doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

O papel do hábito na constituição da cognição: Bergson leitor de Hume?[1]

Paulo Cesar Rodrigues
Departamento de Filosofia, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), Marília, SP, Brasil
paulo.rodrigues@marilia.unesp.br

Resumo: Pretende-se explorar, neste artigo, um possível parentesco teórico entre filósofos muito diferentes: David Hume e Henri Bergson. Haveria em Bergson, mais exatamente em sua concepção do hábito, uma explícita influência do pensador escocês? Esta é a questão que anima o presente estudo. Para abordá-la adequadamente, será preciso enfatizar uma certa leitura da obra de Hume (a intepretação naturalista), bem como uma certa perspectiva diante da filosofia de Bergson (a que ressalta seu "biologismo"). Paradoxalmente, a teoria do hábito de ambos redundará numa "metafísica", a despeito do ponto de partida naturalista.
Palavras-chave: Bergson. Hábito. Hume. Metafísica. Naturalismo.

The role of the habit in the constitution of cognition: Bergson as a reader of Hume?

Abstract: This article explores a possible theoretical relationship between two very different philosophers: David Hume and Henri Bergson. Was there in Bergson, more precisely in his conception of habit, an explicit influence of the Scottish thinker? In order to approach this question properly, one must emphasize a certain reading of Hume's work (a naturalistic interpretation), as well as a certain aspect of Bergson's philosophy (his "biologism"). Paradoxically, the theory of habit of both thinkers leads to a "metaphysics", in spite of their naturalistic starting points.
Keywords: Bergson, habit, Hume, metaphysics, naturalism.

I

Existem poucos indícios, na obra canônica de Bergson, que apontam para uma possível influência de Hume em sua concepção do hábito. Aliás, Bergson não o cita, em seus livros oficiais. O nome de Hume é mencionado uma única vez, em sua vasta correspondência[2], e apenas seis vezes, na obra *Mélanges*[3], coletânea que reúne textos de circunstância do pensador francês. Por outro lado, tudo indica que Bergson o conhecia bem, já que foi um leitor constante da filosofia de língua inglesa, sobretudo de autores como Stuart Mill, Spencer, etc.[4] Além disso, sua crítica contundente ao associacionismo certamente não poderia fazer passar desapercebida a teoria de Hume, um dos pilares mais sólidos deste edifício filosófico. Na biografia escrita a quatro mãos por Philippe Soulez e Frédéric Worms, observa-se:

> Uma conciliação se inicia, portanto, entre os autores preferidos de Bergson (Darwin, Spencer) e o ensino que recebeu. Perfeitamente lúcido, o Prof. Bergson restabelece a filiação intelectual que vai de Hume a Spencer, passando por Hamilton e Stuart Mill. Mas o ensino de Bergson se inscreve igualmente no esforço teórico próprio

Recebido em 17 de agosto de 2017. Aceito em 29 de setembro de 2017.

> do espiritualismo francês, bem visível em Lachelier, por exemplo, que consiste em remontar de Kant a Leibniz, minimizando o que os separa. (SOULEZ; WORMS, 1997, p. 65).

Com efeito, a importância do pensamento inglês na formação filosófica de Bergson é incontestável. Contudo, sua relação com a obra de Hume não pode ser assumida, pura e simplesmente, como uma efetiva apropriação, nem mesmo na questão do hábito: central em Hume, relevante em Bergson. Sabe-se que Bergson, nesse ponto, foi influenciado particularmente pelo ensaio de Ravaisson[5]. Além disso, Bergson sempre manteve uma postura crítica diante da tradição moderna, tanto em sua versão realista quanto idealista. A princípio, pode-se dizer que ele rejeita a filosofia de Hume porque rejeita, em bloco, o associacionismo. Todavia, não será um despropósito indicar aqui uma familiaridade mais profunda entre os dois pensadores, especificamente no que diz respeito à natureza e ao papel cognitivo do hábito. Parece evidente que o hábito desempenha nesses autores uma função teórica essencial, apontando, nos dois casos, para a mesma direção. O hábito é, em ambos, a condição natural do "fenômeno cognitivo". Tudo indica que a concepção bergsoniana da inteligência, enquanto faculdade de conhecimento, exprime muito mais um retorno a Hume do que a Leibniz, no mesmo movimento em que repele o sujeito transcendental em sua acepção kantiana.[6] O sujeito do conhecimento é um ser natural e não um sistema categorial apriorístico. Os hábitos que fixam a cognição humana podem ser concebidos, por conseguinte, como oriundos de uma tendência ("mecânica", diria Hume; "vital", diria Bergson) a usar a experiência passada para iluminar a experiência presente. Em todo caso, como uma "disposição" para aprender com a experiência, disposição que não supõe uma estrutura formal previamente dada, disponível ao poder dedutivo da razão; supõe tão-somente uma Natureza capaz de se repetir, de expor regularidades, e uma subjetividade sensível a tais repetições.

É certo que, em Hume, o hábito atua apenas no interior do domínio empírico (*matter of facts*)[7], e influi no modo como as representações se articulam no plano do conhecimento experimental, já que, na esfera dos raciocínios demonstrativos, não há papel algum a ser por ele desempenhado. Em Bergson, ao contrário, o papel do hábito terá um alcance bem mais amplo do que aquele dado por Hume, não apenas porque seu campo de atuação se estende sensivelmente (constitui a percepção e a inteligência humanas, atua nos âmbitos do instinto animal, do torpor vegetal e até mesmo das reações físico-químicas da matéria bruta[8]), mas também, e principalmente, em virtude de sua investigação não ser, nesse ponto como em outros, tão-somente empírica, mas completada por uma compreensão metafísica da matéria e do espírito e, por conseguinte, dos hábitos que os povoam. Se, em Hume, aparentemente o hábito está circunscrito ao âmbito da experiência, em Bergson, a experiência se exprime de duas maneiras: como experiência sensível e como experiência metafísica. E a natureza do hábito será averiguada à luz dos dois sentidos da experiência. Bergson, nesse aspecto, radicaliza a investigação humeana, pois sua filosofia é capaz de atingir as raízes mais recônditas das disposições que constituem o aparato cognitivo, assentando-as no pré-humano, no trans-humano, na natureza em geral; enfim, inscrevendo-as no Ser, antes de ele converter-se em "ser-útil".[9] Tudo se passa, então, como se Bergson tivesse se beneficiado pela reflexão epistemológica de Hume, estendendo-a para além de onde Hume, um empirista antimetafísico, poderia levá-la através de seu "método experimental de raciocínio", aplicável unicamente à esfera da experiência externa.[10]

Contudo, à luz da leitura naturalista de João Paulo Monteiro[11], ver-se-á que Hume já indicara o alcance metafísico que Bergson, mais tarde, atribuirá explicitamente à concepção do hábito, a ponto de a reformular como teoria da inteligência.[12] Notar-se-á, portanto, que a concepção humeana do hábito já rompera, no século XVIII, os limites da "natureza humana", pulverizando-o pela Natureza em geral. Nessa perspectiva, é possível afirmar que suas conjecturas nutrem, de alguma maneira, as elaborações metafísicas de Bergson, sem dúvida mais ousadas que as do pensador escocês, uma vez que arrastam o hábito do campo epistêmico para o ontológico (na medida em que o hábito não é somente um princípio do conhecimento, mas um "poder"

que estrutura a própria realidade, tal como ela se apresenta na experiência). Tudo se passa, por conseguinte, como se Bergson tivesse partido, nessa questão, do ponto em que Hume foi obrigado a abandoná-la, por razões metodológicas. Entretanto, o que se pretende acentuar aqui é a influência do pensador de Edimburgo na concepção bergsoniana do hábito, a despeito da ausência de indicações precisas, nesse sentido, na própria obra de Bergson, e a despeito da aparente atitude antimetafísica de Hume.

A hipótese levantada é a de que Bergson não altera, essencialmente, os termos em que Hume elaborou a questão do hábito, cujo papel é determinante na atividade cognitiva. Na verdade, ambos o pensaram como um "princípio" que permite explicar o conhecimento prático e teórico.[13] Ora, o que Bergson fez, em seu "empirismo metafísico", foi desenvolver de modo ainda mais radical algumas tendências que já se encontravam esboçadas na filosofia de Hume. Nesse esforço, entretanto, não se desviou demasiadamente da rota já traçada pelo autor do *Tratado*. Se Hume, em última análise, pensou o hábito sobretudo como um princípio da "natureza humana", que possibilita o fenômeno cognitivo, Bergson, por sua vez, o pensará no interior de uma cosmologia da inteligência e da matéria, do conhecimento intelectual da matéria. Enfim, é em uma gênese da cognição, no interior do processo vital, que ele, o hábito, será elucidado.

II

Apesar de ser admirado pela clareza de seu argumento, Hume, como todo grande pensador, permite uma pluralidade de leituras, as quais, de fato, foram desenvolvidas por seus comentadores (leituras céticas, realistas, psicologistas, naturalistas, etc.). Assim, a interpretação "naturalista" de Monteiro[14], escolhida para orientar o presente estudo, é apenas uma das leituras possíveis da obra de Hume. Todavia, ela é provavelmente a que melhor pode exibir as marcas do pensador escocês na filosofia de Bergson. Por certo que se trata apenas de uma das vertentes do pensamento bergsoniano: seu realismo biológico que, a despeito de tudo, soube conviver com um espiritualismo metafísico.[15] Mas, nesse ponto ao menos, isto é, na perspectiva de seu difamado "biologismo", revelam-se acentuadas afinidades entre os dois pensadores. Ambos naturalizam a cognição, ambos atribuem ao hábito um papel epistêmico indispensável; e ambos – embora com diferenças apreciáveis – reportam-se a uma Natureza (em última análise, compreendida metafisicamente) como sede de todas as disposições cognitivas do ser humano. Portanto, a interpretação naturalista da filosofia de Hume, aqui representada pela instigante exegese de Monteiro, guiará a presente abordagem do autor escocês.

De início, vale lembrar que Monteiro constata que Hume, antes de Kant, invertera a "direção do inquérito epistemológico", de alguma maneira antecipando a revolução copernicana da teoria do conhecimento:

> Quando Hume inverteu a direção do inquérito epistemológico, voltando o olhar filosófico para o próprio sujeito, foi para dar início a um trabalho de descoberta de estruturas cognitivas, incluídas no que considerava serem os princípios da natureza humana. (MONTEIRO, 2003, p. 89).

Nessa operação, a tarefa da epistemologia passou a ser a de determinar as estruturas ou princípios que condicionam o conhecimento. Embora não sejam formas *a priori*, os princípios aos quais alude Hume não podem, com efeito, ser assumidos, em sua totalidade, como princípios empíricos. Nesse aspecto, há uma visível tensão entre o que é da alçada da experiência e o que não é, entre o que é fático e o que é puramente teórico. Contra certas leituras respeitáveis do pensamento humeano[16], que nele encontram o mais radical observacionalismo, Monteiro propõe uma interpretação que se equilibra entre o experiencial e o não experiencial, o observável e o inobservável; enfim, se se preferir, entre o empírico e o metafísico.[17] Nesse sentido, examina-se aqui a articulação de três noções humeanas fundamentais, no intuito de atingir os propósitos deste artigo, a saber: experiência, associação causal e hábito.

Embora Hume jamais tenha empregado o termo "empirismo",[18] é inegável que a experiência exerce um papel fundamental em sua teoria. Excetuando-se o âmbito das inferências formais, todo o resto concerne à experiência. No *Tratado*, o primeiro princípio da "natureza humana" chama a atenção, justamente, para o caráter subordinado da vida mental, uma vez que todo seu conteúdo é, de alguma maneira, procedente da experiência.[19] Com efeito, o conteúdo da vida mental é constituído por ideias, e as ideias são "imagens de nossas impressões". A impressão – que pode ser externa (sensível) ou interna (emocional ou volitiva) – representa o dado primitivo do conhecimento humano. Hume declara abertamente, nas *Investigações*, que "[...] todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas." (HUME, 2004, p. 35-36/19). Contra o inatismo dos racionalistas, o filósofo de Edimburgo assevera que há uma inelutável precedência da experiência no processo de aquisição de conhecimentos, na medida em que há uma aprendizagem governando a assimilação dos objetos do mundo. "É apenas pela Experiência, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro." (HUME, 2004, p. 116/87). O sujeito aprende a distinguir, pouco a pouco, no fluxo dos eventos naturais, as relações ou combinações de eventos, entre as quais algumas atraem especialmente sua atenção, de modo a poder destacá-las como causas e efeitos. O que preside esse processo é uma espécie de senso prático ou, porque não dizer, um princípio de utilidade. Assim, os eventos que se apresentam com maior vivacidade na experiência ordinária são justamente os que deixam visível seu caráter útil.

Naturalmente, a consequência dessa postura é a irremediável inserção da contingência no âmbito do conhecimento fático. Hume não se incomoda em demasia com essa precariedade epistemológica. Aceita, sem maiores constrangimentos, um saber vulnerável, carente de fundamentação racional. Na verdade, como bem mostrou Lebrun, a obsessão pelo fundamento, pela apoditicidade dos juízos teóricos, é uma "ideologia", uma crença; enfim, uma adesão injustificada a uma "razão universal", capaz de ancorar todos os anseios gnosiológicos no porto seguro de uma *epistéme* inabalável.[20] Ao fraturar a unidade dogmática entre ser e conhecer, Hume altera sensivelmente a fisionomia tradicional da atividade cognitiva, desfigurando-a na exata medida em que evidencia que todos os conhecimentos empíricos são tributários das repetições contingentes que podem ser destacadas no fluxo fenomênico, de forma que a "Ciência" daí derivada é inteiramente dependente da profana habilidade de reter e sublinhar eventos repetidos, designando um deles como causa e o outro como efeito; e estabelecendo, pela imaginação, um elo inquebrantável entre os dois termos. Não há, como queria Descartes, uma "ordem das razões", uma cascata de verdades necessárias que se beneficiam de uma certeza original. Não há, como, mais tarde, defenderá Kant, uma região transcendental, templo no qual se cultuam as "condições" puras dos juízos teóricos. Conforme Lebrun indica, Hume demonstra que "[...] uma proposição, para ser *científica*, não precisa inscrever-se num *logos* que já tivesse organizado o Ser ou o 'fenômeno'." (LEBRUN, 2001, p. 13). Para isso, basta que se "porte bem", que "funcione".

Ora, se o sujeito do conhecimento identifica, no curso dos eventos naturais, repetições contingentes, cabe investigar mais atentamente a natureza dessas repetições e o papel por elas exercido na constituição do conhecimento experimental. É nesse ponto que se encontram e se emaranham as noções de "causalidade" e "hábito". Opondo-se à ideia segundo a qual a causalidade é uma "força real" ou um "princípio da razão" (como foi claramente em Descartes; como será, posteriormente, em Kant), Hume a localiza, como se sabe, na experiência:

> A ideia de causa e efeito é derivada da *experiência*, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro. E como se supõe que um objeto similar a um deles está imediatamente presente em sua impressão, presumimos, a partir disso, a experiência de um objeto similar ao que habitualmente o acompanha. (HUME, 2001, p. 118-119/89-90).

Sem dúvida, semelhante passagem endossa a fidelidade humeana ao domínio empírico. No entanto, a experiência não pode, sozinha, determinar a mente humana de tal maneira que esta seja capaz de acumular todos os conhecimentos causais de que efetivamente dispõe. A atividade cognitiva seria incompreensível, se fosse atribuída unicamente à sucessão das experiências. Tudo indica que é necessário acrescentar mais um elemento nessa apreciação do conhecimento. Hume o chamará de "hábito" (*Habit*) ou "costume" (*Custom*), e o tratará como um "princípio da natureza humana"[21] e não como um princípio racional. Evidentemente, sem o hábito, concebido como uma "sensibilidade à experiência repetida", segundo expressão de Monteiro, todo evento se recolheria a sua singularidade fenomênica, tornando-se incomunicável com os eventos que o antecedem e com os que o sucedem, de modo a vedar toda possiblidade de uma inferência fática, por exemplo, uma inferência causal. Se é verdade que todos os conhecimentos empíricos, prática e teoricamente relevantes, estão assentados nas relações de causa e efeito, também é verdade que tais relações só podem ser estabelecidas pelo hábito, uma vez que a mera experiência sucessiva – sem essa disposição natural para se deixar afetar por "conjunções constantes", por regularidades –, não dá conta de explicar as inferências causais, já que, nesse caso, o sujeito empírico jamais conseguiria reter as ligações regulares da experiência passada e utilizá-las para esclarecer a experiência presente.[22] Diante do fogo, e do calor que o acompanha, se encontraria encerrado no autismo de suas impressões momentâneas.[23] Seria incapaz de enunciar: "O fogo é a causa do calor!" Estaria, tal como Adão, pela primeira vez diante de um lago, irremediavelmente adstrito às impressões e ideias atualmente dadas, impossibilitado de "ultrapassar o dado" e conjecturar algo a respeito do que se produzirá a partir do dado (conforme o exemplo de Hume, Adão não poderia inferir, pelas qualidades sensíveis do lago, que se afogaria, caso nele entrasse[24]). Como dirá Sartre, num contexto bastante diferente: o sujeito estaria soterrado nas impressões sensíveis, nas "intuições do real".[25] Se, em Sartre, é o imaginário que libera a consciência do assédio do sensível, em Hume, será o hábito que permitirá ultrapassar o conhecido, possibilitando ao sujeito do conhecimento se aventurar pelo "desconhecido". É nesse sentido que a leitura de Monteiro enfatiza a necessidade de dois componentes, na produção de todos os juízos empíricos: experiência e hábito. Monteiro declara que,

> [...] quando o hábito é introduzido, na explicação da origem do conceito de causa, como uma alternativa para a clássica explicação pela razão, rejeitada por Hume, ele é claramente apresentado não como um efeito da experiência, mas como um princípio da natureza humana, uma espécie de instinto natural [...], portanto como um mecanismo ou estrutura que já se encontra presente na natureza do homem antes de este ter acesso a qualquer forma de experiência. A "operação mental pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes" é um processo que, sem dúvida, não pode ocorrer antes da experiência e da observação. Mas a experiência é apenas parte da causa desse processo, é apenas uma de suas duas condições necessárias. A outra dessas condições necessárias, tão indispensável quanto ela, é um princípio, um "instinto ou tendência mecânica", que se manifesta "ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento" [...] ___ ou seja, um princípio que de modo algum é produzido pela experiência, mas que claramente é *anterior* a toda e qualquer experiência. (MONTEIRO, 2009, p. 94-95).

Diante disso, percebe-se que o hábito é – enquanto uma das condições necessárias do fenômeno cognitivo –, um termo teórico, um princípio explicativo ou uma conjectura, já que precede "toda e qualquer experiência".[26] Aliado à experiência, determina-se a "razão suficiente" do fenômeno cognitivo no domínio fático. O hábito exprime uma "tendência" que torna possível apreender repetições, conjunções constantes ou mesmo frequentes, projetando-as na experiência futura, usando-as como base para se estabelecer uma simetria entre a experiência passada e a experiência futura. Convém frisar, entretanto, que isso não faz do hábito um resultado passivo de uma aprendizagem paulatina com tais e tais repetições da experiência. Se assim o fosse, o hábito seria inteiramente derivado da experiência, inteiramente empírico. Ao contrário, é o hábito o princípio que permite, que torna assimilável, uma experiência repetida, uma aprendizagem com as regularidades do mundo. Conclui-se, então, que ele não é um "efeito" da "causa" experiência. Novamente, se assim o fosse, seria empírico. O hábito não pode ser arrancado das repetições da experiência porque ele é uma disposição natural do sujeito do conhecimento, a qual possibilita que o sujeito se deixe afetar pela

experiência repetida. Na ausência dessa "sensibilidade", mesmo a natureza sendo rigorosamente uniforme, nenhum juízo causal se produziria, visto que a mente estaria sempre diante de qualidades originais, insuladas em sua singularidade.

Convém frisar que, nessa perspectiva naturalista, Hume aproxima o hábito do "instinto" e da Natureza, desta vez entendida como Natureza em geral e não unicamente como "natureza humana". Em última instância, é, também em Hume, a Vida que assegura ao hábito uma inegável consistência ontológica. Nesse sentido, não se trata apenas de uma hipótese teórica, aventada para explicar de modo plausível o conhecimento causal, efetivamente ostentado na vida prática e nas ciências. O hábito é, já em Hume, uma "tendência" da própria Natureza, sem a qual as operações da mente humana permaneceriam inviáveis ou inexplicáveis. Monteiro acrescenta:

> É esta a concepção humeana do processo de inferência causal: dada a repetição passada, e por ação de um princípio de nossa natureza, o costume ou hábito, a relação causal é descoberta pelo espírito antes que ela mesma "se descubra" ou se manifeste, isto é, antes que nossos sentidos experimentem uma nova conjunção dos mesmos objetos. (MONTEIRO, 2009, p. 28-29).

Isso significa, evidentemente, que o hábito não pode ter uma origem empírica, pois o sujeito só consegue provar uma "nova conjunção dos mesmos objetos" porque o hábito já fora acionado, tornando-o apto a destacar de suas experiências as relações usualmente expostas pelas coisas nas experiências precedentes. Tais relações servirão de base para inferir algo sobre o desconhecido, sobre o curso futuro dos eventos naturais, sobre os efeitos que se seguirão às causas presentemente dadas. O hábito, portanto, capacita o sujeito a receber as regularidades apreciáveis dos objetos, tornando o ser humano, em particular, e os seres vivos, em geral, receptivos à influência das frequências constatáveis na sucessão dos fenômenos, muito embora todo esse processo experiencial se dê de tal maneira que o sujeito não nota a atividade efetiva do hábito urdindo a experiência. "Tal é a influência do hábito: [...] chega a ocultar a si próprio, e parece não estar presente simplesmente porque existe no mais alto grau." (HUME, 2004, p. 57/29).

Como já foi mencionado, do ponto de vista epistemológico, a teoria de Hume padece de uma fragilidade evidente, pois o hábito é incapaz de estabelecer "conexões necessárias" entre os fatos naturais. No âmbito do conhecimento fático, diz Hume: "Tudo que é pode *não ser*" (HUME, 2004, p.220/164). Em uma inferência causal, há sempre exterioridade e heterogeneidade entre a causa e o efeito, o antecedente e o consequente, de sorte a exigir uma associação, realizada pelo sujeito, com base no hábito. É a repetição contingente da experiência, acessível unicamente através do hábito, que possibilita enfim o juízo causal. Entretanto, ao realçar as "conjunções constantes", o hábito revela as repetições da natureza que, se não podem redundar num "sistema" coeso ou num "saber apodítico", ao menos permitem que se estime uma uniformidade na sequência dos acontecimentos, nas relações das causas com seus efeitos, assegurando, inicialmente, uma eficaz inserção prática dos seres vivos no meio natural e, posteriormente, um saber teórico relevante e estável, capaz de explicar e prever, embora sem "garantias" ou "fundamento".

Tudo se passa, pois, como se houvesse "forças" ou "qualidades" naturais atuando sobre o sujeito e determinando o modo como sua "imaginação fantasista", em si mesma caos e delírio, organiza-se em entendimento. Como bem notou Deleuze, embora num sentido diferente daquele dado pela leitura naturalista de Monteiro, é mediante a atuação dos princípios, dentre eles o hábito, que a subjetividade delirante se converte em racionalidade, em mapeamento causal da experiência.[27] Tal processo não é gratuito. Na perspectiva de Monteiro, há um sentido "adaptativo" ou "utilitário" na teoria do conhecimento de Hume, antecipando convicções que só virão à luz após o surgimento do evolucionismo, particularmente darwinista.[28] Nesse sentido, o hábito, como sensibilidade às repetições, viabiliza as inferências causais não

apenas no contexto do saber científico, mas também, e sobretudo, no domínio da existência prática, de maneira que o hábito se torna duplamente imprescindível: na manutenção da vida prática e na produção do saber teórico. Com efeito, sem o hábito, um saber causal não se produziria. E, sem o saber causal, não se explicaria a ciência, tampouco o desempenho exitoso de um animal em seu ambiente. O hábito é, portanto, uma das condições necessárias da atividade cognitiva, mas é também, já em Hume, uma função biológica que assegura a sobrevivência dos seres vivos. Nesse sentido, Hume sublinha:

> [...] de fato, uma operação de tamanha importância para a vida, como a operação de inferir efeitos a partir de causas, não poderia estar confiada ao processo incerto do raciocínio e da argumentação. [...] É simplesmente o hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo daquela maneira particular que denominamos *crença*. (HUME, 2004, p. 150/106).

Como não ver, aqui, uma explícita postura naturalista? Como não identificar, em Hume, uma concepção do sujeito do conhecimento como ser natural, mesmo antes do aparecimento das teorias transformistas em Biologia? Sem dúvida, o hábito não consiste num princípio lógico, exclusivo do ser racional, mas, sim, em uma habilidade vital distribuída entre os "seres sensíveis", habilidade que os capacita a se familiarizarem com "[...] as propriedades mais óbvias dos objetos externos, e desde seu nascimento vão gradualmente acumulando conhecimentos sobre a natureza do fogo, da água, da terra, das pedras, das alturas, das profundezas, etc." (HUME, 2004, p. 148/105). Em conformidade com esse ponto de vista, pode-se dizer que a "indiferença perante a experiência repetida" não traz tão-somente prejuízos teóricos, mas representa uma ameaça prática, pois compromete a capacidade de sobrevivência do indivíduo ou da espécie. A função adaptativa do hábito é, portanto, apontada por Monteiro como uma possível maneira de explicar seu papel fora do campo do "psicologismo". O hábito não é, como alguns intérpretes supuseram, um princípio psicológico, posto que figura como um verdadeiro "instinto", uma tendência da vida a reter semelhanças no torvelinho de qualidades que constitui a experiência do ser vivo. Ao tratar desse "instinto natural", capaz de "ajustar os meios aos fins", Hume funda sua teoria do hábito na própria Natureza e não apenas na "natureza humana". O sujeito epistêmico, como ser natural, herda, daquilo que o precede e ultrapassa, isto é, a Natureza, as disposições necessárias para assegurar sua sobrevivência, as quais viabilizarão a eficácia prática e a atividade teórica.[29] Segundo Monteiro, novamente, pode-se acrescentar:

> O hábito é um dos mais poderosos instrumentos de sobrevivência. Hume afirma repetidamente que a capacidade de predizer as regularidades naturais, oferecida por esse instinto, é "essencial para a subsistência de todas as criaturas humanas" ou "necessária para a subsistência de nossa espécie". Também no caso dos animais, afirma que o hábito é um instinto "de imensas consequências para a vida." (MONTEIRO, 2009, p. 127).

Desse modo, contra os que sustentam ser o hábito uma "qualidade oculta" da natureza humana, no limite inexplicável, Monteiro o interpreta como um princípio constituído pela própria Natureza; em uma palavra, um instinto. Assim, a sensibilidade às repetições que ocorrem no curso dos fenômenos, destacando causas e efeitos, é uma operação fixada nos seres vivos porque exibiu um bom desempenho na manutenção da sobrevivência. Há, por assim dizer, uma concepção evolucionista "pré-darwiniana" do hábito, explicitamente indicada por Monteiro.[30] De fato, só há possibilidade de sobrevivência se os seres vivos forem capazes de "predizer as regularidades naturais", antever o curso dos acontecimentos, com base nas regularidades constatadas na experiência passada. Caso contrário, "[...] se todas as conjunções produzissem expectativas em nós, ficaríamos submergidos em um mundo mental caótico, e que se nenhuma o fizesse, seríamos eliminados pela primeira conjunção letal que se atravessasse em nosso caminho." (MONTEIRO, 2003, p. 63).

Nesse ponto, já é possível indicar o teor metafísico da epistemologia de Hume. Trata-se, evidentemente, de uma metafísica naturalista, mas que nem por isso deixa de ser uma metafísica. Como se vê, a explicação do

fenômeno cognitivo recua até o hábito que, juntamente com a experiência, condiciona todas as inferências causais. E o hábito é um instinto que torna o sujeito sensível à "tendência à repetição" que se encontra inscrita na própria Natureza, possibilitando não apenas a experiência e o conhecimento, mas a existência mesma dos seres vivos. Assim, o hábito não pode ser um princípio *a posteriori*, fruto de uma "aprendizagem", extraído da convivência com os fenômenos. A julgar por certas passagens da obra de Hume, o hábito é, à maneira da *héxis* dos antigos, um "poder unificador"[31], uma inclinação da Natureza em geral. Como um verdadeiro "instrumento de sobrevivência", o hábito se inscreve no próprio Ser, tal como ocorrerá, mais tarde, em Ravaisson e Bergson. É notável que, em suas duas obras epistemológicas, Hume tenha dedicado uma seção inteira para tratar da "razão dos animais"[32], a fim de mostrar que o ser humano partilha com os demais seres vivos as disposições que propiciaram a atividade cognitiva; enfim, que, entre ele e os demais seres, há apenas "diferenças de grau". Todo esse movimento visa a mostrar, segundo Monteiro, que a raiz do hábito está na Natureza, que ele é um "instinto" ou "tendência mecânica" que se inscreve na própria Natureza. Surpreendente teoria setecentista! A razão não é mais um poder lógico, um sistema categorial, mas um modesto resultado de um "instinto natural" que compele os seres vivos a agir de acordo com as indicações da experiência passada. Em conformidade com isso, Monteiro pontua:

> O hábito é, portanto, um instinto natural, uma dádiva pela qual a própria natureza garante nossa capacidade de a conhecermos. No *Tratado*, Hume diz explicitamente que o hábito não é apenas um dos princípios da natureza humana, é também e antes disso "nada mais do que um dos princípios *da natureza*, e deriva dessa origem toda sua força". (MONTEIRO, 2009, p. 102).

Ora, como um instinto, que torna os seres vivos aptos a assimilar uma repetição, o hábito não pode ser um "observável", um dado positivo, diretamente auferido na experiência dos fatos.[33] Pode-se testemunhar, pela experiência, tão-somente seus efeitos (ações exitosas, saber causal etc.). Por não ser uma entidade ou um objeto, o hábito é uma hipótese explicativa, uma conjectura teórica; enfim, uma noção metafísica atribuída à Natureza. Sem dúvida, por não se resignar ao domínio do "observado", a teoria de Hume é também uma metafísica[34]; mas, por outro lado, por jamais exceder o âmbito do "observável", sua metafísica é *sui generis*, uma vez que admite noções teóricas, desde que seus efeitos sejam constatáveis na experiência. O hábito é uma dessas noções. Todavia, se ele não é empírico, se ele é anterior a toda experiência, poder-se-ia concebê-lo ou como inato ou como *a priori*. Ou Descartes ou Kant. Estaria aí o impasse do intérprete da filosofia humeana? Absolutamente, nem Descartes, nem Kant. Monteiro insiste, como se viu, que o hábito é um instinto, uma tendência que está presente na natureza humana, desde antes da primeira aparição do mundo, pois o hábito é contemporâneo à vida. Nesse sentido, é Bergson o autor com o qual se pode estabelecer a relação mais fecunda com a teoria de Hume, à medida que é a Vida a instância na qual se poderá discriminar todos os traços do sujeito do conhecimento. É a Vida (élan vital) que encerrará as condições para a própria constituição de um sujeito do conhecimento.

III

Importa recolocar aqui a questão que orienta a presente investigação: a teoria bergsoniana do hábito pode ser lida como um prolongamento da teoria de Hume? Bergson, de fato, amplia o alcance da proposta humeana, justamente porque não tem nenhum receio de aprofundá-la no sentido da metafisica. Monteiro, no início de suas análises da obra de Hume, assevera: "O hábito é a causa de nosso conhecimento da realidade existente além do observado, a última causa a que a teoria humeana pôde chegar, renunciando a 'apontar a causa dessa causa.'"[35] (MONTEIRO, 2009, p. 36). Será exatamente esta a tarefa da qual Bergson se incumbe?

Como se sabe, Bergson opera uma expressiva modificação nas teorias tradicionais do conhecimento, que sempre se ocuparam em desenvolver teorias das "faculdades" cognitivas. Nesse contexto, ele irá desenvolver

muito mais uma teoria das "funções" biológicas. Na obra *Introduction à* Matière et mémorie *de Bergson*, Worms declara: "É verdade que todas as teorias modernas do conhecimento, de Descartes a Kant, passando por Berkeley ou Hume, poderiam, de alguma maneira, reconhecerem-se visadas pela crítica de Bergson [...]" (WORMS, 1997, p. 77). Seguramente, isso se deve à renúncia bergsoniana ao princípio assumido por toda essa tradição epistemológica, segundo o qual é o conhecimento puro, e não a ação interessada, que está na base dos processos hoje chamados de "cognitivos". A filosofia de Bergson sustenta justamente o contrário: a ação é a categoria fundamental, que dimensiona a percepção e a inteligência, que dimensiona, em suma, a cognição. Uma vez admitido que a inteligência é um "prolongamento dos nossos sentidos"[36], Bergson remove toda distinção essencial entre os domínios da Estética e da Analítica, da sensibilidade e do entendimento.[37] As repartições da *Crítica da razão pura* perdem aqui sua legitimidade, podendo ser, inclusive, negligenciadas, pois dão lugar a uma descrição empírica de funções que se comprometem essencialmente com a eficácia da ação, das capacidades que promovem uma inserção útil no meio natural. É bem verdade que essa concepção das funções cognitivas será completada, posteriormente, por uma investigação cosmológica, por uma metafísica. Entretanto, a metafísica não compromete a índole biológica por elas ostentada, apenas mostra que a biologia não pode fundar a teoria do conhecimento.

É preciso indicar, de início, que a recusa bergsoniana da filosofia transcendental é tributária de uma compreensão "genética" da cognição. "Não basta mais, com efeito, determinar, por uma análise conduzida com prudência, as categorias do pensamento, trata-se de engendrá-las." (BERGSON, 2001, p. 671). Como Kant se dedicou unicamente à determinação da estrutura formal de uma razão já madura, relegando a questão da gênese ao âmbito do "desconhecido"[38], Bergson espera não exatamente retificar a primeira *Crítica*, mas completá-la, à medida que explicita a origem comum da sensibilidade e do entendimento. Sabe-se que essa origem comum só pode ser a ação, o interesse prático. É sempre uma estrutura da ação que está por trás de todas as atitudes teóricas da inteligência, de todas as operações intelectuais, de todas as condutas do ser percipiente. Daí a gênese da cognição ser inicialmente descrita como empírica, originária da percepção e da "ação fabricadora", ambas impregnadas de interesse biológico. Sem dúvida, Bergson não pôde acolher as teses kantianas porque seu realismo biológico não pôde tolerar o domínio do transcendental.[39] Sua filosofia exprime, como já foi destacado, muito mais um retorno a Hume do que um desenvolvimento do kantismo, pois concebe a "razão" como natural, primordialmente envolvida com a "sobrevivência do indivíduo ou da espécie" e não como um sistema categorial destinado ao conhecimento puro. Um sistema de formas lógicas *a priori* dá conta de elucidar a razão científica em seu estágio atual de desenvolvimento. Porém, nada diz sobre sua origem, tornando inexplicável a própria constituição da razão científica, a fisionomia por ela exibida presentemente. Em *La pensée et le mouvant*, Bergson registra:

> No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar jamais é aquele fornecido pela biologia. *Primum vivere*. Memória, imaginação, concepção e percepção, generalização, enfim, não estão aí "por nada, pelo prazer". Parece verdadeiramente, a acreditar em certos teóricos, que o espírito caiu do céu com uma subdivisão em funções psicológicas das quais temos que simplesmente constatar a existência: porque essas funções são tais, elas seriam utilizadas de tal maneira. Acreditamos, pelo contrário, que é porque são úteis, porque são necessárias à vida, que elas são o que são [...] (BERGSON, 2001, p. 1294-1295).

Certamente, se o aparelho cognitivo do ser humano possui uma estrutura, é porque tal estrutura se mostrou útil para resolver problemas práticos e teóricos. Se é possível identificar hábitos na inteligência, se a própria cognição pode ser definida como um "hábito de contrair esses hábitos" ou uma capacidade de "imitar" o instinto, segue-se que é preciso supor uma Natureza que assim a conformou, desenvolvendo, em uma determinada espécie animal, um sucedâneo do instinto. Aqui, ao que tudo indica, as filosofias de Bergson e Hume coincidem. A cognição, tal como a sociedade, nasce do hábito e da utilidade. E o hábito é "uma força comparável à do instinto". Desempenha, no ser inteligente, o papel do instinto nos

demais animais.[40] Enfim, abaixo de toda atividade teórica do ser humano, "[...] há tendências das quais se negligenciou estudar e que se explicam simplesmente pela necessidade que temos de viver, quer dizer, em realidade, de agir." (BERGSON, 2001, p. 333).

A partir desse aspecto em comum, cabe investigar mais detidamente a atuação do hábito na teoria bergsoniana da inteligência. Em seguida, e aqui se encontra o ponto essencial do presente estudo, trata-se de demonstrar em que sentido se pode afirmar que Bergson aprofunda, no plano metafísico, algumas concepções que já apareceram em Hume, por exemplo: efetivamente formulando a pergunta pela "causa da causa", ou seja, pela causa do hábito, que é, por sua vez, a causa da competência cognitiva do ser humano. Será preciso partir, então, do exame do papel do hábito em algumas das mais importantes operações cognitivas, tal como Bergson as concebe: o conceito, a indução e a dedução.[41] Somente após essa explicitação preliminar caberá investigar a justificação metafísica da teoria do hábito.

Segundo uma sentença de Foucault, em *As palavras e as coisas*: "Se tudo fosse absoluta diversidade, o pensamento estaria condenado à singularidade [...]" (FOUCAULT, s. d., 168). Sem dúvida, Bergson concordaria com essa colocação, já que, para ele, a retenção de semelhanças é uma habilidade reconhecidamente fundamental na constituição da cognição humana. O pensamento conceitual simplesmente não se realizaria, caso não houvesse a capacidade de captar as semelhanças que povoam a experiência. Com efeito, se o pensamento ou mesmo a percepção só se interessassem pelas "diferenças" ou qualidades individuais dos objetos, jamais conseguiriam aprender com a experiência passada, jamais conceberiam o gênero, pois não descobririam nas qualidades os traços comuns que as vinculam. O pensamento estaria, como observara Foucault, engaiolado no singular. A "extração automática de semelhanças" é, então, uma condição necessária da competência cognitiva ou, antes, da própria percepção, porquanto a ausência dessa "habilidade" tornaria a experiência passada intransitiva, incapaz de contribuir com a experiência atual. E não é apenas o conceito que se veria assim prejudicado. Os próprios dados sensíveis deixariam de orientar a ação eficaz, o uso adequado dos objetos, a inserção útil no mundo. Sem o "hábito das semelhanças", a experiência mergulharia no caos de uma "diversidade" desgovernada, sem regularidades ou repetições. Tudo se passaria como se o mundo se apresentasse diante do sujeito a todo momento pela primeira vez, em sua absoluta novidade, não deixando pistas para uma articulação eficaz entre meios e fins, passado e presente, causas e efeitos. Nessa direção, é a própria vida prática que se deteriora ou, mais exatamente, inviabiliza-se.

É notável que, no escrutínio de Bergson, a ambição é sempre a de revelar a estrutura primeva subjacente às operações do sujeito do conhecimento, determinando-lhe seu papel ativo, sua "significação vital". Na questão da natureza do pensamento conceitual não é diferente. Bergson examina o problema recuando a análise aos elementos mais primitivos que o constituem. Seu procedimento é, nesse sentido, genético (ou "regressivo", para usar a designação de Bento Prado Júnior).[42] Se a inteligência manipula conceitos, se ela é capaz de se emancipar do singular e pensar o geral, cabe perguntar de que modo o conceito se constitui, por meio de quais procedimentos o espírito o constrói, quais operações são exigidas para que o espírito efetivamente o conceba? Nesse movimento, notar-se-á a presença imperiosa do postulado assumido por toda a teoria bergsoniana do conhecimento: por trás das operações da inteligência, há uma Natureza "profundamente utilitária", há a Vida como princípio diretor de suas manobras.

Quando a questão da "ideia geral" é colocada[43], rapidamente Bergson a desloca do plano da inteligência para o da percepção. Isso ocorre porque, entre percepção e inteligência, não há uma distinção essencial. Ao contrário, a inteligência, enquanto faculdade cognitiva, desenvolve tendências que já se encontram esboçadas na percepção, retomando-as em um novo plano. Isso fica claro na abordagem da ideia geral, pois o "hábito da semelhança" apresenta-se como uma inclinação natural da experiência sensível que, por sua vez, possui

"origens utilitárias", tal como afirmava Bergson em *Matière et mémoire.*[44] Antes, portanto, do advento da inteligência madura, da "razão teórica", capaz de conceituar, a experiência sensorial já metabolizava, no fluxo das qualidades, as semelhanças indispensáveis para orientar a ação, apreendendo de início "generalidades" que mais tarde serão desenvolvidas em conceitos. A ideia geral, por conseguinte, vincula-se inicialmente à sensibilidade e à motricidade, uma vez que nasce no contexto da ação, dos movimentos desempenhados pelo corpo. A propósito, o primeiro capítulo de *Matière et mémoire* demonstra o caráter sensório-motor da percepção humana de forma consistente[45], revelando, sem dúvida, um embaraçoso ponto cego da epistemologia e da psicologia tradicionais. Não vem ao caso, no momento, esmiuçar esse tema. Basta lembrá-lo, para reforçar o teor ativo e interessado da percepção. O que importa, aqui, é mostrar o seguinte: "Por trás do trabalho do espírito, que é o ato, há a função. Por trás das ideias gerais, há a faculdade de conceber ou perceber generalidades. Desta faculdade seria preciso determinar de início a significação vital." (BERGSON, 2001, p. 1294). Como já foi mencionado, é sempre nesse movimento "regressivo" que a reflexão bergsoniana se elabora. Ao buscar a gênese da ideia geral, recua-se, inicialmente, ao domínio da percepção. Num segundo momento, é mister que se identifique sua "significação vital", sua raiz biológica. Em conformidade com isso, pode-se afirmar, juntamente com Bergson, que

> [...] descobrimos que todo ser vivo, talvez mesmo todo órgão, todo tecido de um ser vivo generaliza, eu quero dizer, classifica, já que sabe colher no meio em que está, nas substâncias ou nos objetos mais diversos, as partes ou os elementos que poderão satisfazer tal ou tal de suas necessidades; negligencia o resto. Portanto, isola a característica que o interessa, vai direto para uma propriedade comum; em outros termos, classifica e, por conseguinte, abstrai e generaliza. Sem dúvida, na quase totalidade dos casos, e provavelmente em todos os animais exceto no homem, abstração e generalização são vividas e não pensadas. (BERGSON, 2001, p. 1295-1296).

Bergson enfatiza, nesse trecho importante, que o pensamento conceitual é um refinamento de uma habilidade mais modesta e difusa: a habilidade de "classificar" o real de acordo com necessidades vitais, nele reconhecendo somente o que interessa a essas necessidades. Isso significa que, antes do advento do conceito, enquanto produto de uma inteligência reflexiva, há uma generalização vivida, mais "desempenhada do que pensada"; em uma palavra, um hábito, isto é, uma disposição adquirida, mas que se assenta em uma "tendência à repetição" presente na própria Natureza, sem a qual o ser vivo não conseguiria identificar no meio em que age as "propriedades" que atendem às suas necessidades.

A capacidade de generalizar, que dispensa o trabalho do pensamento racional, está ligada à habilidade de reter semelhanças no fluxo da experiência. Vê-se que tal habilidade destaca a "qualidade marcante" ou "propriedade comum" dos objetos, processo este presidido pelas necessidades biológicas do organismo em questão. O hábito de reter semelhanças é, desse modo, constituído para extrair do ambiente as propriedades capazes de assegurar a sobrevivência do corpo vivo. No quarto capítulo de *Matière et mémoire*, Bergson assinala: "Mas, uma vez constituído e distinguido esse corpo, as necessidades que ele prova o levam a distinguir e a constituir outros" (BERGSON, 2001, p. 333-334). Ao que tudo indica, há, também em Bergson, a presença de uma Natureza que propaga hábitos úteis, hábitos que promovem a eficácia da ação, hábitos que até mesmo constituem os objetos da experiência. Eis sua "significação vital", seu fundamento biológico. Em Bergson, nunca é demais repetir: *primum vivere*. Os hábitos são sedimentados mediante uma atividade da própria Natureza, à medida que um objeto natural tende a agir sobre outro como uma "força" que provoca sempre as mesmas reações. É essa constância nas reações, suscitadas pela presença de "forças físicas", que está na base da percepção de semelhanças. E a percepção de semelhanças, por sua vez, estará na base da ideia geral que formará o conceito enquanto entidade intelectualmente elaborada. Bergson afirma que, originalmente, a ideia geral não era senão "[...] nossa consciência de uma identidade de atitude numa diversidade de situações; era o próprio hábito, remontando da esfera dos movimentos à do pensamento" (BERGSON, 2001, p. 301). Assim, a ideia geral, já entendida como conceito, nasce do hábito puramente

mecânico de reagir da mesma maneira diante de qualidades semelhantes. Exibe, portanto, uma estrutura não apenas sensível, mas motora. Nesse sentido, é possível acrescentar:

> A semelhança entre coisas ou estados, que declaramos perceber, é antes de tudo a propriedade, comum a esses estados ou a essas coisas, de obter de nosso corpo a mesma reação, de fazê-lo esboçar a mesma atitude e começar os mesmos movimentos. (BERGSON, 2001, p. 1296).

O conceito abstrato, intelectualmente representado, só pode advir após a consciência ter refletido sobre a operação desse hábito natural, partilhado, pelo menos, por todos os seres vivos: o hábito de extrair semelhanças da experiência, de acordo com as necessidades vitais do organismo. A propósito, Bergson não se cansa de frisar que o pensamento teórico arrasta para o domínio do "conhecimento puro" hábitos que adquiriu na vida prática.[46] Está aí, aliás, a tônica de sua inspeção crítica da produção teórica da metafísica tradicional, dogmática ou pós-kantiana.

Por certo que essa radiografia da ideia geral visa a denunciar a estrutura prática que a mobiliza. Nesse sentido, o pensamento conceitual tem uma origem inteiramente mundana, comprometida com interesses e necessidades, em última análise, biológicos. Bergson insiste nas "origens utilitárias de nossa percepção das coisas", assim como de nossa concepção do gênero, porque pretende naturalizar a percepção e a inteligência. Na verdade, todas as operações da inteligência humana ocultam o mesmo mecanismo: o interesse prático, como sua mola secreta. Assim, as operações intelectuais representam uma "[...] forma ordinária de *ação útil*, indevidamente transportada ao domínio do *conhecimento puro*" (BERGSON, 2001, p. 334). A capacidade de generalizar é, a princípio, uma habilidade motora de identificação de semelhanças na diversidade da experiência. Motora, sim, pois se trata de reações semelhantes diante de qualidades semelhantes. Mais do que isso, a semelhança é uma "força" objetiva que atua sobre uma necessidade vital. Da mesma maneira, a necessidade vital atrai as semelhanças que lhe interessam, destacando-as. Naturalmente, a constância das necessidades reclama sempre a presença dos mesmos elementos, os quais são invariavelmente capazes de satisfazê-las. Nessa perspectiva, o hábito é mais do que mera capacidade de aprender com a experiência passada, com as "conjunções constantes" nela identificadas. Se fosse, tal como em Hume, unicamente isto: capacidade de apreensão de repetições no curso dos eventos, possibilitada pela "sensibilidade à experiência repetida", um ser vivo teria de aprender com sua própria "experiência repetida" o que o nutre, o que o envenena, o que o ameaça etc. Como não ver que, nesse caso, todo ser vivo se tornaria vulnerável às hostilidades do meio, impotente diante das propriedades que podem beneficiá-lo, já que não disporia de nenhum critério para distinguir uma coisa da outra? Bergson acentua que é "[...] a erva *em geral* que atrai o herbívoro: a cor e o odor da erva, sentidos e experimentados como forças [...], são os únicos dados imediatos de sua percepção exterior" (BERGSON, 2001, p. 299). Se, em Hume, o hábito era uma disposição do sujeito, da natureza humana, ainda que com raízes na Natureza em geral, em Bergson, ele só se torna inteligível se for pensado no nível da "informação" biológica, não apenas pré-teórica, mas também pré-subjetiva. Assim, o hábito não pode resultar de uma aprendizagem com as repetições, presidida por uma disposição subjetiva (o hábito como princípio do sujeito). É a constância das necessidades vitais que induz os organismos a isolar, no ambiente, apenas o que interessa, atendendo às solicitações das mesmas necessidades por meio da identificação e extração das mesmas "propriedades comuns". Como não ver que é a Vida, como temporalidade, como uma "gigantesca memória"[47], que contrai o passado do indivíduo e da espécie, que surge aqui como a condição do hábito?

Bergson enfatiza que, no hábito de generalizar, "[...] descobriremos mais frequentemente em sua base essa extração automática de semelhanças, que é o essencial da generalização" (BERGSON, 2001, p. 1296). As necessidades são, por conseguinte, o ímã das semelhanças. É visível, neste ponto, que Bergson aprofunda o naturalismo de Hume. Em conformidade com isso, pode-se mencionar a seguinte passagem de *Matière et mémoire*:

> [...] do mineral à planta, da planta aos mais simples seres conscientes, do animal ao homem, nota-se o progresso da operação pela qual as coisas e os seres [vivos] apreendem em seu ambiente o que os atrai, o que lhes interessa praticamente, sem que eles tenham necessidade de abstrair, simplesmente porque o resto do ambiente permanece sem abordá-los: essa identidade de reação a ações superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em ideias gerais. (BERGSON, 2001, p. 300).[48]

Verifica-se, portanto, que há na própria natureza das coisas inertes e dos seres vivos uma tendência em virtude da qual eles respondem por meio dos mesmos "efeitos de conjunto", quando instados pelas mesmas "causas profundas". Bergson chama de "lei inteiramente física" essa tendência à repetição presente na Natureza, a qual será fundamental em sua compreensão metafísica do hábito, como ainda será indicado nesse artigo. Por ora, basta pontuar que o "hábito das semelhanças" exprime uma inclinação natural da vida ou, ainda mais radicalmente, do próprio *corpo*, da própria *matéria*. Em sua já mencionada interpretação de *Matière et mémoire*, Worms observara:

> Inicialmente, Bergson [...] atribui uma prioridade à função biológica da conceptualização, ou, antes, da categorização do mundo, isto é, da operação pela qual o ser vivo "classifica" sua experiência. Mais ainda, essa operação não é distinta da própria percepção, *isto é, dos corpos*. Bergson vai aqui mais longe que os psicólogos de seu tempo na *naturalização* da consciência. O próprio *corpo*, por seus hábitos, classifica os objetos [...] (WORMS, 1997, p. 167).

Cumpre dizer que o hábito não é, então, apenas um princípio abstrato da natureza humana ou uma disposição psicológica, capaz de assimilar as repetições da experiência. Bem mais do que isso, o hábito resulta de uma atividade da própria Natureza, a qual repercute no sujeito do conhecimento, assim como nos demais seres vivos. Tal atividade consiste, essencialmente, em relacionar uma necessidade biológica com elementos físicos que normalmente a satisfazem. Vale dizer que há uma atividade da Vida que constantemente reproduz, por toda matéria orgânica, tendências que talvez se encontrem presentes também na matéria inerte.

Tendo constatado que o conceito é, na origem, um "hábito motor" transferido para o domínio do pensamento puro, resta examinar se as demais operações cognitivas, acima destacadas, exibem a mesma estrutura revelada na análise da ideia geral. Trata-se de investigar, ainda que rapidamente, o modo como o pensamento articula esses conteúdos, por assim dizer, atômicos. Trata-se, enfim, de abordar as "[...] duas funções essenciais da inteligência, a faculdade de deduzir e a de induzir" (BERGSON, 2001, p. 674), averiguando se elas também se assentam nos hábitos da ação.

Considere-se, inicialmente, a indução. Bergson a caracteriza como uma expectativa de repetição. Evidentemente, diante de fatos análogos, espera-se que deles resultem efeitos análogos. Mas, para que haja fatos a serem cotejados e comparados, é preciso antes recortar o real em sistemas fechados, é preciso fracionar o fluxo da matéria em eventos segmentados, de modo a relacioná-los como causas e efeitos. Tal parece ser o trabalho inicial da percepção. "Nossa percepção, cujo papel é o de esclarecer nossas ações, opera um seccionamento da matéria que será sempre muito nítido, sempre subordinado a exigências práticas [...]" (BERGSON, 2001, p. 670). Tudo indica que a indução é uma operação intelectual que atua tal como o gênero, isto é, que desenvolve, no domínio da inteligência pura, tendências primitivamente oriundas da percepção e da ação. Mais do que isso, que reelabora as tendências que se encontram espalhadas por toda a cadeia dos seres vivos. Com efeito, esperar das mesmas condições a reprodução do mesmo fato; das mesmas causas, os mesmos efeitos; dos mesmos antecedentes, os mesmos consequentes, é um "hábito" partilhado por, pelo menos, todos os animais. Trata-se de uma inclinação geral da natureza. Bergson assevera:

> Decerto, não é necessário pensar como geômetra, nem mesmo é necessário pensar, para esperar das mesmas condições a repetição do mesmo fato. A consciência do animal já faz esse trabalho e, independentemente de toda consciência, o próprio corpo vivo já é construído para extrair das situações sucessivas nas quais se encontra as similitudes que lhe interessam e responder assim às excitações com reações apropriadas. (BERGSON, 2001, p. 676).

Nesse sentido, a indução, enquanto operação lógica do pensamento, prolonga uma disposição natural da vida: o hábito de extrair "similitudes" e estabelecer, por analogia, ligações entre os dados da experiência passada e os dados da experiência atual. O exemplo bergsoniano da água em ebulição[49] ilustra o procedimento geral da inteligência indutiva: recortar o real em sistemas fechados e superpor esses pequenos "sistemas", esses "microcosmos", fazendo a experiência passada endossar a experiência presente, de tal maneira que se espera que a mesma sequência de eventos que ocorreu no passado se desenrole também no futuro.[50] Ao aquecer água, presume-se, depois de certo tempo, a ebulição. A projeção da experiência passada na avaliação da experiência atual é o que propriamente constitui a indução. Mesmo enquanto processo de inferência, atuando no contexto de uma racionalidade já configurada, não consegue ocultar por completo sua humilde origem sensível, ativa, fabril. Quando o ser vivo percebe a terra molhada, "induz" que choveu; também por indução, estima que será mais fácil encontrar água, manusear a terra, etc. E, a fim de realizar tais inferências, não é preciso possuir linguagem ou pensamento conceitual. Para isso, basta usar a experiência passada, superpondo-a à experiência atual, pois se trata de um hábito da ação. Só assumirá a forma de um processo lógico com o desenvolvimento da inteligência e da linguagem. Se é verdade que todo ser vivo generaliza, também é verdade que todo ser vivo induz. Generalização e indução representam, portanto, duas operações que consistem, primordialmente, em aplicar o "hábito das semelhanças" ao fluxo da experiência.

Ademais, convém interrogar se a semelhança pode ser acentuada de tal maneira que se resolveria em identidade. Ao que parece, no interior do bergsonismo, sim, mas na condição de que se lide unicamente com grandezas e não com qualidades. Nessa direção, tudo indica que o aprimoramento da indução redundará na dedução, já que a "[...] geometria é o limite ideal de nossas induções tanto quanto de nossas deduções." (BERGSON, 2001, p. 679). Em última análise, a dedução perfeita consiste em extrair o mesmo do mesmo, exibindo uma evidente estrutura tautológica. Isso só é possível quando se lida com objetos formais. Seu movimento próprio é, consequentemente, o que conduz às propriedades de uma espacialidade esvaziada de toda qualidade; em uma palavra, ao geométrico. Isso significa que a dedução só advém com o surgimento de uma inteligência madura, sendo sua gênese inerente à própria inteligência plenamente desenvolvida? Absolutamente. Como as demais operações intelectuais, sua origem remonta às estruturas da ação, da vida prática. De fato, Bergson assinala que a dedução se encontra em casa no domínio da geometria, sendo este o campo no interior do qual ela se move com maior facilidade, exibindo seu ponto máximo de aprimoramento. No entanto, antes do advento de uma geometria teórica, a qual manipula deduções perfeitas, há uma "geometria natural", uma capacidade de se situar e de se orientar no espaço; enfim, uma geometria latente à ação:

> Notemos que as questões de situação e de grandeza são as primeiras que se põem para a nossa atividade, as que a inteligência exteriorizada em ação resolve antes mesmo que tenha surgido a inteligência refletida: o selvagem sabe, melhor que o civilizado, avaliar as distâncias, determinar uma direção, retraçar de memória o esquema frequentemente complexo do caminho que ele percorreu e voltar assim, em linha reta, para seu ponto de partida. (BERGSON, 2001, p. 674-675).

A capacidade de orientação, de avaliação de distâncias etc. está na origem daquilo que Bergson chama de "geometria natural", protótipo da geometria teórica. No *Essai*, ele antecipava que as "duas determinações de nossa própria extensão", a direita e a esquerda, resultam de um "sentimento natural", sendo indefiníveis teoricamente.[51] Em Bergson, tudo leva a crer que, antes da "concepção do espaço", há a "percepção da extensão", isto é, um relacionamento qualitativo com a extensão concreta das coisas. E as habilidades de orientação espacial se desenvolvem no interior desse relacionamento. Não são, portanto, um privilégio do ser inteligente, de uma inteligência espacializadora. Ao contrário, estão difundidas por todo o reino animal, são compartilhadas por todos os seres que se locomovem. O comportamento das aves migratórias é apenas um dos exemplos mais expressivos.[52] Verifica-se, dessa forma, que a dedução, como habilidade

lógica de inferir consequências particulares de princípios gerais, remete à mesma origem prática das demais operações cognitivas. Contudo, é bem verdade que ela ultrapassa indefinidamente tais hábitos da ação, quando se aplica sobre objetos formais, sobre as propriedades do espaço puro, ostentando um rigor lógico incomum. Mas ela não pode esconder sua origem prática simplesmente porque se desenvolveu a ponto de apagar os rastros de sua ascendência. De fato, a dedução teórica só advém com a espacialização formal da experiência. Nesse sentido, o ser humano é o único ser que explicitamente pode deduzir; mas o ser humano é também o único ser que realmente induz, realmente conceitua, no sentido "intelectual" que normalmente se atribui a esses termos. Pensar a dedução teórica como condicionada pela forma do espaço significa conceber sua realidade atual. De modo algum Bergson negaria semelhante constatação. Porém, é preciso observar que sua presença não impõe, em Bergson, um "terceiro reino", uma região de essências lógicas alheias às interferências mundanas da ação e das necessidades biológicas. É verdade que o animal não "deduz explicitamente", porque não concebe explicitamente um "espaço homogêneo". Por outro lado, é verdade também que o ser inteligente, à medida que concebe tal meio, desdobra a geometria natural, inerente ao seu primitivo sentido de orientação, em geometria teórica, em lógica, em ciências naturais etc., estendendo a capacidade dedutiva por toda parte. Enfim, ao se intelectualizar, o ser humano leva mais longe que os outros animais os hábitos que nele se fixaram. Segue-se daí que, no bergsonismo, a cognição está estreitamente ligada à espacialização da experiência. O saber dedutivo implica espacialização e o espaço puro é o limite ideal para o qual a matéria tende.

> O que concluir daí, senão que a dedução é uma operação regulada pelos passos da matéria, calcada nas articulações móveis da matéria, implicitamente dada, enfim, com o espaço que subtende a matéria? Enquanto se desenvolve no espaço ou no tempo espacializado, ela só precisa se deixar levar. (BERGSON, 2001, p. 676).

Se, por um lado, pode-se falar em hábitos cognitivos, ou mesmo na cognição como um feixe de hábitos, todos eles oriundos da ação (retenção de semelhanças, expectativa causal, orientação espacial etc.); por outro, não se deve esquecer que a espacialização é a condição geral de todas as operações intelectuais. Espacialidade e intelectualidade são, em Bergson, coextensivas. Na segunda Introdução ao *La pensée et le mouvant*, ele afirma:

> Não é preciso uma hipótese sobre a estrutura íntima da matéria para constatar que as concepções resultantes das percepções, as ideias gerais que correspondem às propriedades e ações da matéria só são possíveis ou só são o que são em virtude da matemática imanente às coisas. (BERGSON, 2001, p. 1302).

Como não ver aqui o reconhecimento de uma expressiva afinidade entre matéria e espaço? Se os matemáticos conseguem identificar padrões por toda parte, é justamente porque há absoluta simetria entre matéria e matemática, extensão e grandeza. Em termos bergsonianos, a matéria é a tendência que procura se inserir na espacialidade pura, no geométrico. Em última análise, como ainda se verá, é essa inclinação natural da matéria que funda todas as disposições do ser inteligente.

Parece que, finalmente, a questão do hábito se aproxima de sua significação metafísica. Se as operações intelectuais podem ser assimiladas como hábitos, que estendem ao plano do saber teórico as atitudes práticas e utilitárias do sujeito da ação, do corpo vivo; então, cabe perguntar pela causa dessa "segunda natureza". Afirmar, pura e simplesmente, que o espaço – enquanto forma geral da inteligência, tendência da matéria –, governa o processo de fixação de hábitos não basta para estabelecer seu teor metafísico. Nesse ponto, é evidente que o biologismo bergsoniano se afasta do naturalismo de Hume (ou o desenvolve numa direção inusitada), uma vez que Bergson irá procurar fundamentá-lo em uma cosmologia da matéria e da inteligência. Hume, com efeito, abstendo-se de colocar explicitamente a questão da causa do hábito, já que reconhece a impossibilidade de explorá-la no território da experiência, interrompe a discussão na denúncia (inovadora, é verdade) de seu protagonismo na atividade cognitiva. Não obstante, alguns de seus leitores

(Deleuze, Monteiro, etc.) identificaram em seu pensamento conjecturas indiscutivelmente metafísicas ("harmonia preestabelecida", "sabedoria da natureza", "finalidade" etc.), postuladas no intuito de legitimar teoricamente suas concepções. Resta averiguar em que medida a teoria do hábito, como causa da atividade cognitiva, exige, tanto em Hume quanto em Bergson (porém mais em Bergson do que em Hume), um desenvolvimento metafísico fundamental, que lhe assegura consistência.

IV

Importa reiterar, de início, que Hume e Bergson pensam a cognição num sentido análogo. Para ambos, o conhecimento humano se enraíza na contingência do hábito. Em Hume, tratava-se de uma disposição da natureza humana que acolhe as repetições da Natureza em geral, as quais são capazes de estruturar a experiência de acordo com as frequências que nela se apresentam. Nesse sentido, o hábito é, ao mesmo tempo, causa e efeito da repetição. Empiricamente, isto é, do ponto de vista da experiência, o hábito jamais é efeito, jamais resulta da constância ou das repetições dos fenômenos. Pois, para assimilar uma repetição, já é preciso pressupô-lo, ao menos como "sensibilidade à experiência repetida". Segue-se daí que, no domínio da experiência, o hábito é sempre a causa da repetição implicada em todo conhecimento. Por outro lado, isto é, metafisicamente, o hábito é efeito, não da experiência repetida, que já pressupõe o sujeito e seus princípios, mas efeito das "forças" que atuam na própria Natureza, efeito de "tendências" anteriores à constituição do entendimento, as quais impelem a realidade para a regularidade. Cumpre pontuar que, em Hume, a ausência dessa disposição subjetiva ou a ausência da regularidade natural inviabilizam, igualmente, o fenômeno cognitivo. Porém, é em Bergson que ficará mais clara essa concepção metafísica do hábito. Nele, todas as operações intelectuais remetem a hábitos da ação, da vida prática. É verdade que tais hábitos, em última análise, amparavam-se na inclinação natural do aparelho cognitivo para a espacialidade pura, limite de todas as operações da inteligência, tendência geral da matéria. Assim, o essencial da apreciação bergsoniana do hábito encontrava-se na explicitação de seu papel epistêmico, revelando o profundo parentesco de suas concepções com as de Hume. No entanto, é possível identificar em seu pensamento uma índole metafísica bem mais pronunciada do que aquela que se manifestava no filósofo escocês. O teor metafísico de algumas formulações de Hume é dissimulado por uma argumentação que faz questão de se manter em terra firme, rejeitando especulações "abstrusas". Após indicar o hábito como causa do fenômeno cognitivo, Hume declarava: "Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe do que isso, nem pretender oferecer a causa dessa causa, mas tenhamos de nos satisfazer com esse princípio como o mais fundamental que nos é possível identificar [...]" (HUME, 2004, p. 74-75/43). Como não ver, aqui, uma atitude explicitamente antimetafísica? É preciso observar, todavia, que alguns de seus leitores explicitaram a metafísica latente a seu empirismo epistemológico. É o que se constata nas interpretações de Deleuze e Monteiro.

É verdade que Hume não pergunta abertamente pela "causa" do hábito. De certo modo, contentou-se com a explicitação do hábito e da experiência como a "razão suficiente" da cognição. Não obstante, Deleuze mostra que há uma metafísica mais ou menos implícita em sua epistemologia, na medida em que toda a sua teoria do conhecimento está assentada no pressuposto da "harmonia preestabelecida" entre Natureza e natureza humana. Por um lado, Deleuze reconhece que Hume não pôde buscar causas primeiras através de seu método, por assim dizer, newtoniano. Por outro, admite que ele precisou recorrer a esse princípio da metafísica leibniziana, a "harmonia preestabelecida", para dar coerência a seu pensamento. Afinal, o que seria da "sensibilidade à experiência repetida", se não houvesse um "acordo" profundo entre o curso da Natureza e o curso das representações? Não é o hábito que estabelece esse acordo. Ao contrário, é esse acordo que torna possível a atuação do hábito na confecção do conhecimento. Uma natureza caótica, que não abrigasse a tendência a se repetir, assim como uma natureza humana indiferente a tais repetições obstruiriam igualmente o fenômeno cognitivo. É preciso harmonizar as duas instâncias, estabelecer entre

elas uma correspondência, para tornar explicável o saber prático e teórico. É necessário, em suma, conceber uma Natureza que se repete, que persevera em sua uniformidade, e uma natureza humana dotada de um princípio (o hábito) que a torna apta a absorver tais repetições. Kant, por sua vez, não precisou recorrer à harmonia preestabelecida, um pressuposto certamente dogmático. Segundo a leitura deleuziana, para Kant, o erro de Hume foi justamente este: o de ter pensado o problema da imaginação no plano do dualismo Natureza e natureza humana, presumindo um "acordo" entre as duas instâncias. Na filosofia de Kant, o próprio dado deve ser submetido a princípios sintéticos análogos àqueles que unificam as representações. Nesse sentido, a síntese kantiana é mais penetrante que a associação de Hume, pois ela não estrutura tão-somente a ordem de reprodução das representações no espírito; ela estrutura a própria Natureza, o próprio dado, a "diversidade sensível". Dizer que Kant introduz a relação, o ato sintético, no próprio dado, significa dizer que o objeto só pode se apresentar na experiência uma vez tendo sido estruturado pelos princípios *a priori* do sujeito, os mesmos que atuam na articulação dos juízos. A consequência dessa concepção, como se sabe, será um novo dualismo, expresso na bifurcação da Natureza em "fenômeno" (aparência estruturada sinteticamente pelos princípios *a priori* do sujeito) e "coisa-em-si" (o incondicionado).

Em Hume, ao contrário, o dualismo evoca um acordo metafísico, porque, segundo Deleuze, os "[...] princípios são apenas princípios de *nossa* natureza, pois eles tornam possível uma experiência sem que ao mesmo tempo tornem necessários objetos para essa própria experiência." (DELEUZE, 2001, p. 126). Os "poderes ocultos da natureza", os quais atuam por trás dos fenômenos, provocando as percepções, precisam se harmonizar com os "princípios da natureza humana", responsáveis pelas relações das representações derivadas dessas percepções. E essa harmonia não é conquistada por uma intervenção sintética do sujeito. Ela é "preestabelecida". Deleuze afirma:

> Esse nexo entre Natureza e a natureza humana, entre os poderes que estão na origem do dado e os princípios que constituem um sujeito no dado, deverá ser pensado como um acordo. Isso porque o acordo é um fato. O problema desse acordo dá ao empirismo uma verdadeira metafísica. Trata-se do problema da finalidade: qual é o acordo que há entre a coleção de ideias e a associação de ideias, entre a regra da Natureza e a regra das representações, entre a regra da reprodução dos fenômenos na Natureza e a regra da reprodução das representações no espírito? (DELEUZE, 2001, p. 123).

Como se vê, na leitura de Deleuze, o acordo é um "fato", do qual cabe perguntar a razão. É um fato, pois existe uma ciência e existem ações exitosas, testemunhando que o caos não reina, que o curso da natureza e o curso das representações não percorrem caminhos opostos. Pode-se esperar que, ao aquecer um metal, ele se dilate. Pode-se enunciar com relativa segurança: "Todos os metais se dilatam quando aquecidos." Há um "acordo", que exprime uma confluência entre a ordem dos eventos e a ordem das representações. Essa "harmonia", contudo, só pode ser pensada como "preestabelecida", não por Deus ou por uma lei inerente ao Ser. Hume rejeita, como se sabe, o recurso à teologia ou à cosmologia. Preestabelecida simplesmente pelo que ele chama de "finalidade", isto é, pelo finalismo das condutas humanas. Como já foi observado, Deleuze lê Hume de modo muito particular, invertendo a relação de prioridade entre o prático e o teórico. É o finalismo do sujeito prático, da ação em seus múltiplos contextos, múltiplos níveis, que torna a harmonia preestabelecida mais que um mero pressuposto dogmático. Se há simetria entre as duas ordens, Natureza e natureza humana, não é porque há em Hume o esboço de uma ontologia fundacionista. Todos reconhecem que em sua filosofia não é possível recorrer a fundamentos. O que há é a *práxis* humana, em sentido lato, que estabelece, *pelo que se faz*, o acordo entre as duas instâncias. Nesse sentido, a existência da vida social e da atividade teórica testemunham o "acordo", a "harmonia" entre pensamento e mundo. A atividade humana logra êxito unicamente porque concorda com os "poderes" que pulsam na própria natureza das coisas. Do contrário, se a mente sempre traísse as inclinações da Natureza em geral, não apenas o saber teórico se inviabilizaria, mas, antes dele, a própria existência prática do ser humano. Daí Deleuze acrescentar, concluindo, que

> [...] essa Natureza é conforme ao Ser; a natureza humana é conforme à Natureza, mas em que sentido? No dado, estabelecemos relações, formamos totalidades. Estas não dependem do dado, mas de princípios que conhecemos; são puramente funcionais. E essas funções concordam com os poderes ocultos dos quais o dado depende e que nós não conhecemos. Denominamos finalidade esse acordo da finalidade intencional com a Natureza. Esse acordo só pode ser pensado; e, sem dúvida, é o pensamento mais pobre e mais vazio. A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. (DELEUZE, 2001, p.150-151).

Por sua vez, Monteiro também identifica na epistemologia de Hume uma "metafísica" latente; porém, interpreta-a num sentido que preserva seu "naturalismo", um naturalismo, por assim dizer, "darwiniano". Aqui, não é a "finalidade" prática, social, o pressuposto último da metafísica. Tampouco a harmonia preestabelecida é, de fato, preestabelecida. Para Monteiro, é a perspectiva naturalista que enuncia a última palavra. A harmonia entre Natureza e natureza humana é *estabelecida* por uma "sabedoria" da própria Natureza. Tudo se passa como se a própria Natureza se encaminhasse, através de hábitos, entendidos como funções práticas adaptativas, para uma ordem de correspondência entre o que lhe ocorre e o que ocorre no sujeito cognoscitivo. Assim, a natureza tende a fixar hábitos para assegurar a sobrevivência dos seres, o êxito prático, punindo com a "extinção" os seres que não adequam corretamente a ordem das representações à ordem dos fenômenos. Se for possível, então, colocar a questão da causa do hábito na filosofia de Hume, para Monteiro, a resposta só pode ser esta:

> A sabedoria da natureza é a causa do hábito; se tal sabedoria é um exemplo de seleção natural pré-darwiniana, nesse caso a seleção natural é a causa do hábito e um elemento central na explicação do sucesso de suas operações. (MONTEIRO, 2009, p.130).

O que está em jogo, aqui, fundamentalmente, é a capacidade de articular de modo vantajoso o fluxo dos eventos ao fluxo das representações; em uma palavra, o hábito de tirar proveito das repetições, de aprender com a experiência passada, de sintonizar o devir do espírito ao devir da matéria. Convém frisar, para concluir esta passagem pela filosofia de Hume e, sobretudo, para endossar a perspectiva naturalista de Monteiro, que o pensador escocês atribuiu à própria Natureza os "poderes" ou "qualidades" que produzem nos seres vivos disposições que garantem sua sobrevivência e seu conhecimento. No caos, em uma Natureza desregulada, não só o conhecimento e o êxito prático se tornam inexplicáveis, mas a própria existência dos seres vivos. No plano gnosiológico, tudo se passa, por conseguinte, como se a Natureza mesma "quisesse" ser conhecida, mobilizando no ser vivo, particularmente no ser inteligente, tendências que favorecem o advento do fenômeno cognitivo. Em Hume, a teoria do hábito dá o testemunho mais contundente nesse sentido.

Agora, cumpre retomar o ponto de vista bergsoniano e situar sua posição ostensivamente metafísica, todavia, ao mesmo tempo, profundamente naturalista. Bergson reconhece que uma explicação consequente da origem do hábito, como o principal mecanismo que anima as operações intelectuais, só pode ser elaborada no interior de uma investigação metafísica, já que a investigação empírica, calcada na experiência convencional, consegue alcançar apenas a maneira efetiva de sua atuação no âmbito cognitivo, seu *modus operandi*, propriamente falando. Doravante, é a explicação de sua origem, de sua "causa profunda", que ultrapassa o domínio empírico, que cabe examinar. Nesse sentido, a audácia de Bergson repousa não simplesmente no fato de ele ter formulado a pergunta pela causa do hábito, pela "causa da causa"; mas, principalmente, por ter ousado respondê-la fora de um enquadramento dogmático (evocando o socorro de um princípio metafísico já existente, como a harmonia preestabelecida) ou simplesmente naturalista (recorrendo a uma hipotética "seleção natural" pré-darwiniana, que a tudo preside). Ao contrário, Bergson irá elaborar, a partir da inspeção dos fatos cognitivos e biológicos, uma hipótese metafísica que lhe permitirá explicar o advento de todas as "funções" da inteligência humana, bem como sua correspondência à ordem dos fenômenos naturais. Contudo, essa explicação só terá validade porque estará amparada num novo tipo de "experiência".

Será preciso tocar aqui, ainda que brevemente, no coração da metafísica de Bergson: na metafísica da matéria de *Matière et mémorie* e, sobretudo, na cosmologia de *L'évolution créatrice*, isto é, na hipótese da "gênese simultânea" da inteligência e da matéria, resultados simétricos de uma "interrupção" ou "inversão" do movimento original da Vida. Convém iniciar, no entanto, com uma passagem que precede tais discussões e, na verdade, as possibilita:

> Mas haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana*. [...] Nosso conhecimento das coisas já não seria então relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, mas somente a seus hábitos superficiais e adquiridos, à forma contingente que depende de nossas funções corporais e nossas necessidades inferiores. (BERGSON, 2001, p. 321).

Sem dúvida, surpreender a experiência em sua "fonte" significa apreendê-la aquém de sua conversão em experiência útil, pragmaticamente estruturada. A remoção dos hábitos cognitivos que a configuram enquanto experiência útil se justifica exatamente porque tais hábitos não correspondem à "estrutura fundamental" do espírito; são, antes, hábitos contingentes da ação, os quais floresceram na relação vital do organismo com o mundo, respondendo aos desafios circunstanciais propostos pelo ambiente. Como não reportam a uma "subjetividade transcendental", podem ser suprimidos, sem que o espírito deixe de ser o que é. Bergson propõe, portanto, o *tournant de l'expérience* como procedimento metódico que permite "iluminar" a passagem do *imediato* ao útil, ou seja, do sentido metafísico ao sentido pragmático da experiência.[53] Assim, a experiência normal do mundo – com o conhecimento por ela adquirido –corresponde a uma construção, uma adaptação do real aos interesses ativos do ser inteligente. Ela não corresponde à própria realidade, mas, antes, aos hábitos adquiridos pelo espírito humano (retenção de semelhanças, generalização, indução etc.) Acerca desse ponto, Worms declara:

> Eis, portanto, o que tornaria a metafísica *possível* e mesmo *necessária* aos olhos de Bergson: a saber, que se pode e que se deve ultrapassar um gênero de conhecimento que só é primeiro na ordem da prática ou da vida, de nossa experiência como experiência "humana" [...] (WORMS, 1997, p. 202).[54]

Uma vez instalado na experiência prática, cabe ao filósofo "inverter" sua direção natural: a utilidade. Eis o núcleo do "método" metafísico de Bergson.[55] A possibilidade de inverter a experiência, de ir do *dado* em direção ao *processo* que o engendrou, permite recuar à origem, conhecer a "causa profunda" daquilo que constitui a experiência "normal" de conhecimento. Nesse movimento, cumpre examinar se os hábitos cognitivos do ser inteligente prolongam os "hábitos" da própria Natureza, que tipo de "acordo" há entre eles. Para Bergson, sem nenhuma dúvida, os hábitos intelectuais não resultam de um "esforço positivo" do espírito humano, não traduzem um poder lógico inerente à espontaneidade de nosso pensamento. De certa maneira, eles apenas desenvolvem, num plano diferente, os "hábitos" da própria matéria, da própria Natureza. Aliás, o corpo vivo é construído pela Natureza, pelas tendências que nela se agitam. O ser inteligente, enquanto ser natural, não poderia ter outra origem senão a própria Natureza. Certamente, por Natureza, não se deve compreender aqui um conjunto ou um sistema de coisas prontas; mas um movimento vivo, um "progresso"; em uma palavra, o élan vital. Nem por isso a Natureza deixa de abrigar hábitos. Na própria Natureza, há uma tendência que a encaminha para o avesso de sua inclinação originária (criação ou invenção de novidade, "evolução criadora"), fazendo-a degenerar em repetição.

Na exposição das teses metafísicas, no quarto capítulo de *Matière et mémoire*, Bergson ensina que, metafisicamente compreendida, a "matéria" é uma "continuidade movente", uma "extensão concreta" contínua e indivisa. Ela só assume o aspecto de um conjunto de objetos estáveis e justapostos no interior da apreensão interessada e utilitária do ser vivo. Mais exatamente, ela se organiza num sistema de corpos espacialmente determinados mediante a intervenção dos hábitos do ser inteligente: "*Toda divisão da matéria*

em corpos independentes e de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial." (BERGSON, 2001, p. 332). Contudo, se o sujeito do conhecimento apreende semelhanças, generaliza, induz etc., é porque trabalha sobre um material que tende, em si mesmo, a resolver a diferença em semelhança, as qualidades individuais em qualidades marcantes, o singular em geral, a novidade em repetição. Se a matéria esconde uma "matemática imanente" é porque exprime um movimento cujo termo final é o espaço puro, o domínio da absoluta identidade, condição formal de toda atividade judicativa da inteligência.[56] Nesse sentido, a tendência natural da matéria é a repetição, cujo desenvolvimento constrói hábitos no sujeito cognoscitivo. Mais do que isso, *de direito*, a matéria é tendência à identidade, à reprodução indefinida do mesmo, ao espaço como "meio vazio e homogêneo". Com razão, Deleuze mencionou, mais de uma vez, em sua obra sobre Bergson, que a "matéria é essencialmente repetição."[57]

Percebe-se, tal como ocorreu em Hume, uma oscilação nessa teoria, à medida que duas posições diametralmente opostas podem ser destacadas das considerações bergsonianas: do ponto de vista empírico, tudo se passa como se os hábitos do ser vivo configurassem a matéria da experiência, tanto no plano da percepção quanto no do entendimento; já do ponto de vista metafísico, é exatamente o contrário o que ocorre, uma vez que é a matéria – mediante sua repetição, sua "matemática imanente", sua inclinação natural para resolver o qualitativo em quantidade –, que tende a propagar hábitos, a reproduzir operações semelhantes. Nessa perspectiva metafísica, Bergson sustenta: "O movimento ao termo do qual está a espacialidade deposita ao longo de seu trajeto a faculdade de induzir assim como a de deduzir, a intelectualidade inteira" (BERGSON, 2001, p. 679). A mencionada oscilação não parece se resolver à luz das hipóteses metafísicas tradicionais (o realismo, que deduz a inteligência a partir da matéria; o idealismo, que deduz a ordem da matéria a partir dos princípios da inteligência; ou, ainda, filosofias como a de Hume, que estabelecem entre uma coisa e outra uma "concordância misteriosa"). Para Bergson – e aqui está o componente decisivo de sua metafísica – esse impasse epistemológico e metafísico se dissolve somente com esta concepção:

> [...] nem a matéria determina a forma da inteligência, nem a inteligência impõe sua forma à matéria, nem a matéria e a inteligência foram regradas uma pela outra por não sei que harmonia preestabelecida, mas que, progressivamente, a inteligência e a matéria se adaptaram uma à outra para se deterem, enfim, em uma forma comum. *Essa adaptação seria, aliás, efetuada de modo inteiramente natural, porque* é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas. (BERGSON, 2001, p. 670).

Eis a causa oculta do hábito, metafisicamente identificada. Não se trata da ação, do interesse prático, das repetições da experiência etc. Tudo isso é resultado. Tudo isso são aspectos contingentes colhidos em uma inspeção empírica, que está longe de representar o componente fundamental. A causa do hábito é negativa, é a "inversão" que inclina materialidade e intelectualidade para o puramente espacial. Semelhante "inversão" é, efetivamente, uma "interrupção" do movimento original da Vida. A realidade que se manifesta na apreensão intelectual da matéria, isto é, a experiência convencional do mundo, não é um dado positivo. Na formulação lapidar de Worms, lê-se: "[...] a imagem sobre a qual tudo repousa é a de uma inversão de um movimento que, por sua própria finitude, é levado a se interromper *e a se voltar, de uma direção para a direção contrária.*" (WORMS, 2004, p. 177). É assim que a novidade degenera em repetição, a potência inventiva do élan vital se sedimenta em hábitos; enfim, o fluxo do real, o "movimento da diferença", na expressão de Deleuze, resolve-se em reprodução do mesmo, inclina-se para a identidade. Eis a última causa à qual se pode regredir na metafísica bergsoniana.[58] Seria o caso de justificá-la filosoficamente, e de modo mais meticuloso, sobretudo explorando a circularidade entre teoria do conhecimento e teoria da vida. Seria o caso de acompanhar, em seus pormenores, essa "gênese simultânea" da inteligência e da matéria, essa "inversão" que faz irromper a experiência do ser inteligente. Mas essa é uma outra discussão. Por ora, basta apontá-la como a "causa profunda" do hábito no bergsonismo.

NOTAS

1. Este artigo retoma um tema já explorado em minha tese de doutorado, publicada, em 2012, pela EDUFCG: *A construção do sujeito empírico*: percepção e inteligência na filosofia de Bergson, p.191-202. Contudo, o tratamento dado ao tema é, aqui, totalmente novo, embora algumas conclusões possam ser coincidentes. Este texto é, também, um resultado parcial de uma pesquisa financiada pelo MCTI/CNPQ/Universal 14/2014.

2. Cf. carta que Bergson endereça a V. Norström, *Correspondances*, p. 346-350.

3. As menções ao nome de Hume, em *Mélanges*, são igualmente episódicas, privadas de grande relevância teórica. Hume é citado, normalmente, entre outros pensadores modernos, tendo em vista o esclarecimento de questões que ultrapassam as especificidades de sua filosofia. Cf. *Mélanges*, p. 385, 441, 623, 667, 758 e 1193.

4. A propósito, Bergson era filho de mãe inglesa, pertencente a uma família judia de ascendência irlandesa. Familiarizado com o idioma inglês desde a infância, teve, precocemente, contato com a cultura e com a filosofia anglo-saxãs. Cf. Philippe Soulez e Frédéric Worms, em *Bergson*: Biographie (1997), principalmente a Première Partie, p. 13-170.

5. Menciona-se aqui a tese *De l'habitude*, de Félix Ravaisson, publicada originalmente em 1838, na esteira das concepções de Maine de Biran. Cf., também, Frédéric Worms, em *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, onde se nota que Ravaisson foi o único filósofo citado por Bergson, no tratamento desse tópico, p. 102.

6. Cf. *L'évolution créatrice*, p. 668-670; *La pensée et le mouvant*, p. 1294-1295.

7. A conhecida distinção entre "questões de fato" e "relações de ideias" encontra-se na primeira parte da seção 4 das *Investigações sobre o entendimento humano*, p. 53-61/25-32 (a paginação das referências à obra de Hume será dada duplamente: antes da barra, paginação da edição brasileira; depois da barra, paginação da edição inglesa de L. A. Selby-Bigge). Doravante, os títulos das obras de Hume, mencionadas neste artigo, serão abreviados: *Tratado da natureza humana* será referido unicamente como *Tratado*; e as *Investigações sobre o entendimento humano* será apenas *Investigações*.

8. Cf. *Matière et mémoire*, p. 296-302; *L'évolution créatrice*, p. 670-691.

9. Cf. DELEUZE, *Bergsonismo*, p. 42.

10. Acerca do critério metodológico de Hume, João Paulo Monteiro declara: "Dos empiristas, Hume conserva especialmente uma atitude metodológica: a recusa em aceitar a validade de qualquer teoria que não se submeta à prova da experiência." (MONTEIRO, 2009, p. 16).

11. Alude-se aqui a dois livros: *Hume e a epistemologia* e *Novos estudos humeanos*. Cf., também, Plínio Smith, em *O ceticismo de Hume*: "Se o apelo à força de um princípio natural para dar conta das inferências causais justifica o termo 'naturalismo', devemos dizer também que a solução proposta por Hume é naturalista. Isto é: que a solução cética de Hume – é ele quem assim a caracteriza – é também naturalista." (SMITH, 1995, p. 84-85).

12. Nesse sentido, não se pode negligenciar a importante leitura de Deleuze, que também apontará o teor metafísico de algumas formulações de Hume. Cf., particularmente, a conclusão de *Empirismo e subjetividade*, p. 139-151.

13. A propósito, a essa altura, Deleuze faz uma interessante interpretação do pensamento humeano, invertendo a prioridade do sujeito epistêmico em relação ao sujeito prático (social, moral, político). Enfatiza Deleuze: "O que é denunciada, criticada, é a ideia de que um sujeito possa ser um sujeito cognoscente. O associacionismo é pelo utilitarismo. A associação das ideias não define um sujeito cognoscente, mas, ao contrário, um conjunto de meios possíveis para um sujeito prático, cujos fins reais são todos eles de ordem passional, moral, política, econômica." (DELEUZE, 2001, p. 137.). Da mesma maneira, Bergson apontará o interesse prático presidindo a formação do

aparato cognitivo: "Ela [a evolução da vida] nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são impostas." (BERGSON, 2001, p. 489).

14. Salienta Plínio Smith: "Por outro lado, Hume jamais empregou o termo 'naturalismo' para caracterizar a sua filosofia. Foram alguns comentadores que, a partir da importância atribuída pelo filósofo aos instintos e crenças naturais e dos seus apelos à força da natureza, resolveram caracterizá-la com esse nome. No entanto, daí derivar um 'naturalismo' não é tarefa fácil, nem carente de controvérsias." (SMITH, 1995, p. 15).

15. Cf., nesse sentido, a crítica de Sartre à ambiguidade do pensamento de Bergson, em *L'imagination*, p. 41-70.

16. Monteiro refere-se sobretudo a Randall, Ayer e Popper, que veem na filosofia de Hume o mais estrito "observacionalismo", isto é, presumem que Hume só reconhece como significativas, seja no âmbito da ciência natural, seja no da ciência moral, proposições fáticas, proposições que podem ser atestadas pela observação. Cf. p. 25-26.

17. Pode-se falar em metafísica na filosofia de Hume? Na interpretação de Monteiro, sim. Para ele, há, sem dúvida, uma "metafísica naturalista" no pensamento humeano, pois ele abriga hipóteses teóricas, as quais não são derivadas da observação e afirmam a realidade de uma *Natureza* que atua através de "forças" ou "poderes" inacessíveis à razão humana, mas que, em última análise, são responsáveis pela produção do curso simétrico dos eventos e dos pensamentos. Cf. MONTEIRO, *Hume e a epistemologia*, p. 25-67; 104-105.

18. Monteiro declara: "Mas há um sentido muito relevante no qual a filosofia de Hume também não pode ser considerada um empirismo (e é de notar que ele jamais usou este termo para definir sua perspectiva epistemológica): sua recomendação metodológica de não ir além do que a experiência permite nunca significou que nossos termos só podem referir-se a dados observáveis. Nossas hipóteses teóricas podem e devem ser referidas à natureza inobservável, invisível, desde que se construam com base no observável e sejam testáveis com base neste, considerado como medida de sua plausibilidade É assim que a própria teoria epistemológica humeana, com seu conceito teórico de 'hábito', pode legitimar-se, e é assim também que podemos admitir, em Hume, uma teoria metafísica da natureza." (MONTEIRO, 2009, p. 104).

19. Cf. HUME, *Tratado*, p. 25-31/01-07.

20. Cf. LEBRUN, "Hume e a astúcia de Kant", In: *Sobre Kant*, p. 9-13.

21. Cf. HUME, *Tratado*, p. 122/93; 133/102-103; 189/156 e 203/170; *Investigações*, p. 53-61/25-32; 150 e 152/106 e 108.

22. Bento Prado Júnior, acompanhando Deleuze, recordava, no célebre artigo "Hume, Freud, Skinner: em torno de um parágrafo de G. Deleuze", que: "[...] Hume não pensa o hábito como um efeito da repetição das impressões ou das associações entre os estímulos. Pelo contrário, as associações são fruto do hábito que as precede como 'princípio da natureza humana'." (PRADO JÚNIOR, 2000, p. 44). Isso significa que é o hábito que "temporaliza" a experiência, que a subtrai do "império do presente" e a constitui propriamente como experiência humana, capaz de aprendizagem. Cf. Ibidem, p. 48-49.

23. Diz Hume: "Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa* e *efeito*. É somente por meio dessa relação que podemos ir além da evidência de nossa memória e nossos sentidos." (HUME, 2004, p. 54/26).

24. Cf. HUME, *Investigações*, p. 56/27.

25. Cf. SARTRE, *L'imaginaire*, p. 352-355.

26. Importa ressaltar que Monteiro faz uma importante distinção entre hábitos adquiridos e o Hábito enquanto instinto ou tendência da natureza humana, enquanto "sensibilidade à experiência repetida": "Mas o princípio de inferência causal a que chama 'hábito' não é empiricamente derivado __ é claro que 'os hábitos' são derivados da experiência, mas o Hábito (ou Costume) de onde derivam esses 'hábitos' é um princípio inato." (MONTEIRO, 2003, p. 120). E Deleuze assevera, nesse mesmo sentido: "O hábito de contrair hábitos: é este um princípio." (DELEUZE, 1999, p. 67).

27. Cf. DELEUZE, *Empirismo e subjetividade*, p. 13 e 143.

28. Cf. MONTEIRO, "Causalidade e seleção natural", In: *Hume e a epistemologia*, p. 107-133.

29. Nesse tópico, Monteiro declara: "[...] o saber teórico prolonga o saber comum, sem ruptura essencial, dado que a produção de conjecturas não é uma novidade introduzida pela ciência, mas um procedimento cognitivo imemorial, cuja origem se perde na longa duração da evolução das espécies." (MONTEIRO, 2009, p. 215).

30. Cf. MONTEIRO, *Hume e a epistemologia*, p. 130.

31. Segundo Peters, a *héxis* dos gregos (ou o *habitus* dos latinos) recebe também o sentido de *unitas*, particularmente nos estoicos. Ou seja, exprime um dos quatro poderes unificadores da natureza. Cf. PETERS, *Termos filosóficos gregos*, p. 105.

32. Cf. HUME, *Tratado*, seção XVI, p. 209-212/176-179; *Investigações*, seção IX, p. 147-152/104-108.

33. Vale lembrar que Plínio Smith contesta essa leitura, em sua obra *O ceticismo de Hume*: "Monteiro pretendeu ver na hipótese do hábito uma hipótese científica sobre um princípio causal real, distinguindo-a de uma hipótese analógica (empírica) sobre observáveis. Para ele, a causa e o efeito da conjunção constante têm que ser observáveis na experiência, mas 'o hábito é um inobservável'. Entendemos, ao contrário, que, uma vez que o termo 'observável' só se aplica costumeiramente a entidades e o 'hábito' é um princípio e não uma entidade, o problema da observabilidade do hábito não se coloca na interpretação de Hume." (SMITH, 1995, p. 212-213).

34. Verificar, particularmente, as noções metafísicas de "sabedoria da natureza" e "finalidade", expostas, respectivamente, por Monteiro e Deleuze. Cf. MONTEIRO, *Hume e a epistemologia*, p. 127-130; DELEUZE, *Empirismo e subjetividade*, p. 139-151.

35. É bem verdade que Monteiro trai essa sua sentença, ao apontar a "sabedoria da natureza" como a causa do hábito, a causa da causa. Porém, desenvolve uma interpretação darwinista da metafísica latente que figura na epistemologia de Hume: "A harmonia que Hume identifica entre conhecimento e natureza é realmente 'preestabelecida', mas não em um sentido leibniziano. É preestabelecida somente na medida em que as formas e os seres que sobreviveram ao princípio de destruição original são apenas os adaptados e porque o instinto chamado hábito é um instrumento viável de adaptação ao ambiente que nossa espécie partilha com as outras espécies animais. Os animais e os homens só podem sobreviver se forem capazes de predizer as regularidades naturais; e é por isso que da natureza de cada espécie faz parte um princípio que torna possíveis essas predições." (MONTEIRO, 2009, p. 128). Cf., também, o próprio texto humeano, sua suspensão do juízo em relação à causa do hábito, na seção V das *Investigações*, p.74-75/43.

36. Cf. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 1278.

37. Conforme demonstra Bento Prado Júnior, em *Presença e campo transcendental*, "[...] a filosofia de Bergson opera uma reidentificação entre sensibilidade e entendimento, fazendo com que a estética, desdobrando-se, passe a exercer as funções da analítica." (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 90).

38. Nesse sentido, Kant, na Introdução da *Crítica da razão pura*, afirma: "Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento* [...]" (KANT, 2001, p. 56).

39. O transcendental, em Bergson, não é o sujeito, não há uma subjetividade transcendental. O transcendental precede a subjetividade e a objetividade, encerrando as condições para a emersão de ambas. Cf. PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*, particularmente, o terceiro e quarto capítulos.

40. Cf. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 996-997; *La pensée et le mouvant*, p. 1296 e, também, *Matière et memoire*, p. 286, passagem na qual Bergson chama de *instinct* a abertura do espaço, forma geral da cognição humana.

41. A relevante função do hábito, no plano da memória-motora, será inteiramente desconsiderada aqui, uma vez que desviaria o foco do tema central do presente artigo. Cf., a esse respeito, o segundo capítulo de *Matière et mémoire*, p. 223-275.

42. Cf. PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*, p. 35.

43. Cumpre lembrar que a ideia geral é tematizada por Bergson em pelo menos dois momentos: no terceiro capítulo de *Matière et mémoire*, p. 296-302; e na segunda Introdução ao *La pensée et le mouvant*, p. 1294-1303. A presente análise retoma, fundamentalmente, os argumentos desses dois textos.

44. Cf. BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 299.

45. Cf. BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 183-218.

46. Nesse tópico, uma das passagens mais emblemáticas do texto bergsoniano encontra-se em *La pensée et le mouvant*: "[...] a inteligência contraiu hábitos necessários à vida prática: esses hábitos, transportados para o domínio da especulação, põem-nos em presença de uma realidade deformada ou reformada, em todo caso arranjada; mas o arranjo não se impõe a nós inelutavelmente; ele vem de nós; o que nós fizemos, podemos desfazer; e entramos então em contato direto com a realidade." (BERGSON, 2001, p. 1270).

47. Cf. DELEUZE, *Diferença e repetição*, capítulo II e *Bergsonismo*, capítulo III.

48. Notem bem! Bergson diz *"choses"* e "êtres". Nessa direção, vale a pena mencionar aqui, como complemento, esta passagem de *Matière et mémoire*, no mínimo curiosa: "Porque o ácido clorídrico age sempre da mesma maneira sobre o carbonato de cálcio – quer seja o mármore ou o cré –, dir-se-á que o ácido distingue entre as espécies os traços característicos de um gênero? Ora, não há diferença essencial entre a operação pela qual esse ácido extrai do sal sua base e o ato da planta que extrai invariavelmente dos solos mais diversos os mesmos elementos que devem lhe servir de alimento. [...] imagine uma consciência rudimentar, como pode ser a de uma ameba, agitando-se numa gota d'água: o animálculo sentirá a semelhança, e não a diferença, das diversas substâncias orgânicas que é capaz de assimilar." (BERGSON, 2001, p. 299-300).

49. Cf. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 676-679.

50. É notável que Bergson não faz aqui distinção entre inferência indutiva e inferência causal, pensando-as num mesmo plano. Entretanto, cumpre afirmar, como bem observou Monteiro a propósito da teoria de Hume, que nem toda indução é causal. É possível induzir simplesmente extraindo um saber geral de saberes particulares. Essa é, aliás, a operação básica que caracteriza o que normalmente se chama de indução. A proposição "Todos os corvos são pretos" resulta de uma inferência indutiva enumerativa que nada tem em comum com a causalidade. Por outro lado, toda inferência causal é indutiva. A proposição "Todo fogo produz calor" é indutiva e causalmente inferida. A confusão da inferência indutiva com a inferência causal é discutida por Monteiro em *Hume e a epistemologia*, p. 27 e *Novos estudos humeanos*, p.101-124. Tal confusão provocou aquilo que Lebrun chamou de "tocante lenda universitária", a que propagou a ideia segundo a qual a paternidade do "problema da indução" deve ser atribuída a Hume, de tal modo que o pensador escocês seria uma espécie de "Doutor Fantástico da *epistéme*". Cf. LEBRUN, 2001, "Hume e a astúcia de Kant", p. 13.

51. Cf. BERGSON, *Essai*, p. 65.

52. Ibidem, p. 65.

53. Frédéric Worms, em *Bergson ou les deux sens de la vie*, explora por todo o livro esse tema fundamental.

54. Nesse mesmo sentido, Deleuze observara: "Abrir-nos ao inumano e ao sobre-humano (*durações* inferiores ou superiores a nossa...), ultrapassar a condição humana, é este o sentido da filosofia, já que nossa condição nos condena a viver entre os mistos mal analisados e a sermos, nós próprios, um misto mal analisado." (DELEUZE, 1999, p. 19).

55. A esse respeito, cf. DELEUZE, *Bergsonismo*, primeiro capítulo, p. 07-26.

56. Cf., a esse respeito, o *Essai*, p. 51-62; e PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*, p. 88-104.

57. Deleuze mencionou, mais de uma vez, em seu livro sobre Bergson, que a "matéria é essencialmente repetição". Cf. DELEUZE, *Bergsonismo*, p.74 e, também, nos apêndices, "A concepção da diferença em Bergson", p. 115-117. Contudo, em *Diferença e repetição*, tenta desarticular, sem se referir diretamente a Bergson, as conexões entre semelhança, generalidade e repetição, as quais fundam, na perspectiva assumida aqui, a teoria bergsoniana do hábito. Cf. DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 19-54.

58. Uma inconsistência se depreende dessas análises, pois, na seção anterior, sustentou-se que o hábito é vital e que a vida é memória, contração. Aqui, tudo é subvertido: o hábito passa a ser resultado do relaxamento do vital, de seu enfraquecimento, de sua "inversão". Julga-se que esse impasse não se resolve em Bergson. Talvez, somente com Deleuze, em *Diferença e repetição*, as dificuldades possam ser dirimidas: com a ideia do hábito como "síntese passiva" do presente, a qual implica a "síntese ativa" da memória. Cf., DELEUZE, *Diferença e repetição*, capítulo II, p. 112-186.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. 1972. *Mélanges*. Paris: PUF.

_____. 2001. Œuvres (Édition du centenaire). Paris: PUF.

_____. 2002. *Correspondances*. Paris: PUF.

DELEUZE, Gilles. 1999. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

_____. 2001. *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de António Ramos Rosa. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

HUME, David. 1957. *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*. (Editor: L. A. Selby-Bigge). Oxford: Clarendon Press.

_____. 1958. *A treatise of human nature*. (Editor: L. A. Selby-Bigge). Oxford: Clarendon Press.

_____. 2001. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

_____. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP.

KANT, Immanuel. 2001. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LEBRUN, Gérard. 2001. *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar de Almeida Morais et al. São Paulo: Iluminuras.

MONTEIRO, João Paulo. 2003. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso.

_____. 2009. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP.

PETERS, F. E. 1983. *Termos filosóficos gregos*: *um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PRADO JÚNIOR, Bento. 1989. *Presença e campo transcendental*: *consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP.

_____. 2000. Hume, Freud, Skinner: em torno de um parágrafo de G. Deleuze. In: _____, *Alguns ensaios*: *filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra.

RAVAISSON, Félix. 1838. *De l'habitude*. Paris: Imprimerie H. Fournier et G.

RODRIGUES, Paulo César. 2012. *A construção do sujeito empírico*: percepção e inteligência na filosofia de Bergson. Campina Grande/PB: EDUFCG.

SARTRE, Jean-Paul. 1956. *L'imagination*. Paris: PUF.

_____. 2005. *L'imaginaire:* psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard.

SMITH, Plínio Junqueira. 1995. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola.

SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. 2002. *Bergson*: *biographie*. Paris: PUF/Quadrige.

WORMS, Frédéric. 1997. *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*. Paris: PUF.

_____. 2004. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF/Quadrige.