



O problema do círculo vicioso da inteligência perante a vida em *A evolução criadora* de Bergson

The problem of the vicious circle of intelligence in the face of life in Bergson's Creative Evolution

Fernando Machado

 [0000-0003-1459-7664](https://orcid.org/0000-0003-1459-7664)

f.silva.machado.fm@gmail.com

UFG – Universidade Federal de Goiás, GO, Brasil.

Resumo

Nosso objetivo será: postular a favor da existência de uma *suprainteligência* capaz de romper o círculo vicioso da inteligência empírica, de acordo com o pensamento bergsoniano. Com a ajuda da intuição, ela estaria apta a superar a si mesma por meio de um salto de linguagem. Se admitirmos que é a ação de uma inteligência superior que rompe o seu próprio círculo como pressuposto teórico, demonstraremos que uma mudança imprescindível da atitude do homem frente à linguagem, o conhecimento e a vida se efetivarão ao suplantando esse problema, se tratando do mote puramente antropológico de *A evolução Criadora*. Argumentaremos, por fim, que a superação do círculo vicioso da inteligência prática, conforme Bergson, tem como meta substituir e reconfigurar o *hábito* especulativo que a caracteriza, adotando um uso radical da linguagem, capaz de se conectar com a totalidade da experiência vital por meio do uso das metáforas e das imagens.

Palavras-chave: Bergson; *A evolução criadora*, círculo vicioso da inteligência; *suprainteligência*; metáfora/imagem.

Como citar

MACHADO, Fernando. O problema do círculo vicioso da inteligência perante a vida em *A evolução criadora* de Bergson. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 1, p. e15149868, 2026. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v15i1.49868> Disponível em : <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/49868> . Acesso em: 23 abr. 2026.

Abstract

Our objective will be to postulate in favor of the existence of a superintelligence capable of breaking the vicious circle of empirical intelligence, according to Bergsonian thought. With the help of intuition, it would be able to surpass itself through a linguistic leap. If we accept that it is the action of a superior intelligence that breaks its own circle, we will demonstrate that an essential change in human attitudes toward language, knowledge, and life will occur by overcoming this problem, which is the purely anthropological theme of Creative Evolution. Finally, we will argue that overcoming the vicious circle of practical intelligence, according to Bergson, aims to replace and reconfigure the speculative habit that characterizes it, adopting a radical use of language that connects with the totality of vital experience through the use of metaphors and images.

Keywords: Bergson; *Creative evolution*; *vicious circle of intelligence*; *superintelligence*; *metaphor/image*.

Recebido: 20/03/2026

Received: 20/03/2026

Aprovado: 30/03/2026

Approved: 30/03/2026

Publicado: 23/04/2026

Published: 23/04/2026



Introdução

Por ocasião do centenário do nascimento de Bergson, Jankélévitch, um dos seus mais notáveis discípulos, concedeu uma entrevista a *F. Reiss* da revista *Arts-Spectacles* (1959) – a única a ser publicada na coletânea em português *Primeiras e últimas páginas* –, na qual destacou um aspecto fundamental sobre o legado filosófico de Bergson: “Em primeiro lugar, a temporalidade é a ideia eminentemente contemporânea, continua a ser a grande descoberta de Bergson. [...] O homem é um tempo de duas patas que vai e vem, é um devir ambulante” (Jankélévitch, 1995, p. 99).

Em outro escrito, chamado *Bergsonismo*, Deleuze (1999a, p. 75) também menciona a inovação do pensamento de Bergson, seguindo a linha do que Jankélévitch destacara anteriormente. Ele observa que: em *A evolução criadora*, o tempo é “o impulso vital como movimento da diferença”, prolongado “por dissociação e desdobramento” intensivos. Muito embora a leitura deleuziana seja, um tanto quanto autoral, um dos principais intérpretes da filosofia de Bergson atualmente, Worms (2018, p. 191), seguirá essa mesma linha interpretativa quando tematiza a respeito da atualidade da filosofia de Bergson.

Assim como Jankélévitch e Deleuze, Worms argumenta que o impulso vital mencionado pelo segundo, a despeito da perspectiva bergsoniana, se desenvolve por meio de “*superação e gênese*”. Este é, propriamente, o movimento da diferença (ou diferenciação) vital.

Todas essas “novidades”, extraídas de breves trechos analisados pelos intérpretes de Bergson, apontam para o legado pensamento bergsoniano e, de fato, marcam justamente a “força interna explosiva” da vida, que, segundo Deleuze (1999a, p. 75), não pode ser capturada por signos do real, mas apenas em sua temporalidade essencial, a saber: pela continuidade da duração como sendo algo da ordem da continuidade do próprio homem (Deleuze, 1999a, p. 75).

Destarte, ali onde se vê fórmulas determinadas da linguagem cristalizada pela inteligência (voltada para a matéria homogênea), Bergson enxerga a “descontinuidade ao infinito” e “qualidades específicas” dos entes ordenados, divididos em linhas divergentes que “avança em séries ramosas ou ramificadas” (Deleuze, 1999a, p. 76). A natureza, que se desvela por meio de ciclos reprodutivos ou produtivos de gêneses e superações, como argumenta ainda o autor, impõe mudanças qualitativas ao transitar de uma forma orgânica e/ou inorgânica para outra dentro da matéria.

As espécies, por sua vez, segundo Bergson, em *A evolução criadora*, evoluíram a partir de processos de repetição e diferença que, sob a perspectiva estética de toda a (re)criação natural, nos permite traçar a seguinte paralelo: o ser vivo é essencialmente uma forma de transformação transitória, semelhante à transposição de uma tonalidade a outra, “ou modulação, como a música” (Jankélévitch, 1995, p. 99).¹

Consequentemente, para além da metáfora musical que tanto interessou Bergson em meio à suas reflexões em torno do impressionismo de Debussy, a vida vai se distendendo sobre a matéria, vai esculpindo experiências no real e, em detrimento disto, vai *fazendo-se* (se nos é permitido o uso da expressão presente num dos mais belos textos de Merleau-Ponty a respeito de Bergson) no “vai e vem” do tempo (Jankélévitch, 1995, p. 99).

Agora, o modo como a filosofia de Bergson se insere diante da tradição filosófica e como ressoam tais “novidades” de seu pensamento é central. Não podemos deixar escapar a contenda que o próprio Bergson armou *contra* Kant. Leopoldo e Silva, um dos mais proeminentes pesquisadores do pensamento bergsoniano no Brasil, posto em seu famoso livro *Bergson: intuição e discurso filosófico*, chama a atenção para a postura arbitrária da razão teórica que ambos os filósofos de antemão chocam-se contra, mesmo que cada um ao seu modo. É amplamente reconhecido que as críticas ao idealismo alemão se focaram predominantemente em definir os limites do entendimento especulativo. Para Bergson, as definições oferecidas pela filosofia de Kant não são satisfatórias, e a discussão sobre as fronteiras do conhecimento teórico se torna uma questão central ao se analisar os fenômenos da vida e a maneira como a habilidade de conhecer se desenvolve nas diversas formas de vida dos seres em geral, especialmente ao considerar o estado de suas evoluções ao longo do tempo. A publicação *A evolução criadora*, lançada por Bergson em 1907, faz uma distinção nítida entre o impulso vital e a razão humana se comparadas diante do quadro evolutivo das espécies, mostrando um afastamento entre a linguagem e a realidade. Isso pode ser visto como um tipo de desvio da experiência concreta. Além disso, no pensamento bergsoniano, a consciência e um certo psicologismo balizam sua reflexão sobre a inteligência em relação à vida, tema este pouco explorado pelo próprio Kant na esteira de um vitalismo filosófico, marca de sua filosofia.

¹ Neste mesmo sentido, Merleau-Ponty (1991, p. 204) subscreve a analogia musical de Jankélévitch: “Há seres, estruturas, como a melodia (Bergson diz: organização), que não mais são que uma maneira de durar”.

De acordo com Bergson (1974, p. 20), a inteligência pragmática é incapaz de penetrar no “interior do objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível”. Essa *função* incisiva é, em verdade, associada à intuição, sob a forma de método filosófico, a qual se fundamenta na capacidade entreaberta que o homem tem de simpatizar com a realidade, conforme observado dantes na *Introdução à Metafísica* (1903).²

Há, pois, uma dupla *tensão* a estabelecer, *fora de nós*, entre os resultados parciais da vida e a totalidade de sua evolução ou de sua ação; *em nós*, entre o conhecimento ou a inteligência humana, específica, genérica, e a totalidade de nosso espírito ou de nossa vida. É essa dupla tensão, no coração da qual se situa uma dupla crítica de nosso conhecimento, que pode permitir um acordo intuitivo (e não somente uma vaga analogia) entre nosso conhecimento e seu objeto, entre a totalidade de nossa vida, no que ela tem aliás de mais individual, e a totalidade da vida, no que ela tem também de mais singular (Worms, 2010, p. 188).

Não é surpreendente que, ao discutir a intuição, Bergson a associe a uma forma de interação filosófica cuja finalidade é unir saberes considerados opostos pela tradição moderna. A metafísica intuitiva (ancorada na experiência concreta) é a única capaz de ir até o limiar do método da ciência cessa. É pelo refinamento do método intuitivo que Bergson revela “o truque intelectual, o paralogismo da inteligência” frente à vida (Jánkélévitch, p. 33). Quer dizer, o momento “em que seu idealismo se torna contraditório” (Jánkélévitch, p. 33).³ Para que a superação desse “truque” seja eficaz, isto é, para romper o círculo vicioso da inteligência, é imprescindível desatar problemas de dois tipos: os mistos mal analisados (separando problemas reais de falsos problemas) e notar onde há ali, na linguagem, uma diferença de natureza, em que a atitude especulativa consegue ver apenas diferenças de graus, em contrapartida às articulações do real.⁴ Iremos nos concentrar neste último aspecto, pois

² Ensaio publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale* e lançado em português na edição *Os pensadores*.

³ Paralogismo é o nome dado a um tipo de argumento que, embora tenha uma forte conotação lógica, é considerado equivocado quando analisado mais de perto. Isto é, ele assume que a matéria pode ser plenamente compreendida através do entendimento prático, da análise e teoria da correspondência. A saída da inteligência especulativa seria justificar a realidade simbolizando-a, ou seja, promovendo demarcações espaciais de sua essência. A esse respeito, Bergson (1974, p. 23) afirma: “[...] persuadir-nos-emos sem dificuldade que justapondo conceitos a conceitos recomporemos a totalidade do objeto com suas partes, e obteremos dele, por assim dizer, um equivalente intelectual. [...] Aí está precisamente a ilusão. Aí está também o perigo”. Eis o silogismo tautológico (paralogismo) da inteligência, em nossos termos: (a) A operação de compreensão pressupõe a capacidade de determinar a realidade através do discurso e operadores lógicos (abstrato e representacional); (b) Para fazer isso, ela seleciona um objeto e aplica a ele sua linguagem cristalizada para descrever seu modo de expressão na realidade por meio de suas propriedades e, por fim, (c) porquanto, o objeto investigado lhe escapa em sua totalidade, pois a matéria, como obstáculo efetivo da vida e, conseqüentemente, ao homem, acaba por ser reduzida a elementos já conhecidos e repletos de vícios de linguagem, uma vez que a totalidade da experiência vital é inexprimível em palavras. Isto é, a vida escapa ao conceito dado em sua acepção cinematográfica e espacial. Em vez disso, a experiência faz parte da trama movente da duração em primeira ordem.

⁴ Para ver a discussão a este respeito, cf. DELEUZE, G. *O bergsonismo*. São Paulo: Editora 74, 1999, p. 11-22.

acreditamos que é nele que reside o principal conflito entre inteligência e vida, capaz de criar barreiras ao seu progresso, segundo o bergsonismo.

A faculdade especulativa da inteligência opera o real como “bois de canga”, dirá Bergson (2005, p. 209), ao tentar transitar por terrenos irregulares da experiência com grandes fardos. Contudo, sem a determinação necessária para percorrê-lo em sua totalidade, a inteligência recorre a caminhos alternativos, isto é, ela pega atalhos. Assim, a trilha da inteligência “justapõe conceitos a conceitos”, imaginando “recompor a totalidade do objeto com suas partes” através do uso pragmático dos significantes (Bergson, 1974, p. 24). Por fim, o dilema do círculo vicioso da inteligência se apresenta de modo característico. Dadas as limitações do intelecto prático, que apreende a realidade mediante hábitos utilitários, é possível ao intelecto transcender-se? Ou transitar entre a ação livre e a representação por conceitos será possível, via inteligência – “entre a percepção e a nomeação das coisas” –, no passo que a linguagem lógica constitui seu maior vício? (Leopoldo e Silva, 1994, p. 9).

Bergson (2005, p. 209-210) desenvolve essa problemática a partir de uma virada cartesiana, diríamos:

Mas esse método [racional] tem contra si os hábitos os mais inveterados do espírito. Ele sugere imediatamente a ideia de um círculo vicioso. Em vão, nos será dito, vocês pretendem ir mais longe que a inteligência: como poderiam fazê-lo, a não ser com a própria inteligência? Tudo que há de luminoso em nossa consciência é inteligência. Somos interiores a nosso pensamento, não sairemos dele. Digam, se quiserem, que a inteligência é capaz de progresso, que terá cada vez mais clareza em um número cada vez maior de coisas. Mas não falem em engendrará-la, pois é ainda com a inteligência de vocês que vocês fariam sua gênese.

Espera-se evocar uma espontaneidade natural do conhecimento e um tipo outro de expressão linguística que seja extraordinária, diferenciada e totalizante, capaz de abranger os fenômenos vitais à luz das experiências concretas vivenciadas. Tal movimento de inteligência não pode ser apreendido de fora, “mas sim de dentro, nele mesmo, em si”, simpaticamente, destaca o pensador (Bergson, 1974, p. 19). Para tanto, afirma Bergson: “É preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora de sua casa” (Bergson, 2005, p. 210).

No início de nosso raciocínio, mencionamos alguns pontos de vista de intérpretes de Bergson que percebiam um aspecto inovador em sua filosofia, a qual investiga a criatividade da vida e a noção de duração. Contudo, existe um aspecto ainda mais revolucionário nessa filosofia, que busca demonstrar como a inteligência pode avançar com a ajuda da metafísica e da

intuição como métodos, libertando a própria vida do círculo vicioso que constitui a inteligência ao arrastá-la para “fora de sua casa” (Bergson, 2005, p. 210). Uma vez que explorar a forma aberta da linguagem, como meio de conhecimento (vide o papel central das metáforas para a filosofia bergsoniana), desoneraria o espírito racional de seu jugo e liberaria a inteligência e o pensamento de sua penosa tarefa de “bois de canga” (Bergson, 2005, p. 209). Assim, semelhante ao trabalho artístico e poético do artista, a abordagem especulativa do entendimento teórico se mostraria muito mais produtiva do que apenas reprodutiva (imitativa) através de conceitos, essa é nossa hipótese primária de leitura. Como afirma ainda Bergson (2005, p. 209), a inteligência está “banhada no líquido benfazejo” de sua gênese e, por causa disso, reúne condições para “trabalhar”, mas também para “viver”; incessantemente, ela “aspira a algo do oceano da vida que estamos imersos”.

Sendo assim, nosso objetivo será postular a favor da existência de uma *suprainteligência*⁵ capaz de romper o círculo vicioso da inteligência empírica, de acordo com o pensamento bergsoniano. Com a ajuda da intuição, ela superaria a si mesma por meio de um salto de linguagem.

Para Bergson (2005, p. 209), tal prática:

Consistira em uma troca de impressões que, corrigindo-se entre si e superpondo-se umas às outras, acabarão por dilatar em nós a humanidade e por conseguir que esta se transcenda a si mesma. [...] É da essência do raciocínio encerrar-nos no círculo do dado. Mas a ação rompe o círculo.

Se é a “ação” que “rompe o círculo” da inteligência, podemos inferir que uma mudança indispensável da atitude do homem frente à linguagem, algo de uma ordem ética e envolve a própria ação ante a vida, é imperativa, tornando assim conhecimento e vida o mote teórico puramente antropológico em *A evolução Criadora*. Argumentaremos que a superação do círculo vicioso da inteligência prática, conforme Bergson, tem como objetivo substituir e reconfigurar o *hábito* especulativo que a caracteriza, adotando um uso radical da linguagem que se conecta com a totalidade da experiência vital, a qual, no ser humano, reclama a concretude. Mas para tanto, a *práxis* humana necessita de uma espécie de *suprainteligência* ordenadora de nossas análises que deverão nos direcionar dos conceitos às coisas, às experiências, e não o contrário. Assim, promover essa nova *visão* do mundo, em verdade,

⁵ Retiramos este conceito de Worms, em cuja obra a *suprainteligência* parece indicar uma nova maneira de conhecimento que articula metafísica e ciência, sendo capaz de reconstituir a totalidade dos objetos com o suporte das imagens.

ainda segundo o autor em *A evolução criadora*, significa, antes de tudo, ensejar a possibilidade de recorrer às figuras de linguagem como, por exemplo, a metáfora, ou mesmo a uma imagética das imagens materiais, para concretizar a vida de dentro para fora, isto é, a partir de um regime de retomada de orientação de nossos hábitos, a saber, arrastar a inteligência para “fora de sua casa” (Bergson, 2005, p. 210).

Nossa análise é fundamentada nos capítulos 2 e 3 de *A evolução criadora*, e inclui a avaliação de comentadores secundários que, em sua maioria, investigaram os conceitos principais da filosofia de Bergson contidos na obra mencionada. A forma de abordar os tópicos em questão é a seguinte: I. a ciência, a metafísica e o método filosófica de Bergson; II. Problema da verdade especulativa, *evolucionismo verdadeiro* e *antropocentrismo superior*; III. proposta de superação do círculo vicioso da inteligência/instinto e inteligência em *A evolução criadora*; Inteligência pragmática *vs* *suprainteligência* e o problema da linguagem; *intelecção* e *reflexão* como operadores intuitivos da *suprainteligência*.

1. Ciência, metafísica e o método bergsoniano

No final do segundo capítulo de *A evolução criadora*, Bergson (2005, p. 201) escreve que o “espetáculo da evolução da vida sugere-nos que uma certa concepção do conhecimento e também uma certa metafísica se implicam reciprocamente”. Essa citação sugere que a materialidade da existência, enquanto um dilema metafísico na sua obra, reaviva a questão epistemológica da verdade e do saber. Pensando nisto, abrimos a discussão desse tópico perguntando a respeito dessa concepção que une conhecimento e metafísica em sua obra.

De acordo com Leopoldo e Silva (1994, p. 29), a “preocupação bergsoniana com o método filosófico passa certamente pelo questionamento das relações entre as condições metódicas de conhecimento”. Quando consideramos as formas de conhecimento oferecidas pela ciência e pela metafísica, é possível afirmar que, para Bergson, existem pelo menos duas atitudes para se “conhecer uma coisa”: a primeira delas acarreta que “a rodeemos” por meio da inteligência, enquanto a segundo supõe que “entremos nela” através da intuição. Sobre esse mesmo ponto, afirma Ansell-Pearson (2018, p. 92): “se a inteligência está carregada de matéria e o instinto de vida, devemos espremer ambos e extrair deles a dupla essência, a metafísica é, portanto, dependente da teoria do conhecimento”.

Assim, ao considerar a questão da inteligência conforme a perspectiva de Bergson, podemos iniciar nossa investigação com a seguinte indagação: seria possível abrir mão dos símbolos

gerados por uma inteligência especulativa e ainda assim conseguir acessar a realidade, uma vez que teria rejeitado qualquer forma de interpretação em favor do que é genuíno, isto é, da essencialidade metafísica do fenômeno? O que significaria, em verdade, abandonar a uma atitude artificial em detrimento de uma atitude natural de conhecimento de antemão. Começemos por analisar uma das afirmações-chave em *A evolução criadora* a respeito do conhecimento e da experiência.

Bergson sustenta que a consciência cingida em inteligência é intuição (devido à necessidade que tem de aplicar-se à matéria). Tanto a intuição quanto a inteligência são formas da consciência dilatada sobre a matéria orgânica. Enquanto uma distende, a outra se comprime. De acordo com o pensador, essa consciência ampla busca atribuir dois significados à vida, um interno e outro externo, – não apenas no ser humano, mas em todas as formas disseminadas de vida. Porém, no caso deste ente privilegiado entre outros entes, que é o homem, e suas filosofias, coordenadas pelo método intuitivo bergsoniano, tem por meta em reverter a marcha habitual da inteligência, isto é, ambiciona um retorno às coisas mesmas. Suplantando, assim, a atitude arbitrária do conhecimento especulativo dantes localizada em toda vivência ativa do homem. Isto significa que a atitude natural do pensamento que “pretenda dispensar os símbolos” não deixa de ser científica, por se prestar a ser, tanto mais metafísica e, por isso, clara e distinta, mas antes a comporta (Bergson, 1974, p. 21).

Na raiz desta atitude está a recusa da oscilação do significado e da mobilidade dos signos. Mas estas duas recusas podem ser vistas como subsidiárias da adoção dos critérios de objetividade da inteligência. Isto significa que o discurso filosófico se constitui no interior da esfera da atividade, a mesma que já englobava os discursos do senso comum e da ciência (Leopoldo e Silva, 1994, p. 13).

A realidade não apenas se tornaria acolhedora da vida, mas também para o próprio processo de pensar. Segundo Bergson, a simpatia que envolve redescobrir a essência das coisas e perceber seu aspecto mais genuíno de uma experiência autêntica do lado de fora a partir da pergunta pelo *eu que dura*. Se a partir de Kant, ocorreu uma distinção entre o conhecimento considerado especulativo ou teórico e as preocupações metafísicas, estabelecendo diferentes áreas de saber, para Bergson, a metafísica perdeu relevância e sua função quando, para a ciência *contemporânea*, relega-se a um espaço periférico delimitado por conhecimentos especializados. Bergson opõe-se a essa tendência tradicional de pensamento que tende a reduzir uma forma de conhecimento em favor da outra, substituindo o conhecimento mais complexo em favor de uma compreensão mais *simplista*, com efeito, o que podemos saber pelo tempo em detrimento do que podemos descrever pelo espaço. A partir dessa

consideração, o bergsonismo tentou aproximar as fronteiras entre ciência e filosofia a partir de um método que “respeitasse a questão na sua singularidade sem que ela seja situada e pensada num contexto – instituído *a priori* – de certa classe de conhecimento possíveis” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 30). A *práxis* científica poderia ser ampliada, enquanto a metafísica continuaria ligando-a à realidade por meio de uma atenção contínua à vida que dura, mantendo-se, assim, alinhada, sem desvios, através da duração e a intuição do eu que duro ao próprio entendimento.

Porém, existe um obstáculo fundamental nessa busca de generalização do conhecimento, a saber, o círculo vicioso da inteligência. Daí, a centralidade de tal problemática em *A evolução criadora* e da necessidade de se estabelecer uma ruptura epistemológica em favor da vida que dura, assim, a própria inteligência poderia romper com a forma míope de enxergá-la a partir da ótica da matéria.

A questão da correspondência entre o conhecimento objetivo e a veracidade do método leva Bergson a reconsiderar a interação entre sujeito e objeto na tradição filosófica moderna, bem como a forma como essa interação é experimentada por meio da teoria do conhecimento convencional. Conforme destaca Leopoldo e Silva (1994, p. 33), desde Aristóteles, “se concebe a busca e o encontro da verdade como processo do intelecto”, como o lugar dos inteligíveis. Validamente, a “reforma violenta e radical de nossos hábitos”, tal qual fala-nos Bergson, clama por uma mudança fundamental no método filosófico, cuja crescente consciência da necessidade de uma interiorização do ser humano e a atenção sutil à transformação da matéria, bem como sua ressonância na experiência concreta, são decisivos lances do espírito, logo, de caráter intuitivo (Deleuze, 1959, p. 126).

Tanto a capacidade instintiva quanto a racionalidade, em sua forma biológica, em *A evolução criadora*, “abrem um campo de possibilidade para um outro tipo de conhecimento distinto do intelectual [...]” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 35). Este ponto estabelece a conexão entre a análise do método filosófico, a metafísica e a ciência dentro do bergsonismo, e seus postulados sobre a teoria do conhecimento, que se baseiam na capacidade de ultrapassar a inteligência prática ao quebrar seu ciclo repetitivo por meio da intuição. De acordo com Worms (2000, p. 34), será essa perturbação, que Bergson causou no pensamento filosófico, irreversível e representa uma verdadeira mudança nos pressupostos das teorias do conhecimento de origem idealista. Essa percepção parece ser uma conclusão preliminar que alcançamos, e examinaremos como: “o principal desafio da noção bergsoniana de inteligência é naturalizar a teoria do conhecimento”.

2. Problema da verdade teórica, *evolucionismo verdadeiro e antropocentrismo superior*. Bergson e Nietzsche

Conforme Bergson (1974, p. 19), as ciências da vida, com o auxílio da inteligência distintiva do homem, proporcionarão, tanto quanto possível, embora de maneira limitada, “uma análise real do objeto, uma tradução”. A questão da verdade se apresenta como um aspecto secundário em relação à subjetividade inerente ao intelecto especulativo, mesmo no bergsonismo, mas não somente nele. Apesar da importância da experiência concreta, existe uma faceta que transcende a própria natureza do entendimento em sua filosofia, deslizando para dentro da realidade por um movimento de ocultação e revelação que é arbitrário.

A rejeição de Bergson a essa maneira de alinhar o entendimento teórico com uma verdade objetiva leva, portanto, a uma afinidade entre suas ideias e as reflexões de Nietzsche sobre este tema.⁶ A análise do conhecimento feita pelo pensador alemão destaca precisamente esse aspecto controverso da verdade, supostamente capaz de mobilizar e fixar essências *a priori*.

Em *Além do bem e do mal* esta crítica é apresentada a partir do problema do “*instinto de conhecimento/instinto de verdade*” (Machado, 1999, p. 35). Segundo Nietzsche, Sócrates, como aquele que naturalizou o “instinto de conhecimento”, e que o transpôs em “amor à verdade” dos filósofos, acaba por condenar não apenas a própria filosofia ao dogmatismo sectarista da tradição de pensamento, como prescreve, a um só tempo, a “vontade de verdade” (JGB/BM, *Prólogo*).⁷ Isto é, uma gramática axiomática dos valores, cujo conceito de verdade se compromete a segmentar as essências não restritas ao texto do *homo natura*: “endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza [...]”.

Nietzsche inquirir, sem chegar a afirmar nada de conclusivo, utilizando reticências que confirmam tal incerteza: “Porque o conhecimento afinal?”. E nos perguntarão isso. E nós, premidos desse modo, nós, que já nos fizemos mil vezes essa mesma pergunta, jamais

⁶ De acordo com Machado (1999, p. 51), a “novidade e a importância do projeto nietzschiano em todas as fases de sua realização é a crítica, não dos maus usos do conhecimento, mas do próprio ideal de verdade; é a questão, não da verdade ou falsidade de um conhecimento, mas do valor que se atribui à verdade, ou da verdade como valor superior; é a negação da prevalência da verdade sobre a falsidade”.

⁷ No que diz respeito às edições e às siglas referenciadas, seguimos a convenção de citação das obras de Nietzsche conforme a proposta editorial de Colli/Montinari das *Obras Completas* do filósofo. Deve ser considerado o caráter de sua especificidade, a saber: sigla da obra [vírgula] *nome da seção* (se houver) [espaço] número do aforismo. Siglas em português acompanham as siglas dos títulos das obras de Nietzsche em alemão, visando facilitar a leitura dos estudiosos não muito familiarizados com os textos na língua original.

encontraremos resposta melhor que...” (JGB/BM, *Nossas virtudes*, 230). Em último caso, o pensador alemão fala-nos da invenção *verdade do homem*, registro em que a verdade varia conforme a conveniência que lhe é própria e em torno das manobras fortuitas de conversão e reconversão de forças fisiopsicológicas que interessam tão somente a ele economizar, redirecionar ou extravasar em vista de seus interesses escusos e de mais produção de poder. Este fato se deu no núcleo da própria metafísica grega, atravessando a metafísica cristã, antes mesmo do surgimento da própria ideia do homem (invenção do homem na modernidade), tal qual sustenta Foucault em sua leitura antropológica.

Embora nossa interpretação tenha como pano de fundo a leitura foucaultiana do pensamento de Nietzsche, como evidenciado, é ao mesmo tempo o caráter da novidade de sua contribuição que situa o caráter antropomórfico da verdade junto da ideia de invenção do homem. Nessa senda Machado (1999, p. 102) afirma que a verdade não encontra nada “de real e universalmente válido independente do homem”.

A essa verdade objetiva, de que podemos derivar normas e valores para orientar e legitimar nosso agir, seríamos conduzidos pelo espírito, uma vez que um prévio exercício ascético tenha garantido que, no ato do conhecimento, permaneça neutralizada a força arrebatadora das inclinações, impulsos e afetos, a saber, que o ímpeto da sensibilidade tenha sido posto sob o mais rigoroso controle do puro intelecto (Giacoina, 2002, p. 12).

Dessa forma, a nova abordagem para compreender a relação entre filosofia e ciência, com a última sendo analisada sob a perspectiva da metafísica, pode ser caracterizada na visão de Bergson como um “empirismo verdadeiro” (radical), cuja ênfase em retornar à matéria e à vivência de seu ser absoluto, desvinculada da verdade humana, parece ser a preocupação essencial de seu método intuitivo.

Este elemento metodológico, portanto, move-se na mesma direção que aquele método genealógico assumido por Nietzsche em sua filosofia madura. Principalmente, a partir do escrito *Para uma genealogia da moral* (1886). Apesar das particularidades dos métodos de cada autor, ambos têm como objetivo esclarecer a origem e a formação histórica do conhecimento e das ações humanas na criação de valores que são “vantajosos” ou “desvantajosos” para a vida (se nos for concedido o aproveitamento da terminologia presente no título da segunda *Extemporânea* de Nietzsche).

Além de identificar a posição semelhante dos dois filósofos em relação à tradição do conhecimento, é importante destacar que suas filosofias ressaltam a compreensão de que, ao

se encarar a vida como uma forma de criação, a existência – com suas qualidades estéticas – exige uma ação criativa por parte do ser humano, transcendendo a mera reprodução material. Em outras palavras, a vida não se restringe a um comportamento prático, conservador e repetitivo a que se submete.

No contexto do pensamento bergsoniano, utilizando Nietzsche como um referencial, será o problema do círculo vicioso da inteligência que deflagrará o comportamento repetitivo da consciência que, ao se distender sobre a matéria, conserva dela apenas a percepção fixa de seu movimento estático, como vimos antes. Portanto, a inteligência, em Bergson, é a faculdade de conservação da ação pobre no tempo corrente; ou seja, é a tentativa da própria vida em conservar os valores da matéria, quando, antes, deveria ajudar a consciência a promover o espírito (o *eu* que dura). Mas este é seu ato mais natural, a vida presa à sua organicidade. Para o mesmo pensador, a reflexão filosófica capaz de perscrutar a franja da inteligência, no homem, via uma superação de seu próprio limite, restitui a ele o privilégio da diferença. O plano da natureza, portanto, determinada, evolui, no homem, assim como a própria consciência de si diante de sua capacidade criativa, que embora se manifeste multiplamente por repetição até certo estágio, é ultrapassado por meio de uma conformação da matéria (pelo espírito) em vista da sua *vontade de ação e liberdade*.

Estar à altura dessa posição, que significa para o *homo faber* bergsoniano orientar sua experiência a partir de uma recuperação da unidade vital desde sua gênese, acabará por “dilatarse em nós a humanidade e por conseguir que esta transcenda a si mesma” (Bergson, 2005, p. 209). É a um “antropocentrismo superior”, que recobra ao homem, segundo a atenção frequente a um “evolucionismo verdadeiro”, uma nova orientação da experiência que irá matizar a questão do conhecimento a partir de um abandono do paradigma de verdade tradicional e do círculo vicioso da inteligência na esteira de uma ética da inteligência, diríamos (Jánkélevitch, 1959, p. 152).

Finalmente, não há como não enxergar este “antropocentrismo superior” de Bergson como estando afinado à ideia de *além-do-homem* do autor de *Zaratustra*. Nas palavras de Worms (2010, p. 17), “essa filiação de Nietzsche, ao mesmo tempo, tão próxima e distante de Bergson” em torno do tema da vida, é marcada por “um esforço para reencontrar a metafísica na experiência [...]”. Esse traço constitutivo destes dois pensamentos enseja uma superação do homem por meio de uma interiorização de sua própria vida. Isto é, ultrapassar o plano da natureza em relação à vida livre (espírito livre), obstaculizada pela matéria, em vista de uma “tomada de consciência metafísica e moral da humanidade”, supõe a seguinte atitude ética

diante da vida (subsumida a uma tensão interna no homem): “com efeito, a inteligência já não basta mais para defini-la”.

Por fim, o *além-do-homem* nietzscheano, signo de superação e transvaloração vitais, não é apenas a metáfora capaz de uma remissão circunstancial à oposição maior do problema de *Deus* e da *moral ascética*. Entre o filósofo alemão e o francês, há uma proximidade maior do que parece à primeira vista. Certamente, não se trata apenas da transvaloração de todos os valores ascéticos, conforme proposto por Nietzsche, nem da análise da religiosidade cristã à luz das questões sobre a origem da moral e da religião no trabalho final de Bergson. Toda a atenção deverá cair sobre a ética vital, enfatizando a importância de uma vida capaz de ser vivida e experimentada, seja pela perspectiva da evolução criativa proposta por Bergson, seja pela abordagem estética da existência apresentada por Nietzsche.⁸

Porém, vamos focar no pensamento bergsoniano. Veremos de que maneira Bergson relaciona a urgência de pensarmos sobre a evolução da vida com a maneira que compreendemos uma visão teórica a respeito do problema restritivo da existência, que se revela como uma barreira em forma de ação diante do dilema do ciclo repetitivo da inteligência.

3. Superação do círculo vicioso da inteligência: *suprainteligência* e o uso reflexivo das imagens

Nas teses bergsonianas, em *A evolução criadora*, a matéria se torna um obstáculo à própria vida quando a inteligência, cujo sinal distintivo se manifesta por meio daquela linha de divergência da própria espécie no homem em relação às demais (diferentemente do instinto e do torpor, por exemplo), percorre a “corrente antagonista” do movimento evolutivo (Bergson, 2005, p. 200). Isso quer dizer que a origem do processo vital das espécies é mantida por um único fluxo que se origina de uma explosão inicial (simbolizada pelo obus), ou seja, tal unidade, em seu sentido existencial ou cosmológico, mencionada por Bergson, representa o elã que irradia e se expande em muitas direções da vida em evolução. Essa gênese cria “uma zona de

⁸ Para mais detalhes sobre a aproximação entre as filosofias de Nietzsche e Bergson a partir das noções de *além-do-homem* (Super-homem) e *antropocentrismo superior* (interpretação disjuntiva no escopo do comentário deste autor), bem como o problema do método e da verdade (leitura conjuntiva do autor, num “sentido anteracionalista e antedialética”), cf. COPLESTON, F. *A filosofia da vida em Nietzsche e Bergson*. Tavares Martins: Porto, 1972. A respeito do tema da moral e religião em Nietzsche e Bergson, também cf. ANSELL-PEARSON, K. Bergson and Nietzsche on Religion: Critique Immanence, and Affirmation. In: ANSELL-PEARSON, K. *Bergson: thinking beyond the human condition*. New York: Bloomsbury Academic, 2018.

consciência clara e uma franja variável de implicações que representa o princípio reprimido” (Jánkélévitch, 1959, p. 150).

Nas plantas, por exemplo, a capacidade de movimento permanece inativa (torpor), ao contrário dos animais que possuem o instinto. Já no homem, a sensibilidade e a inteligência carregam essa unidade irradiada de vida.

Na verdade, a vida é um movimento, a materialidade do movimento inverso e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indivisa também sendo a vida que a atravessa, nela recortando seres vivos. Dessas duas correntes, a segunda contraria a primeira, mas a primeira obtém apesar de tudo algo da segunda: disso resulta entre elas um *modus vivendi* que é precisamente a organização. Essa organização assume para nossos sentidos e para nossa inteligência a forma de partes inteiramente exteriores a partes no tempo e no espaço (Bergson, 2005, p. 271).

Embora a matéria, como mencionado, seja um obstáculo à realização plena da vida, e a inteligência ser uma forma limitada para apreendê-la, a evolução tratou de ordenar e organizar todas as formas de vida e de propiciar condutas e ações organizáveis. De ponta a ponta, “a duração se diferencia segundo os obstáculos que ela encontra na matéria, segundo a materialidade que ela atravessa, segundo o gênero de extensão que ela contrai. [...] Precisamente, a Duração chama-se vida quando aparece nesse movimento” (Deleuze, 1999a, p. 76). Portanto, é no tempo que o ser humano age e, conseqüentemente, faz com que a vida permite que determinada força psíquica, mesmo na forma do instinto, ou “uma inteligência degradada”, penetre no real (Bergson, 2005, p. 183).

Há algo de dramático e violento neste ato simpatizante da vida com sua realidade mesma, como observam alguns comentadores.⁹ Quando Bergson evoca a imagem da vespa que paralisa sua vítima para se alimentar, esse ato penetrante revela uma forma de violência nutritiva, refletindo a necessidade da inteligência de romper com o discurso superficial do qual se nutre. Para Jánkélévitch (1959, p. 33), segundo sua leitura do bergsonismo, se a inteligência contar com a intuição, poderá ela se alimentar da realidade por meio de uma nova experimentação da matéria (uso *improvisatório* da inteligência). Assim, esse retorno da inteligência a si mesma via as coisas tais qual fabrica o homem, ao se libertar das limitações

⁹ A este respeito comenta Jánkélévitch, (1995, p. 33): “Entende-se agora por que aconteceu de Bergson usar o termo ‘simpatia’ à propósito da vespa e lagarta antes de devorá-la: não se trata, aí, precisamente, da simpatia atraente que sonhava o terno e generoso Guyau; porém, pensando bem, não foi absolutamente por uma aliança paradoxal de palavras que Max Scheler, ao definir ‘simpatia intuitiva de Bergson, pôde dizer que existem simpatias egoístas e até mesmo simpatias hostis”.

de sua própria linguagem, fortalece a dinâmica de ampliação de sua própria capacidade, configurando uma atitude intransferível e um movimento de superação da inteligência por ela mesma.¹⁰

Se, como diz Jankélévitch (1959, p. 32), o instinto, entregue a si, é cego; completamos: a inteligência, circunscrita aos seus hábitos lógicos, é indulgente. Só quando a “intuição toma partido” na “própria vida”, a partir de um ponto de vista da consciência geral, ela toca “a mente definitivamente restituída de si mesma, a certeza plena de um conhecimento inteiramente presente de si” (Jankélévitch, 1959, p. 32). Pois, de acordo com Bergson, “há uma espécie de absurdo querer conhecer de outro modo do que pela inteligência, mas se aceitarmos francamente esse risco a ação talvez corte o nó górdio que o raciocínio atou e não desatará” (Bergson, 2005, p. 210).

A linguagem filosófica, portanto, se destaca por sua função complementar, aliás, central para Bergson, pois, ao considerar o processo de subjetivação da linguagem em relação à vida, promove um retorno a uma atitude genuinamente natural, que consiste em criar significado por meio de metáforas e imagens. Isso não apenas emancipa a linguagem de uma abordagem meramente instrumental ligada à inteligência pragmática, mas também liberta a própria inteligência de suas tendências.

A suprainteligência, conforme observado por Worms ao referir-se a Bergson, utiliza a intuição como uma consciência global. A mudança no entendimento acerca da realidade foca agora no poder iluminador da imagem. Seja por meio de metáforas naturais ou por imagens intuitivas que se conectam, a ideia de inteligência sugerida por Bergson pode ser expandida a partir de sua própria generalização, que, de maneira criativa e imagética, explora a capacidade do intelecto na forma de uma suprainteligência.

Lemos, por exemplo, em *A evolução criadora*, que há um salto da inteligência sobre a matéria para a ela podermos retornar. Passa-se, portanto, a percorrer o sentido natural da vida, isto é, na corrente direta do fluxo duracional que se move, que flui. Contudo, para tanto, é preciso que a própria inteligência se liberte do círculo vicioso de sua linguagem, reiteramos, puramente espacializada.

¹⁰ Nesse sentido, há uma aproximação entre Bachelard e Bergson, da qual o ato de se viver dispensa os ritmos cálidos da duração da vida social e mesmo aqueles afinados aos ritmos da linguagem social (cf.: *Fragmento de um diário do homem* e *Instante poético e instante metafísico*) ou da *Cité scientifique*, cuja discursividade e normatividade se dão a partir do valor e convenção em torno da prova.

Acreditamos poder sustentar nossa leitura defendendo que, conforme Canguilhem (2015, p. 138), se a inteligência, antes, “nasce da consciência”, por se destinar a uma adaptação ingrata a esta “certa tarefa” da matéria frente vida, rompendo com seus hábitos a favor de uma atitude natural – a qual é uma adaptação “sólida” de uma “consciência fluida” –, em vez de apenas criar (fabricar), ela manipularia a matéria com o intuito de se imiscuir a uma nova percepção da realidade.

Sendo assim,

instinto e inteligência destacam-se ambos sobre um fundo único, que se poderia chamar, na falta de palavra melhor, a Consciência em geral, e que deve ser coextensivo a vida universal. Desse modo, deixávamos entrever a possibilidade de engendrar a inteligência partindo da consciência que a envolve. Teria, então, chegado o momento de tentar uma gênese da inteligência ao mesmo tempo que uma gênese dos corpos, duas empresas evidentemente correlativas uma da outra, se é verdade que as grandes linhas de nossa inteligência desenham a forma geral de nossa ação sobre a matéria e que o detalhe da matéria se regra pelas exigências de nossa ação. Intelectualidade e materialidade ter-se-iam constituído, no detalhe, por adaptação recíproca. Ambas derivariam de uma forma de existência mais vasta e mais alta (Bergson, 2005, p. 203).

Através da *intelecção*, “que se instaura entre a representação e a ação, entre a percepção e a nomeação das coisas”, advém uma maneira outra de tocar a matéria pelo pensamento (Leopoldo e Silva, 1999, p. 12); é a partir da gênese de sua significação que as “grandes linhas de nossa inteligência desenham a forma geral de nossa ação sobre a matéria” não reduzida à sua função utilitária (Bergson, 2005, p. 203). Pela *intelecção*, assim como pela *reflexão*, processo, segundo qual, o pensamento se liberta de seus hábitos discursivos que congelam o real em signos, a inteligência especulativa pode ser generalizada pela “Consciência Geral”, mas para tanto é preciso que ela decida “dar o salto” necessário (ou quebrar o seu círculo vicioso) (Bergson, 2005 p. 211).¹¹ Uma vez que as coisas não podem ser determinadas integralmente pela natureza arbitrária da inteligência pragmática, há uma diacronia entre a *palavra* e a *coisa*. Ela é impeditiva de qualquer forma de convenção nominal. A variação da produção de sentido como, por exemplo, vemos na alegoria ou metáfora, escaparia à atitude natural de inteligência demarcadora, mas não sem antes abrir um campo de significação possível por um novo hábito de pensamento. Em última instância, a inteligência superior, auxiliada pela própria intuição, desdobra-se em suprinteligência. Significando que “a intuição deveria retornar à inteligência”, no sentido que tal mérito supõe uma inteligência que “comporta uma

¹¹ Canguilhem (2015, p. 136) corrobora com essa ideia, ele escreve: “a resposta é que a inteligência é dominada pelo pensamento, não é o todo do pensamento, mas uma especialização, um hábito da consciência e da vida”.

parte da intuição do seu objeto” – o que dá a entender que há uma modulação da intuição entre “infraintelectual e supraintelectual” (Worms, 2000, p. 34).

Contudo, se a intuição é a via direta para o conhecimento, o problema da ruptura de seu círculo vicioso diz respeito não à diferença de tipologias metodológicas, muito menos de objetivos distintos de pesquisa (cada qual empregada em regiões específicas do saber), ora ofertados à metafísica de um modo, ora a ciência de outro. Para Leopoldo e Silva (1999, p. 95), o círculo vicioso da inteligência “provém da inadequação entre as formas de expressão e o conhecimento obtido por meio da intuição” em substituição ao entendimento. Se tomarmos, por exemplo, a expressão poética criada por um poeta que escreve em prosa, ao usar uma linguagem flexível (em seu sentido e significado), os jogos simbólicos das imagens ofertadas não se limitarão ao uso denotativo da linguagem para a produção de sentido. Antes, a “fluidez imagética” que nos faz adentrar na obra não depende da finalidade objetiva de nenhuma ordem (Leopoldo e Silva, 1999, p. 95).

O emprego das imagens, portanto – inclusive com maior alcance que a metáfora, já que esta ainda se basta como *figura de linguagem* para a teoria linguista geral –, faz-nos “coincidir com a personagem para compreendermos por dentro a mobilidade dos sentimentos que constitui o ser de cada personagem e a trama das subjetividades aí envolvidas” (Leopoldo e Silva, 1999, p. 95). Assim, a linguagem do artista é efêmera, oculta-se e revela-se em graus indefinidos. E é a esse nível de compreensão que Bergson pretende elevar a inteligência em sua forma de suprainteligência: assim como o poeta, todo homem poderá torcer “a linguagem, no limite, com a finalidade, diz Bergson, de nos fazer esquecer que ele emprega palavras” por operações do real (Leopoldo e Silva, 1999, p. 95).

Por isso, a metáfora serve como meio de aproximação direta da realidade a partir da apreensão ou distensão da inteligência em suprainteligência, em que seja preciso que a imagem projetada da coisa no mundo, sob a matéria, não *crystalize* um significado, mas *sugira* uma visão que não é propositiva, mas experiência concreta. A função da suprainteligência, apoiada pela intuição, é integrar os diversos sentidos percebidos e vivenciados, a fim de aplicar um critério avaliativo por meio da convergência de possíveis pontos entre diferentes experiências reais. Isto implica em uma ideia de verdade por *extrapolação* do sentido, reformada pela intuição, pois mantém intacta esta abertura do mundo à percepção (Leopoldo e Silva, 1999, p. 96).

Quanto ao valor dessa nova verdade, cara à Kant, Nietzsche e Bergson, é importante notar que a carga e a intensidade de cada interação com a realidade material são suficientes para criar uma impressão a partir de diferentes orientações que são, em si, verdadeiras. Visto que a consciência é a faculdade natural que faz do dado, realidade.

Em suma, encerramos com algumas conclusões chaves: 1) em cada experiência material, há algo de concreto ao redor desse contato de todas as formas aprimoradas de vida com o mundo. Porém, mesmo que as formas orgânicas sejam diversas, juntamente com os modos de sua respectiva percepção imediata, a origem e a criação universal (*gênese*) asseguram a convergência entre as várias vivências no homem apesar da *diferença* que guarda das outras espécies; 2) a suprainteligência representa simplesmente uma forma de conhecimento *extrapolado*, engendrada pela intuição, capaz de desvendar a consciência coletiva presente em todas as coisas por meio de um contato direto com as imagens que delas brotam, isto é, por extrapolação dos significados, ela é antes de tudo consciência de uma vivência intensificada por um contato com os símbolos do real, suplantado o espaço, tal qual se distende a matéria, por meio de um contato simpático; 3) Portanto, a vida no homem, na esteira desse antropologismo superior bergsoniano, define-se como evolução na medida em que a consciência geral cruza a ponte do dado para encontrar na experiência, com a ajuda da suprainteligência, o signo do real no fluxo da duração.

Conclusão

Constatamos que, para Bergson, ao revisar seus pressupostos epistemológicos e ao promover uma inversão tanto do curso habitual do pensamento quanto do próprio método, a ciência passaria a exercer uma postura crítica em relação à sua tendência pragmática-especializadora. Tal proposta apoia-se na tentativa espiritualista de romper o círculo vicioso imposto pela inteligência. Compete à filosofia ajudar nessa tarefa. Verificou-se que, nessa tarefa, a intuição deve ser compreendida como um “esforço para fundir-se novamente no todo. A inteligência, sendo reabsorvida por seu princípio, irá reviver a contrapelo sua própria gênese” (Bergson, 2005, p. 209). Dessa forma, o intuicionismo – núcleo do método intuitivo bergsoniano – configura a autêntica “metafísica da inteligência e a intuição é o verdadeiro centro do mundo” (Jánkélévitch, 1959, p. 53). Essa parece ser uma afirmação que conduz à síntese das ideias apresentadas nas duas primeiras partes deste texto.

Discutimos também a ideia de gênese, que se refere à explosão cosmológica inicial da vida e o estabelecimento das condições necessárias para do eu que dura bergsoniano. Nesse contexto, com o auxílio da intuição, a inteligência mergulha no vasto mar da vida, valendo-se das imagens materiais ou das metáforas, emergindo de dentro das águas do conhecimento até alcançar a superfície na forma de *suprainteligência*, ou, em conceitos bergsonianos, como uma consciência pura das imagens materiais por convergência da experiência concreta.

Assim, completa Bergson (1974, p. 72):

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

Pensamos que Bergson integrou sua proposta filosófica ao empirismo radical que adotou. Como escreve Merleau-Ponty (1991, p. 205), “Bergson redescobre no coração do homem um sentido pré-socrático e pré-humano do mundo”, a saber, o ato simples de pensar, subsumido ao hábito da suprainteligência capaz de unir palavras e coisas. Ele revitalizou a filosofia através de um naturalismo que possibilitou a compreensão da experiência concreta a partir da fonte genética da essencialidade mesmo da vida, utilizando a suprainteligência e a imagética como meio, tal qual Zarathustra fez com seus animais. Por fim, vale o último destaque, Jankélévitch (1959, p. 152) foi muito perspicaz ao criar o termo “antropocentrismo superior” a reboque do bergsonismo, uma vez que Bergson propõe uma nova orientação da experiência, incorporando à ideia de homem, segundo a atenção frequente a um “evolucionismo verdadeiro”, sua posição de destaque no cosmos.

Referências bibliográficas

ANSELL-PEARSON, K. In: ANSELL-PEARSON, K. *Bergson: thinking beyond the human condition*. New York: Bloomsbury Academic, 2018.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *Os pensadores XXXVIII – Bergson*. São Paulo: Abril, 1974.

CANGUILHEM, G. Commentaire au troisième chapitre de l'évolution créatrice. In: CANGUILHEM, G. *Œuvre complètes, v. IV*. Paris: Vrin, 2015, pp. 111-170.

COPLESTON, F. *A filosofia da vida em Nietzsche e Bergson*. Tavares Martins: Porto, 1972.

DELEUZE, G. *O bergsonismo*. São Paulo: Editora 74, 1999a.

DELEUZE, G. Bergson. In: DELEUZE, G. *O bergsonismo*. São Paulo: Editora 74, 1999b, p. 125-141.

GIACÓIA, Oswaldo. “Nietzsche e o feminismo”. *Revista Natureza Humana*, volume 4, número 1, 2002, pp. 9-31.

JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris: PUF, 1959.

JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e últimas páginas*. São Paulo: Papirus, 1995.

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

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e terra, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. Bergson fazendo-se. In: MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Martins Fontes: São Paulo, 1991, p. 201-213.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

WORMS, F. *Le vocabulaire Bergson*. Paris: Elipses, 2000.

WORMS, F. *Os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Fernando Machado

Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (FAFIL/UFG).

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação