

Apresentação ao artigo de Max Horkheimer

Franklin Leopoldo e Silva*

O texto de Horkheimer sobre Bergson pode ser primeiramente caracterizado como uma análise que explicita uma determinada leitura operada a partir de uma situação teórica suficientemente definida: a maneira como Horkheimer entende o que seja *teoria*, pressuposto que fornece os elementos para a avaliação que fará tanto da crítica da ciência positiva quanto da metafísica bergsonianas. Isso não significa, entretanto, simplesmente o enquadramento da filosofia de Bergson no cenário geral da teoria tradicional, aquela que ignora as condições históricas e sociais de sua própria produção. A crítica de Horkheimer supõe uma compreensão interna do pensamento de Bergson e a visão das articulações que revelam a posição de uma filosofia que procura corresponder às solicitações de sua época sem estar, no entanto, respaldada num aprofundamento crítico do contexto histórico do qual emergem as questões que tenta reelaborar e solucionar. É essa análise interna que permitirá a Horkheimer detectar de um lado a pertinência do empreendimento filosófico de Bergson e de outro as ambigüidades e contradições que ele crê responsáveis pelo fracasso de um projeto em si mesmo originariamente renovador e revigorador do pensamento filosófico. Trata-se portanto de uma abordagem rigorosamente histórico-crítica, já que foge ao confronto de dogmatismos e tenta reconstituir o desdobramento original de um pensamento no movimento do seu confronto com as determinações históricas da produção teórica.

A pertinência histórica do pensamento bergsoniano estaria na origem de sua proposta de rearticulação do pensamento filosófico, que se

* Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

constitui como reação à “filosofia epistemológica”, dominante no ambiente cultural francês desde o positivismo comteano até o neokantismo dos contemporâneos de Bergson. No contexto dessa reação devemos incluir as duas contribuições do filósofo, quais sejam a crítica da estrutura do pensamento analítico tal como aparece na ciência e o esforço de reinstauração da metafísica. É importante notar que, na análise de Horkheimer, o projeto de reinstauração da metafísica surge a partir da constatação de que a idéia cientificista de filosofia representa a renúncia ao exercício do pensamento filosófico e, assim, algo como a introdução da alienação no próprio cerne da teoria filosófica, o que deve ser interpretado como o resultado histórico da dissociação entre ciência e filosofia, separação que teria redundado no aparente esvaziamento desta última. Há portanto um componente crítico de alguma maneira inseparável desse retorno à metafísica, já que tal tentativa visa opor-se à “absolutização dos métodos das ciências especializadas.”

É na crítica de Bergson a esta “absolutização” que Horkheimer encontra uma primeira manifestação das insuficiências que comprometerão todo o pensamento do filósofo francês. No núcleo do exame bergsoniano da atividade analítica de conhecimento está a tese de que a inteligência opera de forma essencialmente pragmática, e portanto as representações elaboradas nesse nível estão inelutavelmente vinculadas, por origem e destinação, à necessidade de agir sobre o mundo, o que acarreta então uma subordinação do caráter cognitivo dessas representações aos parâmetros da ação possível, resultando daí a construção de convenções que nos fazem perceber a realidade do modo mais conveniente para que a dominemos por via de nossa atividade. Desde a abordagem perceptiva mais primária até o discurso mais elaborado, a imagem do mundo real se estrutura em consequência dessa vocação prática do intelecto. Isso confere à inteligibilidade científica do mundo uma relatividade incompatível com a pressuposição de que seria este o único modo possível de contato com a realidade. A proposta de reinstauração da metafísica parte portanto da idéia de que não devemos aceitar como fato consumado o que foi estabelecido por Kant como o direito da razão teórica ao conhecimento. Ora, o que Horkheimer nota é que essa tentativa de superar Kant deriva da aceitação implícita da concepção kantiana da estrutura do entendimento. É a partir da relatividade dos resultados teóricos do entendimento que a filosofia deverá procurar o seu próprio

modo de conhecer, já de antemão definido portanto como *oposto* ao entendimento. Seria essa a gênese da noção bergsoniana de intuição como conhecimento filosófico, o que seria na verdade pouco mais do que conferir um sinal positivo àquilo que Kant caracterizara negativamente como intuição intelectual. Em resumo, Bergson critica a inteligibilidade científica a partir do modelo da Analítica Transcendental filtrado pelo positivismo e pelo neokantismo francês; e repropõe o conhecimento metafísico nos exatos moldes da tradição pré-kantiana. Com efeito, Bergson entende que Kant teria descrito o funcionamento *natural* do intelecto sem dar-se conta do fundamento *naturalista* dessa atividade, transfigurando-o por isso em aparato transcendental. Ao mesmo tempo, Kant julgou que uma tal descrição encerrava em si todas as possibilidades de conhecimento, o que levou à recusa da intuição.

Ora, seria então permanecer ainda preso aos dados kantianos do problema conceber *dois* modos de conhecimento: o analítico, válido para a ciência; e o intuitivo, válido para a metafísica. A reconstrução que Bergson faz de seu próprio percurso, nos dois ensaios introdutórios de *La pensée et le mouvant* (livro ao qual Horkheimer se refere no seu artigo) confirmaria essa análise. O ponto de partida da reflexão bergsoniana foi a constatação da insuficiência do tratamento da questão do tempo na filosofia evolucionista de Spencer. Por não ter aprofundado a crítica da gênese da inteligência e do conhecimento intelectual, este autor teria tomado como o tempo real o simulacro que dele fazem o senso comum e a ciência, o que prejudica definitivamente qualquer tentativa de apreender a evolução naquilo que teria de fundamental. Pois o tempo concebido como variável matemática é apenas um instrumento de análise do real e possibilidade de nossa ação sobre ele. Por não ter revisto tais pressupostos, Spencer chegou a uma teoria mecanicista da evolução, o que para Bergson constituiria uma contradição em termos. Impõe-se então a tarefa de buscar as causas da persistente ficção do tempo espacializado, presente em toda a história do pensamento, para que se venha a entender corretamente a função e o lugar do conhecimento instrumental. Isso nos forneceria ao mesmo tempo a pista para compreender a outra possibilidade de conhecimento, a intuitiva, bem como as razões pelas quais ela teria sido relegada ou recalcada por todas as teorias do conhecimento.

A partir daí, no entender de Horkheimer, a tarefa filosófica de reconstituir por meio da evolução a gênese do conhecimento mecanicista, analítico e conceitual, e reabilitar o conhecimento intuitivo ocorre em Bergson como o exame de uma oposição irreduzível, como irreduzíveis seriam entre si a inteligência e a intuição. A única maneira de abordar o tempo real, isto é, a transição e o movimento em si mesmos, ou a qualidade da temporalidade, seria a intuição, a qual, vista como o oposto do conhecimento analítico, só pode aparecer a Bergson como um contato direto e imediato com a realidade, espécie de coincidência entre o tempo da consciência e o tempo das coisas, que o filósofo chama de *simpatia*. O fundamento dessa coincidência é a concepção de uma totalidade em si mesma de caráter temporal, e da qual as temporalidades psicológica e ontológica seriam manifestações. Em outras palavras, já que o tempo é a “substância” da realidade, o conhecimento metafísico consiste em apreendê-lo *em si mesmo*, o que significa apreender a mudança *em si mesma*, o movimento *em si mesmo*, a transição e o fluxo *em si mesmos*, enfim, a *duração*.

Aí estaria, para Horkheimer, a contradição. Depois de criticar a segmentação geometrizar da realidade, que teria como função o ocultamento do movimento e da mudança, e assim propor uma visão da realidade como *processo*, Bergson, por via de um retorno à metafísica, chega a uma concepção do tempo como o Absoluto, que escaparia à racionalidade instrumental mas que seria atingido pela consciência da participação do sujeito na totalidade, pensada segundo os cânones das filosofias do absoluto. Para tanto a metafísica tem de ser entendida como uma atividade desvinculada da práxis à qual o conhecimento analítico da inteligência deve atender. Depois de um laborioso trajeto e de vários acertos pontuais, Bergson teria retornado ao platonismo que tanto criticara, e reproduzido, afinal, o idealismo tradicional. Pois não se escapa da contradição quando se deseja conhecer o processo da realidade como o *processo em si*: o movimento em si e a mudança em si. Trata-se de resultados que contrariam frontalmente o ponto de partida. Observe-se que, para Horkheimer, a compreensão do conhecimento intelectual no contexto de um processo evolutivo e histórico é correta, por trazer em si, pelo menos implicitamente, a vinculação da produção teórica às condições determinantes de qualquer realização humana: a práxis. Por que então desvincular o conhecimento metafísico dessas mesmas condições?

Porque Bergson permanece, ao fim e ao cabo, herdeiro daquilo que ele mesmo renega. Não aceita que o conhecimento conceitual seja transfigurado, por uma falsa metafísica, no Conceito Absoluto. Mas transfigura a intuição do ser como processo numa intuição absoluta. É como se desejasse apreender o tempo de maneira intemporal.

A causa disso é a manutenção do dualismo platônico, refigurado pelas hipóstases de eternidade com que o pensamento burguês tentou acobertar os avatares da práxis histórica. De um lado estaria o tempo da práxis, em que os homens erram, sofrem e morrem construindo a história; de outro estaria a intuição da eternidade, a participação no ser que redime todas as contradições do processo. Em Bergson essa elevação do homem à dimensão da *specie aeternitates* é substituída pela sentimento de viver *sub specie durationis*, mas a impostura se conserva. Por se pretender a-histórica, a metafísica de Bergson reproduz finalmente pela via da intuição o mesmo deslocamento ideológico das filosofias do conceito: “consolar os homens a respeito de tudo que lhes acomete sobre a terra por meio da impostura de sua própria eternidade.” Em Bergson essa função transpareceria no “mito” do élan vital, figura do processo temporal absoluto. No entanto, não se pode apreender o tempo concreto elidindo o conteúdo do tempo histórico vivido nas práticas humanas. E por isso não se pode também definir o fluxo temporal como os sucessivos adventos da absoluta novidade inteiramente imprevisível, pois ainda que a realidade seja de fato movimento, a vivência efetiva desse movimento supõe a apreensão das “forças e tendências históricas” que laboram “neste cumprir atuante do conceito de possível”. Também nesse ponto Bergson teria sucumbido à ilusão do absoluto, tentando realizar a tarefa impossível de conciliá-lo com a temporalidade.

Por ter hipostasiado o conhecimento intuitivo de maneira análoga àquela pela qual a tradição racionalista hipostasiou o conceito, Bergson deixa escapar de sua concepção do tempo aquilo que propriamente o define como humano e histórico: a limitação e a negatividade. Ainda que seja verdade que a eternidade do conceito é uma eternidade do inerte e daquilo que está fixo e morto, e a duração uma eternidade de vida porque do movimento e da mudança, também é verdade que os homens não vivem na dimensão do eterno, qualquer que seja a sua significação. A duração é limitada, nela vivemos e morremos. Por isso é que não podemos viver com os olhos postos na duração eterna e com a idéia de

que dela já participamos, integrados à totalidade. Pois o horizonte da morte faz com que o tempo humano seja trabalhado pelo negativo – “que cada ser envelheça e pereça” – e que a transitoriedade seja uma realidade insuperável. Por ser uma filosofia do absoluto, o pensamento de Bergson é também uma filosofia da plenitude e da positividade. Mas não se pode construir um panteísmo a partir do tempo, a não ser que se tome o tempo como uma figura da eternidade. O tempo faz aparecer o negativo e a morte, e Bergson desejaria, pensa Horkheimer, acobertá-los. Por isso ele não pode tirar todas as consequências das “determinações antinômicas” que, no entanto, percebe no movimento da realidade. É certo que um conceito isolado não nos revela a realidade porque tende a fixar aquilo que ela tem de movente. Mas quando um conceito nega dialeticamente o outro, o que temos é a visão do movimento da realidade já no nível do entendimento. Dessa forma, não há porque negar em bloco o conhecimento do entendimento, mas deve-se antes compreender como as negações sucessivas tecem as determinações progressivas que nos fazem apreender a realidade como mudança. Assim, se é bem verdade que o conceito fixa o objeto numa determinação, é verdade também que o movimento dialético dessas determinações nos permite acompanhar essa “realidade constantemente mutável”. Detectar antinomias e permanecer apenas na visão da oposição não difere muito do conhecimento contemplativo que visa a unidade absoluta. Faltaria então a Bergson passar da visão das antinomias à compreensão dialética da relação entre os termos opostos. Se entendesse essa presença do negativo no trabalho conceitual, perceberia também que as diferentes situações de conhecimento que se vão configurando ao longo do processo correspondem à diversidade dos contextos históricos em que as teorias são produzidas. A ausência dessa percepção torna a teoria do conhecimento de Bergson e, principalmente, a sua metafísica do tempo, abstratas.

Não seria possível abordar aqui todos os aspectos da análise de Horkheimer, que o próprio Bergson reconheceu como uma penetração profunda no seu pensamento. Nesse comentário breve, vamos apenas tentar extrair algumas consequências das observações feitas por Bergson na carta a Charles Bouglé, parcialmente reproduzida na edição das obras de Horkheimer. Evidentemente Bergson não admite que a crítica tenha atingido o alvo, e fornece para isso duas razões. A primeira diz respeito à noção de élan vital, que Horkheimer teria entendido como uma hipó-

tese, quando na verdade seria “um resumo empiricamente obtido a partir de nossos conhecimentos e daquilo que ignoramos.” Essa observação vale para toda a metafísica de Bergson e nos adverte da sua singularidade: trata-se de uma tentativa de elaborar uma metafísica baseada num empirismo radical. Esse empirismo radical por sua vez se vincula profundamente ao método intuitivo como modo de atingir os “dados imediatos” acerca da consciência e do mundo. Portanto o que Horkheimer chama de “introspecção” é na verdade um percurso metódico que pretende captar empiricamente as realidades que a metafísica tradicional julgou que só poderiam ser conhecidas por via de representações gerais e abstratas. É nesse sentido que se deve entender a oposição entre conceito e intuição. O conceito fixa aspectos externos do objeto, hierarquizando-os num elenco de predicções e nos oferece assim um leque de possibilidades de domínio e manipulação, em sentido amplo, configurando assim um conhecimento praticamente interessado. A metafísica tradicional potencializa esse procedimento, ao eleger um desses aspectos exteriores como a *essência*, ou a representação daquilo que o objeto, em si mesmo e antes de tudo, é. O objeto torna-se portanto um conjunto de representações fundadas nas posições que o sujeito assume em relação ao objeto, representações que se dividem entre as que são julgadas convenientes para um objeto em particular, na acepção usual do termo empírico, e aquelas que valem para uma apreensão genérica do objeto. Vê-se portanto que, do ponto de vista de Bergson, a diferença entre o conhecimento pragmaticamente interessado (científico) e o conhecimento metafísico é apenas de grau, passando, num mesmo procedimento contínuo, do indivíduo à essência que o define.

A intuição se opõe a esse procedimento na medida em que recusa a pluralidade externa das representações e procura captar diretamente o núcleo de realidade do objeto. Se aqui se instaura a diferença radical entre o mediato e o imediato, há que se reconhecer todavia que esse imediato só pode ser atingido pela travessia de todas as mediações, pois ele está além (ou aquém) de todas elas. A intuição procura, pois, um conhecimento em que as representações do objeto derivem do seu ser e não o seu ser das representações. Isso não significa o pressuposto de uma unidade essencial, mas aponta para o fato de que o objeto real não pode ser idêntico à pluralidade dos pontos de vista do sujeito. Tais pontos de vista, pelo contrário *traduzem* a sua realidade, seja no mecanismo

da percepção, seja no discurso conceitual. A intuição, portanto, não visa o *em-si* do objeto nos termos de uma representação privilegiada, não hipostasia um ponto de vista hipotético, mas procura transpor as mediações, porque só o imediato revela a singularidade. É essa singularidade que Bergson chama de absoluto. O absoluto, longe de ser uma hipótese, seria o dado mais imediato. Por estar além de todo conhecimento analítico ou discursivo, Bergson denomina essa modalidade de apreensão de *coincidência* ou *simpatia*, essa última palavra devendo ser entendida no significado originário de *sin-pathos*. É desnecessário salientar a dificuldade desse procedimento, que supõe um entorce radical de todos os hábitos intelectuais e da própria disposição do intelecto; desnecessário também insistir nas dificuldades de sua expressão numa linguagem que é naturalmente articulada em conceitos. Por isso Bergson reconhece que a intuição deve ser entendida muito mais como algo que aponta para o núcleo da realidade do que como um substituto da apreensão de essências, no sentido tradicional. Essa é a razão pela qual o conhecimento metafísico se constitui daquilo que conhecemos e daquilo que não conhecemos: o que não conhecemos se prolonga como um caminho delineado pelo nosso conhecimento, e que não podemos percorrer inteiramente. Se nesse caso estamos diante de um absoluto, trata-se certamente de um contato que é sobretudo um movimento, uma direção, até porque aquilo que pretenderíamos atingir é o núcleo movente da realidade.

A segunda observação diz respeito ao método e se refere ao caráter da metafísica como conhecimento preciso do singular. “Recortar cada problema segundo suas linhas *naturais*” e abordá-lo por ele mesmo, “como se fosse o único”. Aqui também reencontramos o empirismo radical que deve caracterizar a metafísica. A generalidade deve ser uma meta posta pela possibilidade de convergência dos conhecimentos singulares, e não o ponto de partida ou o objeto por excelência da metafísica. Esta é outra razão pela qual a metafísica em Bergson não tem como objeto o Absoluto, *tal como* nas filosofias da tradição. Quando Bergson denuncia a falta de *precisão* dos sistemas filosóficos, o que está em jogo é essa pertinência da metafísica à singularidade, que ele reivindica contra o primado da generalidade e da abstração nas filosofias do conceito. No entanto, é preciso que se diga que essa proposta de renovação metódica visa, de outra maneira, o absoluto. A filosofia de Bergson é uma

filosofia do absoluto se entendermos que a identificação entre tempo e ser faz do movimento temporal em última instância o único objeto da metafísica. Neste sentido Horkheimer está inteiramente certo quando interpreta a expressão *sub specie durationis* como referindo-se ao absoluto. Trata-se de uma maneira de indicar o movimento absoluto, do qual a intuição deve se aproximar, já que a coincidência entre o movimento da intuição e o movimento absoluto da realidade é a experiência mais completa que nos é dado fazer, e é também a experiência mais *íntima*, posto que experimentamos essa intimidade quando esgotamos as mediações da exterioridade do conceito. E é sempre uma experiência singular, porque acontece sempre em algum ponto do espectro infinito dos ritmos temporais que constituem a realidade em seus vários aspectos. Vê-se portanto que a apreensão metafísica do absoluto coincide com a apreensão da diferença: seria, nas palavras de Bergson, a identidade da diversidade ou a multiplicidade da singularidade. Isso deriva de ser o absoluto *tempo* e não *coisa*.

Seria essa filosofia que afirma com tanta tenacidade o primado do tempo um pensamento alheio à história? Como deve ser interpretada essa ausência que Horkheimer denuncia tão enfaticamente? A questão é bastante complexa e só podemos tratá-la aqui de maneira bastante esquemática. Talvez não constitua impropriedade dizer que uma filosofia da evolução deve obrigatoriamente considerar a sucessão das formas como a história dos seres. Mas obviamente não é dessa história que fala Horkheimer porque, se ela existe, certamente é desprovida do elemento subjetivo e agente. Quanto à história propriamente dita, a construção do universo humano, ela se situa no contexto da práxis regida pelos parâmetros que Horkheimer agrupa como o “realismo biológico” de Bergson: a práxis é principalmente o conjunto de práticas que asseguram a sobrevivência humana em todos os níveis, procedimentos estes regidos pela inteligência e domínio do *homo faber*. Em *Deux sources de la morale et de la religion* Bergson defende o caráter naturalista das práticas que asseguram a organização social e o desenvolvimento histórico naquilo que eles contêm de *norma e repetição*. A obrigação social, por exemplo, assegura que a sociedade sobreviva pela repetição normatizada dos comportamentos, que subordina o indivíduo ao todo social. Se entendermos essa concepção tanto sincrônica quanto diacronicamente, ela valeria para a história. Os mecanismos de coesão social montados

pela inteligência tendem para a *conservação* dos padrões de ordem instituídos. Transformações significativas só ocorrem quando alguma individualidade excepcional quebra esses padrões e *inventa* novas formas de viver e conviver, mas isso é a exceção. Nesse sentido a concepção bergsoniana de história seria inteiramente tributária de uma perspectiva *naturalista*, se a inteligência não fosse concebida como o órgão de sobrevivência que, diferentemente do instinto, pode variar nas suas formas de atuação. Mas essa variabilidade está restrita aos limites instrumentais, que excluem da inteligência qualquer capacidade verdadeiramente criadora. Ora, se é a inteligência que articula o tempo da existência prática, o tempo da história humana não pode ser outro que não o simulacro pragmático pelo qual o homem coordena suas ações. Por isso, apesar do aparente paradoxo que tal posição envolve, Bergson não pode considerar o tempo histórico efetivamente vivido como o tempo concreto que a filosofia deve atingir. É como se passássemos a nossa vida na dimensão do abstrato, e só pela intuição pudéssemos nos aproximar do concreto, como o fazem os indivíduos de exceção, os artistas e os místicos. Quando o pensamento analítico procura ocultar as contradições, é o trabalho da inteligência que está naturalmente ocorrendo, e que assim se antecipa ao trabalho da ideologia. O privilégio das categorias ligadas à estabilidade, à uniformidade e à identidade, que sempre marcou o pensamento ocidental, está presente na história vivida e na ciência da história, que para Bergson seria um produto eminente da lógica da retrospecção, o esforço da inteligência para mostrar que o futuro já está sempre contido no presente. A vida histórica não é a experiência da verdade.

Ao contrário do que pensa Horkheimer, Bergson não admite que a práxis, naturalmente estruturada, possa conduzir os homens a uma total transformação de si próprios. Para isso é necessário a ruptura, o salto para o concreto, a recusa de muito do que nos constitui: talvez a superação da condição humana, na qual vivemos, sofremos e morremos sem conhecer a verdadeira realidade.