

Recebido em ago. 2012

Aprovado em out. 2012

## **HORKHEIMER E A CRÍTICA DIALÉTICA À METAFÍSICA DE BERGSON \***

PAULO CÉSAR RODRIGUES \* \*

### **RESUMO**

A ambição deste artigo é a de examinar alguns tópicos fundamentais das críticas feitas por Horkheimer à metafísica de Bergson. Ao explorar o diálogo que o pensador alemão manteve com o bergsonismo, espera-se determinar o valor teórico das objeções historicistas feitas por Horkheimer, bem como alguns elementos da concisa réplica bergsoniana.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Dialética. Duração. Intuição. Metafísica. Tempo.

---

\* Este artigo é resultado de um aprimoramento de alguns temas explorados de início em minha tese de doutorado. Parte do artigo foi apresentada oralmente na I Semana de Filosofia da UFCG, em novembro de 2010.

\* \* Professor Adjunto na UFCG-UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE. Doutorou-se em HISTÓRIA DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA pela UFSCar-UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS. Como pesquisador possui interesse em HISTÓRIA DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA e FILOSOFIA DA PSICOLOGIA.

**ABSTRACT**

This article aims to examine a few fundamental topics of Horkheimer's criticism toward Bergson's metaphysics. By exploring the dialogue held between the german thinker and Bergson, the expectations are to determine the theoretical value of historicist objections made by Horkheimer besides certain elements of Bergson concise reply.

**KEYWORDS**

Dialectics. Duration. Intuition. Metaphysics. Time.

## I

Antes de abordar diretamente a crítica que Horkheimer endereça à filosofia bergsoniana no artigo “Sobre a metafísica do tempo de Bergson” (publicado em 1935, por ocasião do lançamento do livro *O pensamento e o movente*, em 1934), faz-se necessário tecer algumas considerações, mesmo que minimamente, sobre o que foi a metafísica bergsoniana, fortemente combatida pelo pensador de Frankfurt.

Sabe-se que Bergson elaborou em sua doutrina uma metafísica do tempo ou, para usar sua linguagem, por vezes elogiada por Horkheimer, uma “metafísica da duração”. Todo seu esforço teórico pretendeu apresentar a ideia de duração (*durée*) a partir da desconstrução de uma concepção do tempo há muito incrustada na tradição cultural do Ocidente: aquela que afirma ser o “tempo real” o mesmo que aparece na metafísica tradicional, nas ciências especializadas e na vida cotidiana, isto é, o tempo como degradação da eternidade (tal como surge na Metafísica), como tempo instantâneo e abstrato (tal como se manifesta na Física e nas demais ciências) e o tempo como sucessão cronológico (tal como é encontrado na vida cotidiana).

Em suas três obras mais importantes (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e memória* e *A evolução criadora*), o tempo real ou duração foi descortinado como o fundo desconhecido da realidade. Mais do que isso, o tempo real mostrou ser algo totalmente distinto do que o metafísico tradicional, o cientista e o homem comum estão

habituaados a pensar. O trabalho do filósofo francês foi, então, o de tentar descrever a natureza da “duração pura” sem recorrer aos quadros convencionais do pensamento conceitual. O *Ensaio* elegeu as experiências psicológicas profundas; *Matéria e memória* optou pelo estudo da memória e *A evolução criadora* escolheu o próprio desenvolvimento evolutivo da vida como exemplos privilegiados para se compreender a verdadeira atuação do tempo.

Em todos os casos, é preciso dizer, o tempo como duração não se revelou um conceito metafísico, um instante matemático ou uma mera sucessão cronológica. O tempo se revelou como um dinamismo, uma atividade constante, uma fluidez contínua e indivisa; enfim, como uma realidade fundamental que jamais se exhibe para o entendimento, de modo que o entendimento ou inteligência encontra-se irremediavelmente desarmado para compreender sua natureza. Importa dizer que no bergsonismo o tempo só se manifesta verdadeiramente numa “intuição” que é, antes de tudo, um método filosófico, mas que visa promover um contato direto com o objeto, liberto de todas as mediações; na linguagem de Bergson, uma “coincidência” ou “simpatia” com o real<sup>1</sup>. É no interior dessa *intuição* que o tempo concreto se revela como *duração*, como passagem e permanência do que passou.

---

<sup>1</sup> Em “Introdução à metafísica”, ensaio compilado na obra *O pensamento e o movente*, a intuição foi caracterizada por Bergson da seguinte maneira: “Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (Bergson, 2001, p. 1395).

Percebe-se aqui que os dois movimentos centrais da metafísica de Bergson são: a afirmação do tempo como realidade metafísica suprema e a recuperação da intuição como instância de conhecimento.

Contudo, esses dois movimentos não se dão de modo isolado ou paralelo no texto de Bergson, mas, pelo contrário, há uma articulação essencial entre a intuição como instância de conhecimento e a descoberta do tempo como duração pura. Além disso, intuição e duração são noções elaboradas a partir de uma exaustiva crítica do entendimento, a qual denuncia as limitações invencíveis da abordagem intelectual, sempre presidida pela “vocação prática” da inteligência. É somente nesse contexto que o tempo passa a ser objeto de uma “intuição supra-intelectual”, em nada análoga à intuição intelectual da metafísica clássica, muito menos à intuição sensível de Kant. A oposição entre inteligência e intuição é, na verdade, uma tentativa de recuperar a legitimidade teórica do discurso metafísico através de uma epistemologia que restaura nosso acesso cognitivo ao Ser, afirmando uma nova instância de conhecimento, ligada ao instinto e à Vida<sup>2</sup>. O aprofundamento dessa oposição entre intuição e inteligência, desenvolvido em *A evolução criadora*, permitiu ao filósofo fundar a realidade de um contato imediato, interior, com o objeto de conhecimento, o que só foi possível através de uma filosofia da vida ou de um “realismo biológico”.

---

<sup>2</sup> Em *A evolução criadora*, a intuição é caracterizada como “[...] instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente” (id., *ibid.*, p. 645).

Bergson estabeleceu que o pensamento analítico, próprio da inteligência, encontra-se naturalmente destinado ao domínio prático da matéria inerte. A inteligência se desenvolveu no homem justamente para assegurar esse domínio e por meio dele preservar a espécie. Em última análise, a inteligência é uma função biológica. Já a capacidade intuitiva, no homem, mantém-se como um resíduo de instinto que sobrevive ao lado do desenvolvimento intelectual e que pode, eventualmente, converter-se em potência de conhecimento quando inverte o sentido natural de todo instinto, ou seja, a ação. Isso ocorre quando o instinto se desinteressa pela ação e se reflete, isto é, volta sobre si mesmo, tornando o sujeito do conhecimento apto a conhecer o objeto do conhecimento internamente, mediante simpatia ou coincidência. Se a inteligência só se aproxima de seu objeto passo a passo, através de um conjunto finito de operações ou de atos cognitivos; a intuição, pelo contrário, apodera-se de seu objeto de imediato, conhecendo-o por dentro (*au-dedans*). Assim, o que Bergson fez não foi recuperar a “intuição intelectual”, tal como foi utilizada pela tradição metafísica, para fazer dela novamente o esteio da especulação. O que ele fez foi descobrir a intuição como instinto praticamente desinteressado, recolhido numa inatividade que o permite converter-se em instância de conhecimento imediato. Por isso a intuição é supra-intelectual, pois está acima do âmbito da inteligência, posição que, aliás, só pode ser conquistada após atravessar a inteligência, galgando-a. E por promover uma assimilação adequada do objeto de conhecimento,

adotando seu ritmo próprio, a intuição oferece, para Bergson, um conhecimento absoluto do real. E esse conhecimento é antes de tudo uma compreensão *precisa* do tempo.

Deste modo, a metafísica de Bergson é a afirmação do tempo como realidade suprema, tempo esse descoberto inicialmente como duração psicológica (no *Ensaio*); estendido para a matéria, tal como ela se manifesta fora de nosso recorte sensorial (em *Matéria e memória*); e ampliado na teoria do *élan vital* (em *A evolução criadora*), assumindo o aspecto de duração cosmológica, princípio animador do processo evolutivo.

## II

No já mencionado artigo “Sobre a metafísica do tempo de Bergson”, o filósofo alemão Max Horkheimer elabora uma análise histórico-crítica do pensamento bergsoniano, posicionando-o em seu tempo histórico e denunciando as fragilidades que o impediram de elaborar uma teoria realmente promissora sobre o tempo.

Horkheimer não deixa de reconhecer os méritos do bergsonismo, que surgiu na virada do século XIX para o XX como uma reação à “filosofia epistemológica”, dominante na França desde o positivismo de Auguste Comte. Bergson teria sabido rejeitar também o neokantismo da maioria de seus contemporâneos. Daí sua filosofia se construir sobre dois pilares: 1) “crítica do pensamento analítico” e 2) proposta de uma

“reinstauração da metafísica”<sup>3</sup>. Nessas duas operações integradas, Bergson repudia a universalização da cosmovisão do entendimento (consagrada na metafísica e nas ciências tradicionais) e propõe, mesmo depois do criticismo kantiano, uma nova metafísica, aparentemente desvinculada do entendimento.

Todavia, sendo a metafísica de Bergson uma metafísica do tempo, toda a avaliação crítica feita por Horkheimer de sua produção teórica incidirá sobre a natureza contraditória de seu projeto filosófico. Horkheimer irá identificar em Bergson uma contradição que chamará de “explosiva”, isto é, o fato dele ter pensado o tempo no interior de um enquadramento metafísico a-histórico. Neste ponto, para Horkheimer, Bergson perdeu a oportunidade de pensá-lo como o próprio elemento essencial da história, reincidindo assim na abstração e no dogmatismo metafísico que tanto criticara. No mencionado artigo, Horkheimer diz: “Ele (Bergson) nega o tempo no momento em que o eleva a princípio metafísico”<sup>4</sup>. E, ao que parece, tal antinomia irreparável produzirá todos os demais deslizes da filosofia bergsoniana.

É curioso notar que Horkheimer também reconhece que a filosofia de Bergson explicitou os pressupostos da produção teórica na esfera da *práxis*. Embora seja preciso observar a diferença de sentido que a noção de *práxis* assume nos pensamentos de Bergson e Horkheimer (no primeiro a *práxis* é pensada

---

<sup>3</sup> Cf., “Apresentação ao artigo de Max Horkheimer”, de Franklin Leopoldo e Silva, p. 51-2.

<sup>4</sup> Horkheimer, 2000, p. 64.

num sentido natural ou biológico, ao passo que no segundo ela é histórico-social), pode-se dizer que nesta leitura dialética do bergsonismo, o filósofo francês teria ostentado o mérito de denunciar as hipóstases realizadas pelo pensamento conceitual tanto na ciência quanto na filosofia, as quais ignoraram por muito tempo a origem prática de seus conceitos. Porém, para Horkheimer, Bergson não permaneceu fiel ao seu procedimento quando liberou a “metafísica da duração” de qualquer vínculo com o contexto produtivo. Deste modo, ele teria reanimado o mesmo erro que denunciara em seus predecessores. É por isso que Horkheimer irá dizer:

Como Bergson remete à ciência da natureza todos os conceitos do entendimento enredado na práxis, sua análise adquire uma conotação negativa. Ela limpa o terreno para seu mito do espírito criador <sup>5</sup>.

Para o pensador de Frankfurt, então, o rigor da filosofia de Bergson só se manifesta na crítica aos produtos teóricos da inteligência, isto é, quando se ocupa em demonstrar a dependência que os resultados teóricos das ciências e da metafísica tradicionais mantêm com o contexto da ação. Esse rigor é abandonado tão logo se começa a tratar da metafísica do tempo. Sem dúvida, a metafísica do entendimento afunda junto com a ciência no solo movediço do conhecimento determinado pela infraestrutura histórico-social, na qual se dá a efetiva produção material da vida humana. Mas, pelo contrário, a

---

<sup>5</sup> id., *ibid.*, p. 70.

metafísica do tempo, isto é, a verdadeira metafísica, sobrevive incólume às investidas da *práxis* no campo da teoria pura. Horkheimer vê aí um esforço injustificado para proteger a metafísica da duração de qualquer contato com a ação interessada, duplicando a própria concepção de conhecimento: conhecimento intelectual de um lado e conhecimento intuitivo de outro, o primeiro radicado na ação, e o segundo completamente limpo e independente de qualquer componente prático. Neste sentido, ainda para o filósofo de Frankfurt, Bergson produziria “ficções” ou “mitos” no nível metafísico exatamente porque desliga as noções fundamentais dessa área do conhecimento (*duração, memória, élan vital* etc.) da esfera da produção material da existência humana. E a liberação da metafísica de qualquer contato com o plano prático representa o questionamento central feito por Horkheimer em sua avaliação do pensamento de Bergson. Se, por um lado, Bergson presta um grande serviço à filosofia, ao explicitar o vínculo essencial entre as elaborações teóricas da inteligência e os interesses da *práxis*; por outro, mantém a realidade de uma neblina metafísica que paira imaculada sobre os fatos concretos da vida social, que no entanto pode ser contemplada com as lentes sobre-humanas da intuição.

Como se vê, o privilégio do conhecimento metafísico, tal como se manifesta no bergsonismo, é reduzido à categoria de “mito” no artigo do intérprete alemão. Quando Bergson assimila o conhecimento intuitivo do tempo como a verdade suprema de sua doutrina, como o *real em si*; regride ao estágio no qual se encontrava a metafísica pré-crítica. Diz Horkheimer:

Em Bergson, contudo, a inclusão do conhecimento no contexto histórico cessa assim que não mais se trata de ciência mas da metafísica. O fato de que também ela dependa de condições históricas e exerça funções sociais é algo que ele não reconheceu; hipostasiou e transfigurou os resultados da intuição \_\_ nomeadamente introspecção \_\_ tal como outros metafísicos fizeram com os produtos conceituais das ciências da natureza <sup>6</sup>.

A recusa de Bergson em situar a metafísica da duração na mundanidade que absorve e determina as outras formas de conhecimento, o que certamente as compromete com interesses não-teóricos, criou as condições para a reprodução de uma metafísica do Absoluto, que se recusa a sujar as mãos nos fatos concretos da História. Enfim, uma metafísica na qual o homem assumiria novamente o ponto de vista de Deus e na qual o tempo seria assimilado novamente como Eternidade.

O questionamento da metafísica de Bergson, oriundo do pensamento dialético, denuncia então o tratamento desigual dado à produção teórica, dividindo-a em conhecimento historicamente condicionado (ciência positiva e metafísica tradicional, essa última calcada na intuição intelectual) e conhecimento desinteressado e a-histórico (metafísica da duração, calcada na intuição supra-intelectual). Essa repartição, que o pensador alemão julga arbitrária e mesmo equivocada, possibilita a renovação de uma metafísica amparada numa intuição que se opõe

---

<sup>6</sup> id., *ibid.*, p. 67.

radicalmente ao pensamento analítico e que vai se apresentar como a matriz da apreensão do tempo como um Absoluto. O que Horkheimer não reconhece é a legitimidade teórica dessa potência cognitiva inteiramente livre de condicionamentos práticos. Horkheimer nos lembra, inclusive, que o desprezo metafísico pelo entendimento analítico não é uma novidade bergsoniana. Ele aparece já nas primeiras reações ao Iluminismo, em Hegel, por exemplo. Lembra também que desde os primeiros filósofos jônicos as essências metafísicas sempre estiveram ligadas aos interesses práticos do homem (cita a água e o ar de Tales e Anaximandro como exemplos de essências metafísicas de uma sociedade que tinha nas viagens marítimas o fundamento de sua vida social).

Assim, ao consagrar o “mito metafísico” da duração à categoria de substância (no sentido ontológico, evidentemente), o bergsonismo reproduziu o ponto de vista dogmático, indiferente à cisão entre o ser e o conhecer instaurado pelo ceticismo moderno e legitimado pela filosofia kantiana. Mais ainda, ao propor uma metafísica do tempo, Bergson reelaborou de modo teoricamente aceitável o que é, na verdade, uma contradição em termos, uma vez que a metafísica supõe que o tempo seja assimilado como eternidade, isto é, uma metafísica do tempo é a negação do próprio tempo como processo histórico, tentando surpreendê-lo abaixo ou acima das determinações objetivas da vida social; em todo caso, recusando o tempo como experiência finita para rerepresentá-lo como Eternidade, ainda que seja a “eternidade de vida” da qual fala o

autor de *O pensamento e o movente*<sup>7</sup>. Neste momento, na perspectiva de Horkheimer, além de perder a oportunidade de pensar o tempo como realidade histórica, Bergson deixa de ser filósofo para tornar-se teólogo, empenhado em livrar a humanidade de sua finitude e de seu sofrimento. Diz Horkheimer:

O metafísico Bergson acoberta a morte. Como um teólogo que promete aos homens a vida eterna, quer ele escamotear o fato da morte com a ladainha de uma realidade eterna com a qual poderíamos nos congregar, e assim revela que a sua obra exerce a mesma função que a religião e que a filosofia depois dele e com ele: consolar os homens a respeito de tudo que lhes acomete sobre a terra por meio da impostura de sua própria eternidade<sup>8</sup>.

Por não entender o “trabalho do negativo” na concepção do tempo; mas, por outro lado, por compreender que a metafísica do entendimento opera sempre com antinomias (desde Zenão de Eléia, digase de passagem) e que a *práxis* exerce um papel central na construção do conhecimento intelectual, Bergson teria chegado apenas ao “umbral da dialética”. Para Horkheimer, a mais lamentável lacuna do bergsonismo está no fato dele não ter compreendido que “[...] quando um conceito nega dialeticamente o outro, o

---

<sup>7</sup> Conferir “Introdução à metafísica”, onde se lê: “[...] uma duração que se tensiona, se contrai, se intensifica cada vez mais: no limite estaria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida” (Bergson, 2001, p. 1419).

<sup>8</sup> Horkheimer, 2000, p. 72-3.

que temos é a visão do movimento da realidade já no nível do entendimento”<sup>9</sup>, sem necessidade de recorrer a outra instância, hipoteticamente supra-intelectual, que venceria as antinomias do entendimento e os condicionamentos da *práxis* em nome de uma pacífica simpatia com uma realidade inacessível ao pensamento conceitual. Da mesma maneira, a dinâmica do negativo, o movimento antagônico dos conceitos, permitiria compreender também que as teorias correspondem a contextos sócio-históricos definidos, sendo eles seus reais produtores. Assim, não percebendo o rigor da dialética, Bergson só foi capaz de produzir uma teoria do conhecimento e uma metafísica abstratas, reanimando inadvertidamente o projeto metafísico da modernidade que Kant expurgara do âmbito da razão teórica.

### III

Contudo, é possível apresentar brevemente algumas palavras em defesa da filosofia bergsoniana contra os ataques aparentemente decisivos de Horkheimer. Convém lembrar, no entanto, que a réplica de Bergson não foi sistematicamente elaborada em sua obra. Mas, numa carta<sup>10</sup>, Bergson deu indicações a respeito de algumas incompreensões presentes na brilhante interpretação de Horkheimer. As objeções que podem ser extraídas dessa breve missiva são: 1) o *élan*

---

<sup>9</sup> Cf., “Apresentação ao artigo de Max Horkheimer”, de Franklin Leopoldo e Silva, p. 56.

<sup>10</sup> Trata-se da carta escrita por Bergson em 24 de janeiro de 1935 para Charles Bouglé. Cf. *Correspondances*, p. 1491-2.

*vital* não deve ser entendido como hipótese metafísica, mas como um “resumo empiricamente obtido”; 2) a intuição não deve ser entendida como mera “introspecção”, mas sim como método filosófico e 3) a noção de “absoluto”, tal como foi caracterizada por Bergson, não é a mesma da metafísica dogmática<sup>11</sup>. As três incompreensões, juntas, denunciam que Horkheimer não apreendeu o espírito da filosofia de Bergson, o que o induziu a fazer uma interpretação enviesada de seu pensamento, conforme aos interesses da tradição marxista à qual se filia. Faz-se necessário, então, explorar um pouco mais cada uma dessas três objeções.

Primeiramente, Bergson assevera que o *élan vital* não é, como pensou Horkheimer, uma hipótese metafísica. Ele o chamou de “resumo empiricamente obtido” justamente porque não foi formulado de modo genérico e abstrato, como um princípio postulado arbitrariamente para dele deduzir outras proposições igualmente arbitrárias. O *élan vital* aparece em sua filosofia como um resultado teórico obtido a partir de um sem número de constatações biológicas extraídas da bibliografia mais expressiva dessa disciplina científica (a Biologia Evolutiva do século XIX). A metafísica, então, não é a fornecedora de princípios apriorísticos para as ciências particulares. Ao contrário, a metafísica deve elaborar suas noções a partir dos dados da investigação científica, daquilo que se conhece e daquilo que se ignora a respeito dos fatos. É por isso

---

<sup>11</sup> Convém lembrar que na “Apresentação ao artigo de Max Horkheimer”, Franklin Leopoldo e Silva também explora essa réplica bergsoniana. Cf. p. 58-60.

que Bergson a chamou de positiva e é por isso que muitos intérpretes competentes viram nele um “empirismo radical” (Gilles Deleuze, Bento Prado Jr., Frédéric Worms etc.). A metafísica de Bergson, portanto, desata todos os laços com a metafísica da tradição, pois não se trata mais de uma “metafísica das generalidades” e sim de uma “metafísica da singularidade”, de uma metafísica que faz uso dos “fatos singulares” das ciências especializadas para lançar o pensamento à frente das ciências e, no melhor dos casos, orientá-las. Assim, não se pode negligenciar aqui a ruptura peremptória com a tradição pré-kantiana. A metafísica que Bergson defende deve ser elaborada num corpo a corpo com a pesquisa científica, sobretudo com os limites de sua inteligibilidade do real. Não se trata, portanto, de um esforço especulativo que visa engendrar hipóteses abstratas e gerais. Trata-se, na verdade, de um intrincado retorno aos fatos concretos e à experiência vivida para daí extrair conjecturas mais plausíveis sobre a natureza das coisas.

Em segundo lugar, a intuição não é mera introspecção, como aparece textualmente em Horkheimer. A intuição é o método filosófico de Bergson<sup>12</sup>, que procede de modo inverso ao da inteligência, mas que não pode ser mobilizado sem os recursos da inteligência. A intuição precisa do aporte da inteligência para realizar seus atos, de modo que se poderia dizer que há, mais que uma mera oposição entre inteligência e intuição, uma verdadeira

---

<sup>12</sup> Para um aprofundamento deste ponto, conferir o primeiro capítulo do livro *Bergsonismo*, de Gilles Deleuze.

reciprocidade entre elas. Assim, o método intuitivo realiza um conjunto de atos (que sem dúvida são mediações) a fim de captar a realidade aquém de todas as mediações, isto é, como “dato imediato”. Por isso, rompe-se com a representação geral e abstrata, típica do pensamento conceitual, para buscar uma apreensão da singularidade do objeto de conhecimento mediante *coincidência* ou *simpatia*; tudo se passando como se sujeito e objeto se fundissem num único ato cognitivo privilegiado. Contudo, é bem verdade que a intuição aparece de início no contexto da vida interior. Mas isso não significa que Bergson a transforma num poder psicológico tal como a introspecção. Concebê-la dessa maneira compromete qualquer entendimento adequado do bergsonismo. O que ocorre é que a intuição, enquanto método filosófico, permite primeiro um conhecimento da consciência como dato imediato (intuição interna) e somente depois será estendida aos outros níveis do real (intuição externa)<sup>13</sup>.

Por último, como terceira objeção, pode-se acrescentar que a noção de “absoluto”, que Horkheimer parece entender no sentido totalizante do Romantismo

---

<sup>13</sup> Em *Matéria e memória*, que é possivelmente o primeiro texto de Bergson que menciona o termo intuição no sentido propriamente bergsoniano, encontra-se a seguinte passagem: “A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a *palavras* distintas, ali a *objetos* independentes. (...) Justamente porque essa fragmentação do real se operou em vista das exigências da vida prática, ela não seguiu as linhas interiores da estrutura das coisas (...)” (BERGSON, 2001, p. 319-20).

alemão, significa outra coisa em Bergson. Ao que tudo indica a noção de absoluto não designa no bergsonismo uma “realidade infinita”, livre de toda determinação ou condicionamento, mas tão-somente uma adequação perfeita entre o conhecimento e a realidade conhecida; ou ainda, uma apropriação imediata do objeto de conhecimento. Assim, o termo “absoluto” é transferido do plano metafísico tradicional para um plano por assim dizer epistemológico. É no sentido de uma perfeita adequação entre o sujeito cognoscitivo e o objeto cognoscível que Bergson parece usar esse termo quando diz que a ciência e a metafísica podem conhecer suas respectivas realidades como um “absoluto”<sup>14</sup>. Ele quer dizer que tanto a matéria quanto o espírito podem ser “inteira e adequadamente conhecidos” se o cientista e o filósofo utilizarem os métodos apropriados. Deste modo, Bergson não é um novo arauto da metafísica dogmática, tal como Horkheimer sugere em seu artigo, mas o formulador de uma metafísica verdadeiramente inovadora, capaz de pensar o Ser como Devir e o Devir como “mudança interna”. Para dizer tudo em uma única expressão, Bergson é o filósofo de uma “metafísica da diferença”<sup>15</sup>.

Importa dizer, de resto, que tais objeções pontuais ao texto de Horkheimer estão longe de

---

<sup>14</sup> Na “Introdução à metafísica”, Bergson declara: “*É relativo o conhecimento simbólico por conceitos preexistentes que vai do fixo ao movente, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a própria vida das coisas.* Esta intuição atinge um absoluto” [Grifos do autor] (Bergson, 2001, p. 1424).

<sup>15</sup> Cf. Deleuze, “A concepção da diferença em Bergson”, In: *Bergsonismo*, p. 95-123.

oferecerem uma réplica conclusiva às suas principais críticas. Indicam-se aqui apenas algumas imprecisões interpretativas que o próprio Bergson percebeu ao ler o artigo do filósofo alemão. É notável, no entanto, que a metafísica do tempo, tal como foi elaborada por Bergson, dificilmente irá satisfazer um leitor historicista. As formas de pensamento exploradas pelo filósofo, sobretudo as consequências últimas de sua doutrina (consequências cosmológicas, místicas e religiosas) parecem não ter lugar na tradição historicista justamente porque são entendidas como formas ideológicas de se mascarar o real. Por outro lado, e ainda mais gravemente, Bergson não pôde deixar de considerar o tempo histórico como um “simulacro”<sup>16</sup> do tempo verdadeiro, acentuando ainda mais sua distância em relação à tradição de pensamento que agora lhe apresenta fortes críticas. Enfim, historicismo e bergsonismo irrompem como duas atitudes teóricas que, embora confluem em alguns aspectos bem determinados, concebem a tarefa da filosofia de pontos de vista radicalmente distintos.

---

<sup>16</sup> Franklin Leopoldo e Silva observa na Apresentação do artigo: “[...] 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. [...] A vida histórica não é a experiência da verdade” (Silva, 2000, p. 60).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri-Louis. *Correspondances*. Paris: PUF, 2002.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres*. (Édition du centenaire). 6<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 2001.

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

HORKHEIMER, Max. Sobre a metafísica do tempo de Bergson. (Apresentação de Franklin Leopoldo e Silva). *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, v. 6, p. 61-83, 2000.

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

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

