

## AULA DE BERGSON ‘AS TEORIAS DA ALMA EM DESCARTES’, LYCÉE HENRI – IV, 1894.\*

*Maria Adriana Camargo Cappello*  
**Universidade Federal do Paraná**

\*Esta aula faz parte de um grupo de 7 aulas, que compõem o curso sobre ‘As teorias da alma’, intituladas como se segue: 1ª Lição – ‘As teorias da alma até Aristóteles’; 2ª Lição – ‘As teorias da alma em Aristóteles’; 3ª Lição – ‘A teoria da alma em Plotino’; 4ª Lição – ‘As teorias da alma em Descartes’; 5ª Lição – ‘A teoria da alma em Malebranche’; 6ª Lição – ‘A teoria da alma em Spinoza’; 7ª Lição – ‘A teoria da alma em Leibniz’. As lições, ministradas por Bergson em 1894 no Liceu Henri IV, foram extraídas das notas tomadas por Vacher, conservadas na Escola normal superior, de Paris, e publicadas pela primeira vez, sob a edição de Henri Hude, no volume III dos Cursos de Bergson, pela editora PUF, em 1995. Publicação a partir da qual a presente tradução foi feita. [BERGSON, H. *Cours III - Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme. 4<sup>e</sup> Leçon - Les Théories de l'âme chez Descartes. Édition par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris: PUF, 1995.*]

### **Notas à Lição de Bergson ‘As Teorias Da Alma Em Descartes’: a experiência pessoal do *Cogito***

O interesse desta 4ª lição – ‘As Teorias da alma em Descartes’ – que integra o curso de Bergson sobre as ‘Teorias da alma’, ministrado em 1894, no Liceu Henri IV,<sup>1</sup> não está apenas no comentário nela proposto sobre o reconhecido lugar de inflexão ocupado pelo pensamento de Descartes em relação ao da antiguidade grega, nem somente nos desdobramentos desse pensamento em seus sucessores imediatos – nomeadamente Malebranche e Spinoza. O que, diga-se de passagem, já seria de grande interesse para os leitores de Descartes, tanto pelo claro posicionamento de Bergson, nestas lições, por uma teoria cartesiana da alma calcada mais na noção de *persona* do

---

<sup>1</sup> BERGSON, H. *Cours III - Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme. 4<sup>e</sup> Leçon - Les Théories de l'âme chez Descartes. Édition par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris: PUF, 1995.*

que na de um *eu penso* universal, quanto pelo realce que Bergson dá à presença da temporalidade nas *Meditações Metafísicas*. Ocorre, no entanto, que, no desenvolvimento mesmo de suas análises sobre a filosofia de Descartes, Bergson ainda nos dá pistas sobre o modo como o pensamento de Descartes impulsiona o seu próprio pensamento, assim como o de boa parte da contemporaneidade, no que diz respeito, justamente, a estas questões relativas à alma e à temporalidade. Questões em relação às quais, paradoxalmente, a contemporaneidade quereria, por sua vez, marcar a maior diferença entre seu modo de pensar e o da modernidade. Curto-circuito na historiografia proposto por Bergson, portanto, e passível de ser aqui flagrado, que torna esta despreziosa lição de grande interesse para cartesianos, bergsonianos e para todo o pensamento que com eles dialoga.

De fato, o que seria, para Bergson, a concepção cartesiana de alma, inovadora em relação à dos antigos e que daria tanto o que pensar a nós, ainda hoje? De acordo com esta lição a alma seria, para Descartes, o pensamento que se experimenta a si mesmo individual e interiormente no tempo, ou seja, a consciência que cada um de nós tem de si mesmo enquanto pensamento que dura ou, ainda, nas palavras mesmas de Descartes, um eu que existe na medida em que pensa e enquanto pensa – ‘eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Por todo tempo em que penso.’ E eu que existe, portanto, na medida em que pode experimentar-se a si mesmo e por si mesmo, independentemente da condição fenomênica constituída pelo espaço – uma vez que existe enquanto *pensamento* distinto de um corpo –, e cuja condição fenomênica é o próprio tempo – uma vez que existe enquanto pensamento que se *renova*. Teríamos aqui, segundo Bergson, as características fundamentais da alma cartesiana que se completam e se fundem umas nas outras, constituindo, justamente, aquilo que Bergson chamaria, posteriormente, de pessoa: o *pensamento*, que é puro, distinto de toda corporeidade, de toda materialidade, e que, no entanto, assim como o corpo, é apreendido imediatamente por uma *experiência individual*; e experiência individual que é aquela mesma constituída pela *reflexividade* do ato de pensamento sobre si na renovação dos *momentos* em que este ato se realiza. Vejamos, então, um pouco mais de perto, como, para Bergson, estas características – *pensamento*, *reflexibilidade*, *individualidade*, *experiência* e *temporalidade* se fundem no todo da alma cartesiana.

Como podemos observar, o passo inicial, proposto por Bergson nesta sua aula sobre ‘As teorias da alma em Descartes’, é o de ressaltar o que lhe parece original na noção cartesiana de alma enfatizando sua oposição aos aspectos gerais das concepções de alma dos antigos – concepções tratadas por Bergson nas três primeiras lições deste seu Curso. Ou seja, Bergson inicia sua

aula sobre Descartes lembrando aos alunos que a relação entre o corpo e a alma não constituía um problema para os antigos; que, para eles, a alma só ganhava individualidade justamente quando associada a um corpo, pelo que, conseqüentemente, suas funções superiores eram marcadas pela impessoalidade. Bergson lembra, ainda, que tais concepções se deviam ao fato de os antigos pensarem a alma do exterior, como a uma coisa, ainda que a concebessem como atividade<sup>2</sup>. E Bergson lembra tais características justamente porque lhe interessa ressaltar, por oposição, a individualidade, a pessoalidade, o caráter íntimo e imediato, em resumo, a própria noção de experiência reflexiva que a alma, em Descartes, envolveria; e ressaltar, também, a dificuldade eminentemente moderna, que então surge, de pensar em conjunto duas individualidades de naturezas distintas, a alma e o corpo.

Com efeito, na 3ª lição deste Curso – aquela que trata da teoria da alma em Plotino –, Bergson já havia usado desta estratégia de oposição, distinguindo antigos a modernos, do seguinte modo:

É preciso observar inicialmente a extrema dificuldade que os antigos experimentam em conceber o espírito, quer dizer, a atividade, em sua forma individual. É com a alma do mundo que os primeiros pensadores, Platão, Plotino e até mesmo, ou talvez sobretudo, os estoicos se ocupavam (...). Não há dúvida de que Aristóteles esforçou-se para definir e isolar a alma individual; mas ele expressou esta individualidade, este caráter que separa uma alma particular de uma outra alma particular, em termos corporais. Em outras palavras, uma alma só é individual enquanto ela é a entelêquia de um corpo organizado. Conseqüentemente, quando é preciso atribuir a essa alma caracteres superiores aos da organização, aos da matéria, Aristóteles tem de recorrer, como seus predecessores e sucessores, a um *nous* impessoal do qual participam as almas individuais e no qual realizam sua forma superior. Deste modo, a ideia de uma alma do mundo, de um pensamento impessoal que é por excelência o espírito, é comum aos filósofos da antiguidade. Na verdade, isto se explica porque os antigos estudam a alma objetivamente e na medida em que ela anima a natureza. Veremos que os filósofos modernos se colocam no ponto de vista duplo da consciência psicológica e da consciência moral. A consciência, enquanto faculdade de intuição interior, se torna uma *pessoa*, um ser que se distingue de todos os outros seres, por um tipo de marca inexprimível e, de outro lado, a consciência, enquanto faculdade de percepção exige, postula a *atividade pessoal*, a individualidade real, em uma palavra, a liberdade<sup>3</sup>.

É assim que, entre os antigos, a alma, no máximo, seria pensada como individualidade na medida de sua relação com um corpo vivo – enquanto seu princípio de nutrição, percepção ou mobilidade –; diga-se de passagem, justamente aqueles sentidos de alma afastados por Descartes, na Segunda Meditação. O que, de outro lado, significa que, concebida por si

---

<sup>2</sup> Cf. BERGSON, 1995, p.218-219 [24].

<sup>3</sup> BERGSON, 1995, p.216-217. Grifo nosso.

mesma, para além de sua relação com o corpo, a alma perca a individualidade que o corpo lhe dava, e seja concebida impessoalmente como alma do mundo, pensamento em geral, *noms* – para além, portanto, de qualquer das ‘condições de existência fenomenal’ pelas quais poderia ‘ser objeto de consciência’.

De fato, é para esta possibilidade de se dar a *si* em experiência ou, antes, constituir-se nesta experiência como um *si*, se ‘torna(r) pessoa’ segundo a ‘marca inexprimível’ que é a própria individualidade assim constituída, que Bergson parece querer chamar atenção enquanto característica marcante da alma em Descartes. A alma, para Descartes, é pensamento que se experimenta a si mesmo, mas que se experimenta ao constituir-se como individualidade, como eu, como pessoa.

Concepção que se analisa, ainda, segundo uma outra oposição, aquela entre, de um lado, o modelo do conhecimento exterior, marcado por uma atenção ao que é comum, ao impessoal, ao que pode ser expresso pela linguagem, e que teria sido transposto pelos antigos da esfera do conhecimento da natureza, dos corpos, para a do conhecimento do espírito e, de outro lado, a do modelo de conhecimento da intuição, interior, imediata, individual, infável, modelo de conhecimento próprio apenas ao espírito, marca mesma, segundo Bergson, da inflexão proposta por Descartes no que diz respeito ao conhecimento da alma.

Segundo Bergson, na sequência da passagem acima:

É certo que os antigos não ignoraram esses dois pontos de vista [o da consciência moral e o da consciência psicológica], mas jamais fizeram deles centros de observação; estudaram o espírito como estudaram a natureza, sobretudo pelo exterior, e por isto destacaram aquilo que é exprimível pela linguagem, que é comum a todos os homens, que é impessoal. O termo *logos* é significativo. Designa, para eles, o que é ao mesmo tempo essencial ao espírito e também à linguagem. Para ser mais explícito, a filosofia moderna admite uma penetração íntima entre a sensibilidade e a inteligência, de tal modo que nossas ideias, por mais gerais, por mais impessoais que elas possam ser, estão sempre misturadas, impregnadas de um elemento sensível: donde a individualidade de nosso pensamento, donde nossa personalidade<sup>4</sup>.

Inflexão feita pelos modernos, no que diz respeito ao conhecimento da alma, no sentido da ‘observação interior’ que, de resto, será adotada pelo próprio Bergson e que passará a compor os traços principais de seu próprio método que, nesse mesmo sentido, se quer como uma continuidade do método dos modernos também por oposição ao dos antigos. De fato, a crítica a este método abstrato e exterior constituirá o aspecto, por assim dizer, negativo do método bergsoniano, aquele que, como sabemos, coloca a nu as

---

<sup>4</sup> *Idem*, p.217.

condições que deram origem ao hábito de pensar o *já feito* e rejeitar o *se fazendo*, o *vir a ser*, enfim, o ser como temporalidade, a duração. Momento negativo que, aliado à intuição – seu momento positivo –, faz desta temporalidade real não apenas algo passível de ser vivido, mas também pensado. Com efeito, em *Evolução Criadora*<sup>5</sup>, obra publicada treze anos após estas lições, ao fazer a gênese da inteligência humana no âmbito da vida, Bergson defenderá de modo bastante exaustivo a existência de uma relação direta entre a capacidade prática de o homem produzir instrumentos,<sup>6</sup> a linguagem e o modo de pensamento que a ciência, enquanto conhecimento interessado, legitimamente assume como seu. Conhecimento interessado que, para Bergson, inadvertidamente também passa a dominar a especulação que se quer pura, ou seja, a filosofia, desde a antiguidade grega. E, para Bergson, portanto, será justamente porque negligencia esse enraizamento biológico de nosso conhecimento que o pensamento antigo teria, em certa medida<sup>7</sup>, se feito prisioneiro inconsciente dos prejuízos que a condição de ser vivo impõe ao homem e, nesse sentido, teria desvalorizado o *se fazendo* em vista do *já feito*. Em outros termos, por considerar a inteligência como órgão de conhecimento desinteressado, esta tradição teria se deixado condicionar pelo hábito – fixado na linguagem – de uma inteligência voltada para o ‘fechamento de sistemas’, marcada pela busca por semelhanças, pela abstração de particularidades, pela sistematização. O que, em última instância, explicaria o caráter formal, dedutivo-inferencial, hipotético, generalizável e extensivo do conhecimento produzido por este pensamento, em tudo oposto ao conhecimento da duração, que só pode se dar no individual, a partir do interior, segundo a qualidade sempre particular, ainda que sempre em mutação, que caracteriza o conhecimento absoluto e intensivo próprio à intuição bergsoniana<sup>8</sup>. Intuição que justamente Bergson parece já encontrar no *cogito* cartesiano, no modo como ele entende que Descartes aborda a alma.

Pois, de fato, como dirá Bergson nesta 4ª lição ao referir-se à passagem do *cogito*, ‘*o que faz a novidade, e a profundidade dessa demonstração, é o fato de Descartes, ali, dirigir-se exclusivamente à consciência imediata, à consciência individual*’.

---

<sup>5</sup> BERGSON, *L'Évolution Créatrice*, Paris, PUF, 2008.

<sup>6</sup> Modo próprio, segundo Bergson, de a espécie humana relacionar-se com o mundo material a sua volta, no sentido de garantir sua sobrevivência e seu bem-estar. Cf. BERGSON, 2008, p. 138ss.

<sup>7</sup> De fato, se Bergson faz a crítica dos sistemas filosóficos, levando em conta o que haveria, neles, de determinado pelos hábitos da inteligência e da linguagem espacializante, é certo também – como o mostram seus cursos sobre história da filosofia e algumas de suas conferências, em especial ‘A intuição filosófica’ – que, para ele, certamente há intuição em todo autêntico pensador, há intuição em toda autêntica filosofia, trata-se apenas de observar o quanto o *espírito* de cada uma delas teria sido, em cada caso, mais ou menos sufocado pela *letra*.

<sup>8</sup> Cf. BERGSON, 2008, p. 151ss.

A novidade, portanto, é a abordagem da alma inaugurada por Descartes, enquanto experiência *imediate* – ‘se quero conhecer a alma, é na alma mesma que desde o início devo me colocar como em um centro’ – e *individual*, na medida mesma em que essa experiência imediata se caracteriza ‘naquilo que Descartes chama o pensamento, quer dizer, a consciência que a alma tem de si mesma e de sua essência’<sup>9</sup>. Consciência de si que, por sua vez, permite que a alma tanto seja apreendida em sua essência quanto na condição mesma de sua existência individual fenomênica, a saber, em sua temporalidade. Apreensão individual, imediata e temporal que Bergson chama de intuição.

E é justamente este caráter temporal do *cogito* que Bergson enfatiza quando, ao reiterar que ‘a alma é definida pela consciência que o pensamento tem de si mesmo’, acrescenta que esta ‘definição se confunde com o ato pelo qual a percebemos, ato que tem de se renovar em todos os momentos da duração’<sup>10</sup>. Quando defende, portanto, que o conhecimento da alma, então proposto por Descartes, na medida mesma em que coincide com o ato de pensamento que constitui a própria alma, é necessariamente temporal. Pois, de que outro modo um ato implicaria uma substância senão por sua continuidade? Neste caso, especificamente, continuidade entendida como contínua renovação? De fato, a existência que a alma apreende em cada ato de consciência, é a *sua* existência, é a consciência de *si*, a qual, necessariamente, implica continuidade no tempo, ou seja, para Descartes, a constante renovação de cada ato de consciência pelo qual essa existência individual se dá a conhecer a si mesma: ‘Eu sou, eu existo, isto é certo, mas por quanto tempo? Por todo o tempo em que eu penso, pois poderia talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir’<sup>11</sup>. Nas palavras de Bergson:

(...) é justamente por sua duração que ele define a estabilidade da alma, uma vez que a existência contínua da alma, [28] seu caráter substancial é uma e a mesma coisa que a ação indefinidamente renovada pela qual a alma se percebe. O pensamento se repete indefinidamente para ele mesmo ‘eu penso’, e nisso consiste sua existência, e ele não pode existir sem repetir que pensa<sup>12</sup>.

Um tipo de conhecimento, enfim, que, ao coincidir com o ato mesmo pelo qual uma existência se dá em experiência a si mesma, ao mesmo tempo em que exclui um dos aspectos fenomênicos da existência, a saber, o corpóreo e, nesse sentido, o extensional e espacial, afirma o aspecto temporal, pelo que, mais uma vez, Bergson encontra no *cogito* cartesiano a intuição da duração.

---

<sup>9</sup> BERGSON, 1995, p.220 [25].

<sup>10</sup> BERGSON, 1995, p.220 [26].

<sup>11</sup> DESCARTES, Segunda Meditação, # 4.

<sup>12</sup> BERGSON, H. 1995, p. 221 [27-28].

Não poderíamos deixar de citar, em favor desta leitura bergsoniana do *cogito* cartesiano, apresentado nesta 4ª lição de seu curso de 1894, algumas passagens da recém publicada *História da ideia de tempo*, composta pela série de cursos posteriormente ministrados por Bergson – entre 1903 e 1904 –, no *Collège de France*<sup>13</sup>. De fato, nestes Cursos do Collège de France, em que Bergson desenvolve mais longamente a distinção entre o pensamento antigo e o pensamento de Descartes sobre a alma, ele é ainda mais enfático em sua leitura do *cogito* cartesiano enquanto intuição. Ali, apesar de conceder que especificamente ‘sobre a questão do tempo Descartes nada nos disse de preciso e de interessante quando tratou da questão por ela mesma’<sup>14</sup>, ele é explícito em afirmar que a intuição da duração estaria presente na compreensão cartesiana da alma.

Em um primeiro momento, quando Bergson se refere à recusa, por parte de Descartes, das ideias de alma dos antigos que lhe chegaram prontas, ele nos diz:

O que Descartes coloca em seu lugar? Descartes coloca o *se fazendo*; ele vai substituir como sendo o fundo mesmo da verdade uma ação, um ato: ‘penso, logo existo’. Eis a verdade fundamental; eis o ponto de partida de toda filosofia. Penso, quer dizer, tenho consciência de pensar e isto não de um modo transcendente, no eterno,... não seria mais consciência, ...não..., no tempo; a consciência é algo temporal, é no tempo, é na duração que tomo consciência ao mesmo tempo de meu pensamento e de minha existência enquanto ela coincide com meu pensamento. Eis o ponto de partida<sup>15</sup>.

E, mais adiante:

Os antigos não disseram: ‘Penso, logo existo’. Eles teriam dito: ‘Há o ser e o ser é pensamento. Enquanto sou pensamento, participo do ser’, mas a ideia de tomar como ponto de partida da filosofia, de procurar a raiz do ser em um ato, e em um outro sentido, na duração, essa ideia é essencialmente cartesiana e ela se distingue de tudo o que a filosofia antiga havia dito sobre o pensamento<sup>16</sup>.

Ora, o mais fundamental, o original é o *cogito*, e o *cogito* não é um pensamento no eterno, não é um pensamento impessoal, um ‘há o ser’, um ‘há pensamento’, mas um ‘eu *penso*’, ‘eu *soû*’, ‘eu sou *enquanto* penso’. Antes do pensamento universal, eterno e impessoal, do pensamento lógico-dedutivo, sistemático, da ciência do objeto, há o pensamento individual que se pensa a si mesmo, que se dá em experiência no tempo e, assim, se constitui como pessoa.

---

<sup>13</sup> BERGSON, H. *Histoire de l'idée de temps – Cours au Collège de France - 1902-1903*. Paris: PUF, 2016.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 292.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 289.

<sup>16</sup> *Idem*, p.291.

Parece ser essa mesma ideia que, de resto, ficará registrada na obra de Bergson publicada em vida. Pensamos, especificamente, no quarto capítulo de *Evolução Criadora*. Ali, talvez um pouco mais afastado do entusiasmo inicial de ter encontrado, também em Descartes, a intuição da duração, Bergson nos mostra um Descartes menos assertivo. Com efeito, é preciso considerar, para além da intuição da alma, por Descartes, também a sistematicidade, a universalidade, a noção de verdade, enfim, o Descartes racionalista. É preciso considerar, sobretudo, o Descartes que não leva o *cogito* até as últimas consequências da duração intuída, o Descartes que, justamente, alterna sua intuição da duração com seu mecanicismo. É assim que, em *Evolução Criadora*, Bergson nos apresenta um Descartes que hesita:

De um lado, Descartes afirma o mecanismo universal: desse ponto de vista, o movimento seria relativo e, como o tempo tem exatamente tanta realidade quanto o movimento, passado, presente e porvir, deveriam ser dados desde sempre. Mas, por outro lado (e é por isso que o filósofo não foi até o fim dessas consequências extremas), Descartes crê no livre arbítrio do homem. Superpõe ao determinismo dos fenômenos físicos o indeterminismo das ações humanas e, por conseguinte, superpõe ao tempo-comprimento uma duração na qual há invenção, criação, verdadeira sucessão. (...) Embrenhou-se, portanto, alternadamente em ambas as vias, decidido a não seguir nenhuma das duas até o fim<sup>17</sup>.

Sem entrarmos aqui no desenvolvimento que este tema merece, não parece demasiado afirmar que Bergson estaria do lado daqueles intérpretes que entendem haver uma descontinuidade ou, ao menos, uma distância intransponível, entre o pensamento cartesiano pautado por aquilo que ele conhece dos objetos e aquele que seria pautado pelo que ele conhece da alma. Mais do que isso, se seguirmos a letra mesma deste texto de Bergson, a descontinuidade ou distância que ele vê no interior do pensamento de Descartes vai além daquela que existiria entre sua metafísica e o que nos acostumamos a chamar de sua epistemologia<sup>18</sup>, mas apresenta-se como uma

---

<sup>17</sup> BERGSON, H. *Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p.373. / BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*, Paris, PUF, 2008, p.334-345.

<sup>18</sup> Penso, aqui, na diferença de interpretação de dois dos grandes comentadores de Descartes, Martial Guéroult e Ferdinand Alquié que a este respeito defendem posições opostas. De um lado, Guéroult defende haver uma continuidade entre o projeto epistemológico de Descartes e seu projeto metafísico na medida mesma em que as *Meditações Metafísicas* descobririam os fundamentos universalizantes do conhecimento que tivera seu método estabelecido nas *Regras para a Direção do Espírito* e, de outro lado, Alquié defende haver uma diferença de projetos entre o estabelecimento do método nas *Regras* e a metafísica das *Meditações*, na medida mesma em que a metafísica das *Meditações* justamente buscaria o Ser que Descartes se teria dado conta ter perdido em suas investigações epistemológicas, que versariam unicamente sobre os objetos. Cf. ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2000; GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968.



distância própria a duas metafísicas, a duas teorias sobre o ser. De fato, Bergson é explícito a esse respeito, justamente quando apresenta o cartesianismo como o exemplo mesmo de uma metafísica que, desde os gregos, teria hesitado entre o pragmatismo da inteligência espacializante – e, podemos dizer, objetivante – e a intuição da duração:

Que a metafísica tenha hesitado de início entre as duas vias, isto não nos parece contestável. A oscilação é visível no cartesianismo. (...) A primeira tê-lo-ia conduzido à negação do livre arbítrio no homem e do verdadeiro querer em Deus. Era a supressão de toda a duração eficaz, a assimilação do universo a uma coisa *dada*, que uma inteligência sobre-humana abarcaria em um só golpe, no instantâneo e no eterno. Percorrendo a segunda, pelo contrário, desembocava-se em todas as conseqüências que a intuição da duração verdadeira implica. A criação já não aparecia mais simplesmente como *continuada*, mas como *contínua*. O universo, considerado em seu conjunto, evoluía verdadeiramente. O porvir não podia mais ser determinado em função do presente; no máximo se poderia dizer que, uma vez realizado, podia ser reencontrado em seus antecedentes (...) <sup>19</sup>.

É assim que a hesitação inicial que, para Bergson, subsistiria em toda metafísica – entre o ser completamente determinado e o ser em contínua evolução, entre a espacialização da experiência do ser, com vistas à eficácia prática, e a participação no ser pela experiência íntima e imediata de sua duração, enfim, entre o conceito e a intuição – se concretizaria, no pensamento de Descartes, em sua hesitação entre a completa determinação dos fenômenos físicos e a liberdade da alma, entre o conhecimento hipotético-dedutivo de modelo matemático e a intuição do *cogito*, entre a repetição que levaria à materialidade pura e a criação que levaria a Deus, enfim, entre a completa determinação daquilo que, de uma vez por todas, é passível de ser estendido no espaço e a eficácia do tempo real. Mais, portanto, do que diferenças de uma abordagem metafísica ou epistemológica, hesitação entre metafísicas, hesitação entre diferentes concepções do ser. Concepções do ser inconciliáveis, sugeridas, talvez, de um lado, pelas conquistas surpreendentes que a ciência, calcada nos novos instrumentos construídos pela inteligência, alcançava à época vivida por Descartes e, de outro lado, pela própria intuição que o pensador tinha de sua existência, enquanto pensador. Para Bergson, concepções inconciliáveis do ser certamente sugeridas pelo dilema vivido pela metafísica em toda a sua história.

Mas, como dissemos acima, não é nossa intenção, aqui, nos embrenharmos nessa discussão que já nos leva muito além da consideração da alma, por Descartes, nos termos do Curso ministrado por Bergson em 1894. Voltemos, então, à nossa lição sobre as teorias da alma em Descartes, para

<sup>19</sup> BERGSON, H. *Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p.373-374 / BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*, Paris, PUF, 2008, p.335-346.

uma última observação. E observemos, justamente, aquilo que Bergson nota sobre a relação entre a alma experimentada na intuição e o corpo que, para além do conceito, se dá na experiência *sui generis* do misto, na inalienável mistura de alma e corpo.

Pois será a partir desta experiência imediata, individual e temporal que a alma tem de si mesma enquanto ato de pensamento puro que, segundo Bergson, Descartes terá de se haver, agora, com a experiência *sui generis* da mistura desse pensamento, que é pura atividade, com o inativo e o extenso dados pelas sensações e pelo sentimento do movimento. E, de fato, nos diz Bergson, ‘nos homens encontramos o pensamento e, além do pensamento puro, operações que exigem uma ação recíproca entre o pensamento e o extenso; essas operações são, de um lado, a sensibilidade e, de outro, o movimento voluntário’<sup>20</sup>.

É, portanto, a passividade – implicada na sensação –, bem como a consciência da extensão – dada pela ação de deslocamento no espaço –, que revelarão à alma a verdade inexorável de sua união com algo distinto dela mesma, o corpo. União inexorável e, no entanto, incompreensível.

Sendo assim, nos homens, há uma união entre a alma e o corpo. Mas em que ela consiste? Justamente o que não podemos saber e, segundo Descartes, o que nem mesmo devemos investigar, pois querer explicar a ação recíproca de uma substância sobre outra seria [31] acreditar que esta ação é comparável ou redutível a qualquer outra ação conhecida. Ora, ela é única em seu gênero. (...) Em outros termos, essa união deve ser vivida, mais do que pensada, não há ideia, conceito ao qual possamos remetê-la<sup>21</sup>.

De fato, observa Bergson, para ‘compreendê-la’ precisaríamos reduzi-la àquilo que ela não é, na medida em que esta compreensão não pode ser a do ato reflexivo – aquele da consciência de si que constitui a experiência e o conhecimento da alma –, tampouco o ato teórico de um raciocínio, como aquele envolvido na dedução da extensão a partir da ideia *a priori* de corpo. Ato de compreensão que se dá, finalmente, pela experiência de um fato – o fato mesmo da percepção sensível, do deslocamento no espaço –, nem raciocínio dedutivo nem pura intuição da duração.

É assim que Bergson acaba por concluir dois pontos essenciais à teoria cartesiana sobre a alma:

(...) de um lado uma concepção da alma que identifica a essência do espírito ao ato fundamental da consciência, e de outro lado a ideia de uma influência *sui generis*, sem analogia, do espírito sobre a matéria. Por ela se encontra afirmada a individualidade, uma vez que a alma é pensamento, uma vez que a alma é a

---

<sup>20</sup> BERGSON, 1995, p. 223 [30].

<sup>21</sup> BERGSON, 1995, p. 223 [30-31].

consciência no que ela tem de mais puro em relação a todo elemento estranho. Por ela, também, é colocado o problema da ação da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, mais colocado do que resolvido<sup>22</sup>.

E é assim, também, que se mostra, para o leitor de Bergson, o quanto as intuições e questões cartesianas se fazem intuições e questões bergsonianas. Com efeito, a concepção de alma proposta por Bergson, no *Ensaio sobre os dados imediatos da Consciência*,<sup>23</sup> guarda as mesmas características de individualidade e temporalidade que ele vê na alma assim como ela é compreendida por Descartes. E, isto, pelas mesmas razões que ele imputa a Descartes, a saber, pela necessidade de abordar a alma por ela mesma e assim como se aborda uma existência, por uma experiência interior e imediata, por uma *intuição*. E experiência interior que, justamente, por não significar nada mais do que este colocar-se na coisa mesma, e não abordá-la por aquilo que ela não é<sup>24</sup>, na medida em que a ‘coisa mesma’ é um *ato*, só é experiência de substância porque é experiência de continuidade deste ato no tempo. Assim, menos do que a concepção da substância pensante como uma ‘coisa’, algo indevidamente objetivado, completude de determinação, trata-se aqui do ato de percepção de si em sua continuidade – nas palavras de Bergson, a ‘estabilidade’ e o ‘caráter substancial’ da alma ‘é uma e a mesma coisa que a ação indefinidamente renovada pela qual a alma se percebe’.

Substancialidade da alma, assim compreendida por Descartes que, nos parece, abre para Bergson novos desafios, entre eles, dois diretamente sugeridos nessas lições<sup>25</sup>.

O primeiro, aquele de pensar a temporalidade colocada por Descartes como subjacente à consciência sem qualquer *hesitação*, ou seja, eliminando definitivamente, do tempo, aquilo que ele não é, ou seja, qualquer resquício de espacialidade, o que, para Bergson, significa qualquer resquício de descontinuidade, de homogeneidade e de repetição. Desafio, portanto, de

---

<sup>22</sup> BERGSON, 1995, p.224 [32].

<sup>23</sup> BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007.

<sup>24</sup> Ou seja, por um conceito amplo demais, porque generalizante, pautado na exclusão das diferenças e na consideração apenas do que é comum a várias individualidades consideradas do exterior.

<sup>25</sup> Certamente haveria ainda um terceiro e importantíssimo desafio, claramente sugerido por esta lição, e que não trataremos aqui para não excedermos ainda mais os limites destas notas, a saber, o desafio de pensar a expansão da temporalidade, do âmbito das consciências finitas, para o âmbito da vida, pelo que Bergson procurará pensar a relação entre a alma e Deus, não mais segundo uma relação causal pensada nos moldes da relação entre um princípio da matemática e suas consequências. Desafio que ele justamente enfrentará em *Evolução Criadora*, investigação na qual, com a introdução da noção de vida e de consciência co-extensiva à vida, ele tanto poderá escapar do ocasionalismo de Malebranche, para o qual só há agência no espírito, quanto do panteísmo de Spinoza, para o qual toda individualidade é absorvida pela individualidade totalizante de Deus. Teorias que, como vimos acima, Bergson concebe como desenvolvimentos quase naturais do cartesianismo.

pensar um tempo no qual a continuidade não pode mais ser aquela da renovação de instantes discretos, simples forma que se repete e se distingue qualitativamente por conteúdos também dela distintos. A continuidade própria ao tempo, se este quiser fazer jus ao seu nome, terá de ser a do próprio instante que se prolonga e se distingue qualitativamente de si mesmo com aquilo que vai se acumulando, se fundindo e dando origem ao novo.

O segundo desafio, pensar esse caráter *sui generis* – porque distinta tanto da dedução quanto da intuição – pelo qual essa consciência é, também, consciência de corpo – nas palavras de Descartes, conjugação de tal modo estreita que faz da combinação e mistura entre o pensamento e o corpo um ‘único todo’<sup>26</sup>.

De um lado, portanto, trata-se de pensar a temporalidade enquanto o ato consciente de conservação e fusão que seria subjacente ao próprio ato consciente caracterizado como ato de *visão* de si; ato de conservação e fusão requerido mesmo pelo ato de *visão*<sup>27</sup> na medida em que por ele a consciência ganha sua continuidade na existência, constitui-se enquanto individualidade. Ato de conservação e fusão que, no entanto, de modo algum pode confundir-se com aquele do movimento de um corpo em deslocamento no espaço. Em outras palavras, o ato no qual a consciência continua a existir e se constitui enquanto individualidade não pode ser aquele da perda indefinida do ato passado pelo ato presente – assim como o corpo perde sua posição passada ao se colocar em sua posição presente. O ato no qual a consciência continua a existir é ato de memória – conservação do anterior na criação da novidade atual –, é o ato de duração propriamente dito. Nas conhecidas palavras de Bergson, ‘*a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores*’, pelo que nossa consciência nem se deixa absorver pelo passado nem dele se esquece, mas, sem justapor esse passado ao presente, organiza-se com ele, ‘*como ocorre quando nos lembramos, fundidas por assim dizer em conjunto, as notas de uma melodia*’.<sup>28</sup>

E trata-se, de outro lado, de pensar como essa temporalidade, subjacente à consciência que se vê a si mesma, é também temporalidade de um corpo e, conseqüentemente, de todo um campo corpóreo nele implicado.

---

<sup>26</sup> DESCARTES, Sexta Meditação, #24.

<sup>27</sup> Ver, a respeito desta anterioridade do ato de fusão em relação ao ato de visão, ambos, para Bergson, característicos da consciência: Worms, F. ‘La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique’. In: WORMS, F. (ed.) *Annales Bergsoniennes II* – Bergson, Deleuze, la Phénoménologie. Paris: PUF, 2004.

<sup>28</sup> BERGSON, 2007, p.74.

Tarefa enfrentada por Bergson, em *Matéria e Memória*,<sup>29</sup> com a postulação do campo de imagens, que permite pensar a percepção concreta como a união efetiva entre matéria e memória, ou seja, entre alma e corpo; bem como com a própria metafísica da matéria que acabará por estabelecer a continuidade ontológica entre a consciência, apresentada no *Ensaio*, e a matéria, na medida em que tudo passa a ser considerado como duração, em seus diferentes graus de contração e distensão; graus de duração pelos quais, agora, tanto a união quanto distinção entre a alma e o corpo são redimensionados.

Trata-se finalmente, para Bergson, a partir do que Descartes parece lhe ter dado a pensar, tanto de seguir até o fim a distinção entre espírito e espaço – a partir, portanto, dos termos postos por Descartes<sup>30</sup> – quanto pensar essa intimidade entre o espírito e o corpo – união substancial para Descartes e imbricamento entre a memória e a extensão qualitativa que, para ele, Bergson, caracteriza a percepção sensível.

---

<sup>29</sup> BERGSON, H. *Matière et Mémoire* – Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: PUF, 2012.

<sup>30</sup> Digo aqui espaço e não extensão na medida em que acredito ser possível defender que a extensão, enquanto essência do corpo, para Descartes, identifica-se com aquilo que Bergson chama de espaço, na medida em que, uma vez retirada dela todas as suas qualidades sensíveis, ela se reduz a uma pura abstração, a um puro conceito e não a um existente; caráter conceitual pelo qual a extensão em Descartes, assim como o espaço em Bergson, distinguem-se ontologicamente do espírito.

## TRADUÇÃO

### 4ª LIÇÃO – AS TEORIAS DA ALMA EM DESCARTES <sup>31</sup>

*HENRI BERGSON*

*LYCÉE HENRI –IV*

*1894*

[24] Mostramos<sup>32</sup> que os filósofos antigos, mesmo distinguindo profundamente a alma do corpo, não investigaram de que modo a alma e o corpo poderiam agir um sobre o outro. Na verdade, nem mesmo supuseram que aqui houvesse um problema. A ideia de influência, de ação, de causalidade enfim, não havia sido suficientemente isolada, definida, aprofundada e, de outro lado, as condições precisas do que chamamos uma explicação científica não tinham sido determinadas com suficiente rigor.<sup>33</sup> Além disso, a alma

---

<sup>31</sup> BERGSON, H. *Cours III - Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*. 4<sup>e</sup> Leçon – Les Théories de l'âme chez Descartes. Édition par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris: PUF, 1995.

<sup>32</sup> Remissão de Bergson ao que foi desenvolvido nas três primeiras lições deste seu Curso sobre 'As teorias da alma'. Lições nas quais ele parte – na 1<sup>a</sup> Lição – de referências aos jônios, eleatas e pitagóricos, bem como a Anaxágoras e Platão, chegando até Aristóteles e Plotino – na 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> lições, respectivamente.

<sup>33</sup> Vale a pena recuperar aqui o tratamento desta questão, por Bergson, na 3a lição deste Curso: 'É preciso observar, em segundo lugar, que os antigos, que quase sempre distinguiram com perfeita clareza um princípio ativo que é a alma, do corpo que ela anima, nunca procuraram explicar o mecanismo de ação da alma sobre o corpo, ou do corpo sobre a alma. De fato, nunca afirmaram com clareza que isto seria um problema. Sem dúvida isso se explica por eles não terem aprofundado, como o fizeram em seguida os filósofos modernos, a ideia de ação, de influência e, de um modo geral, de causalidade. Na relação causal há inicialmente uma relação de sucessão, o efeito B sucedendo o efeito A; mas há, além disso, uma relação de inclusão, na medida em que o efeito para ser inteligível deve, de uma forma ou de outra, parecer estar contido, implicado na causa. Donde se segue, certa ou erroneamente, que a relação de causalidade só nos pareça inteligível, clara, entre termos do mesmo gênero, um pensamento engendrando um pensamento, um movimento outro movimento. Sendo assim, qualquer aparente relação de causalidade entre termos de gêneros opostos, um extenso, por exemplo, o outro inextenso, nos parece conter um mistério que precisamos esclarecer; mas o mistério só existe e o problema só se põe para aqueles que representam a ação, a influência, a relação causal dessa forma gênera, e vemos, ao contrário, que os antigos se limitavam frequentemente a constatar a ação da alma sobre o corpo, ou reciprocamente, sem colocar este problema. Veremos, ainda, que a posição clara do problema implica uma certa concepção geral de explicação que é justamente a concepção moderna, na qual explicação significa dedução. Sendo assim, a relação entre a alma e o corpo e sua ação recíproca só serão inteligíveis para os modernos se pudermos deduzir, por exemplo, o corpo e as modificações

individual só havia sido definida pelos antigos, enquanto individual, de um modo indireto, apelando-se para as propriedades do corpo. Para aqueles entre os filósofos antigos que melhor entenderam a individualidade, a alma é a entelêquia do corpo; pelo que, na verdade, é a distinção entre os corpos que funda a distinção entre as almas. Donde resulta que, para eles, as funções superiores do espírito são impessoais. A definição de individualidade a qual chegam não envolve, ou envolve apenas imperfeitamente, as funções superiores da alma.

Isto talvez se deva ao fato de os antigos estudarem a alma do exterior, como a uma coisa, e como sendo parte da natureza.

Descartes se coloca resolutamente no ponto de vista da consciência. Na Segunda Meditação, a alma é definida e distinguida do corpo. O que faz a novidade, e a profundidade dessa demonstração, é o fato de Descartes, ali, dirigir-se exclusivamente à consciência imediata, à consciência individual. Eis, pois, o que parece ser o andamento dessa demonstração.

1º Poderíamos, de início, buscar uma definição lógica da alma nos propondo a definir [25] o homem no interior de um gênero. Pesquisaremos o que é o homem. Descobriremos que ele é um animal racional. Mas, diz Descartes, 'precisarei, em seguida, investigar o que é animal e o que é racional e, assim, de uma única questão recairei insensivelmente em uma infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas.'<sup>34</sup>

2º Poderíamos tratar a questão fisicamente, partir do corpo, e considerar a alma como sendo ao mesmo tempo o que pensa, o que faz com que eu ande ou que eu me alimente. Tal é, no fundo, o método seguido por todos os antigos. Lembremos que, para eles, antes de tudo a alma é o princípio de explicação de certos fenômenos materiais. Método que Descartes condena uma vez que, segundo ele, se partirmos do corpo, só chegaremos a um princípio corpóreo. Imaginaremos que a alma é alguma coisa extremamente sutil como um vento, uma flama ou um ar muito tênue. Tal é, como nos lembramos,<sup>35</sup> a concepção dos jônios, a dos estoicos e de muitos outros filósofos antigos.

3º Eis por fim o ponto de vista cartesiano. Eis, segundo Descartes, o método a seguir: se quero conhecer a alma, é na alma mesma que desde o início devo me colocar como em um centro; nunca alcançarei a alma por

---

que ele sofre da natureza da alma ou reciprocamente. Tais são os pontos sobre os quais dirigirão sua atenção e argumentação os filósofos modernos desde Descartes até nossos dias.' BERGSON, 1995, pp. 217-218.

<sup>34</sup> DESCARTES, Segunda Meditação, #6.

<sup>35</sup> Referência a BERGSON, 1995, pp. 202-3.

indução, ou seja, partindo dos atributos inferiores ou acidentais para me elevar progressivamente aos atributos superiores e essenciais.

Devo me colocar imediatamente naquilo que Descartes chama o pensamento, quer dizer, a consciência que a alma tem de si mesma e de sua essência. Só assim atingirei o princípio espiritual, só assim apreenderei em uma intuição o princípio espiritual. A partir do que, por uma diminuição do pensamento, obscurecendo-o por assim dizer progres-[26]sivamente, encontrarei os atributos acidentais e as funções inferiores da alma. Portanto, deixarei de lado os movimentos espontâneos do corpo, as manifestações da vida vegetativa, mesmo as da vida sensitiva, pois tudo isso supõe o corpo que não é conhecido imediatamente, quer dizer, isoladamente pela consciência. ‘Os primeiros atributos são alimentar-me e caminhar, mas se eu não possuir nenhum corpo também é verdade que não posso nem caminhar nem me alimentar. Um outro é sentir, mas também não se pode sentir sem corpo (...); um outro é pensar e descubro aqui que o pensamento é um atributo que me pertence, somente ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo, mas por quanto tempo? Por todo o tempo em que eu penso, pois poderia talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir.’<sup>36</sup> Deste modo a alma é definida pela consciência que o pensamento tem de si mesmo. A definição se confunde com o ato pelo qual a percebemos, ato que tem de se renovar em todos os momentos da duração.

Se a alma deixar de pensar ela deixará de existir, e a força de nossa definição é, por assim dizer, a continuidade mesma do ato pelo qual a alma é percebida. É um fato de ordem psicológica que serve de definição, mas esse fato nada tem em comum com os outros fatos porque ele não depende de nenhum outro e todos os outros dependem dele; porque ele não pode deixar de se produzir sem que a alma desapareça e, com ela, sem dúvida, tudo o que por ela é conhecido.

[27] É preciso compreender o que há de radical e de extremamente novo nessa concepção de alma. Sem dúvida os antigos já haviam marcado, e com uma certa precisão, o que distingue o espírito da matéria. Mas poderíamos dizer que suas concepções tornavam o espírito ou muito dependente do espaço ou muito independente do tempo. Com efeito, alguns entre os antigos, mesmo fazendo da alma uma coisa incorpórea, no entanto a definem como ‘forma do corpo’, princípio da vida vegetativa, ou ainda a tomam por um sopro, uma flama, uma matéria tênue e sutil. Modo pelo qual acreditam livrar a alma de toda materialidade, retirá-la totalmente do espaço. Outros, como os alexandrinos, por exemplo, separam perfeitamente o espírito da matéria, do

---

<sup>36</sup> DESCARTES, Segunda Meditação, #7.



espaço, mas, deste modo, também o subtraem ao tempo, fazendo-o eterno tanto quanto incorpóreo. Sendo assim, os antigos, ou deixam no espírito algo da extensão, ou o colocam tão fora das condições de existência fenomenal que ele não pode mais ser objeto de consciência nem mesmo ser concebido claramente pelo pensamento. A posição de Descartes é intermediária, e isto talvez seja o que há de mais fecundo em sua concepção da alma. De um lado, ele separa absolutamente o pensamento da extensão e, conseqüentemente, a alma do corpo, fazendo com que os dois conceitos, de pensamento e de extensão, se excluam absolutamente. Mas, por outro lado, ele deixa a alma no tempo. Com efeito, se olharmos mais de perto, veremos que é justamente por sua duração que ele define a estabilidade da alma, uma vez que a existência contínua da alma, [28] seu caráter substancial é uma e a mesma coisa que a ação indefinidamente renovada pela qual a alma se percebe. O pensamento se repete indefinidamente para ele mesmo ‘eu penso’, e nisso consiste sua existência, e ele não pode existir sem repetir que pensa.

A razão desta diferença entre Descartes e os filósofos antigos consiste em que Descartes definiu a alma positivamente. Ele não nega simplesmente os atributos do corpo à alma, como fizeram seus predecessores. Ele aborda a alma diretamente, imediatamente, assim como ela é dada pela consciência; desde o início ele a vê, ele a apreende, separada de qualquer atributo corpóreo. Sendo assim, justamente porque seu método é um método direto, porque ele determina imediatamente o atributo positivo da alma – o pensamento, a consciência – em seguida, ao excluir dela o espaço, ele não é levado a também retirar-lhe toda condição de existência fenomenal, conseqüentemente, toda duração. Ao contrário, a alma é o que se apreende a si mesmo e continua a se apreender em todos os momentos do tempo. A alma é ação, como já haviam dito os antigos, o espírito é pura atividade, mas os antigos erraram ao acreditar que esta atividade fosse análoga ao movimento, análoga à atividade corpórea; ao contrário, esta atividade é única em seu gênero, é pensamento, quer dizer, consciência separada de qualquer outro elemento. Essa concepção da alma não apenas nos permite compreender sua existência. Ela lança uma [29] luz nova sobre todas as operações da alma. A imaginação, a sensibilidade serão diminuições, obscurecimentos do pensamento. Se partirmos destas qualidades e procurarmos, por indução, nos elevarmos até a essência da alma, chegaremos apenas a um espírito, uma alma impessoal, uma alma do mundo, como o fizeram os antigos, porque deveremos acrescentar o pensamento propriamente dito, a atividade racional em geral, às faculdades para as quais inicialmente reservamos a individualidade. Ao contrário, partamos do pensamento e da atividade entendida no sentido do pensamento, o resto será deduzido e,

adicionalmente, o pensamento que colocarmos é aquele que o indivíduo alcança, uma vez que é o pensamento consciente de si mesmo.

E quanto ao corpo? Devo investigar se não há, entre as funções próprias ao pensamento, certas operações que impliquem a existência de outra coisa além do pensamento. Tal é o método instituído por Descartes na sua Sexta Meditação. Tenho o sentimento do poder que há em mim de mudar de lugar, também tenho consciência de minha passividade na sensação. Essas duas operações, a de sentir e a de se mover, não poderiam existir sem o corpo; elas implicam, na ideia mesma que delas tenho, a existência de uma substância distinta de minha alma e que a ela está unida. O corpo me é dado implicitamente na consciência que tenho de meu movimento e de minha sensação. Ele me é dado, conseqüentemente, como extenso e como passivo, quer dizer, como inerte.

Aprofundemos agora a ideia *a priori* que tenho de corpo e descobriremos que podemos deduzir todas as suas propriedades da ideia da pura extensão. Portanto, a essência do [30] corpo é a extensão, assim como a essência da alma é o pensamento; e as propriedades da vida resultam das da extensão como o efeito de sua causa. Esta dedução das propriedades da matéria se encontra particularmente na Segunda Meditação<sup>37</sup>.

Por esta dupla definição, a alma e o corpo estão tão bem separados um do outro que não vemos *a priori* como poderia haver uma comunicação possível entre as duas substâncias. Quanto mais aprofundamos a ideia de pensamento, mais descobrimos que a alma, enquanto puro pensamento, exclui o movimento, repugna a toda extensão. Inversamente, não há nada na extensão, como o dirá ainda mais claramente Malebranche,<sup>38</sup> que implique ou torne possível a ação, sendo a extensão inerte por essência. É inegável que, em várias passagens de seus escritos, Descartes pensa algo aproximado à teoria de Malebranche, ou seja, a uma concepção da ação recíproca ou da causalidade que vê na causa próxima apenas uma ocasião para Deus intervir. Entretanto, ele pôde evitar tal hipótese por um apelo à experiência. A alma, ele diz, está unida ao corpo. Isto é um fato. Entre os animais tudo se explica pelas propriedades da extensão, mas nos homens encontramos o pensamento e, além do pensamento puro, operações que exigem uma ação recíproca entre o pensamento e o extenso; essas operações são, de um lado, a sensibilidade e, de outro, o movimento voluntário. Sendo assim, nos homens, há uma união entre a alma e o corpo. Mas em que ela consiste? Justamente o que não podemos saber e, segundo Descartes, o que nem mesmo devemos investigar, pois querer

---

<sup>37</sup> DESCARTES, Segunda Meditação, ##10ss.

<sup>38</sup> MALEBRANCHE, X<sup>e</sup> *Éclaircissement*, III.

explicar a ação recíproca de uma substância sobre outra seria [31] acreditar que esta ação é comparável ou redutível a qualquer outra ação conhecida. Ora, ela é única em seu gênero. Descartes retoma este ponto muitas vezes em suas cartas à princesa Elisabeth.<sup>39</sup> ‘Que o espírito, que é incorpóreo, possa mover o corpo, não podemos compreender nem por raciocínio nem por comparação com as coisas, no entanto, disto não podemos duvidar pois experiências muito certas e muito evidentes nos dão a conhecê-lo todos os dias.’ [...] ‘Trata-se de uma dessas coisas que se dão a conhecer por si mesmas e que tornamos obscuras todas as vezes que queremos explicá-las por outras.’ – Um pouco adiante: ‘Para saber o que é a união entre a alma e o corpo é preciso viver, se abster de pensar.’<sup>40</sup> Em outros termos, essa união deve ser vivida, mais do que pensada, não há ideia, conceito ao qual possamos remetê-la.

O método cartesiano consiste em ir sempre da causa ao efeito, em deduzir. É deste modo que Descartes vai do pensamento aos fenômenos do pensamento, e da extensão às propriedades da extensão. Sobre um único plano ele quis que esta regra sofresse uma exceção. Quando se trata da união entre a alma e o corpo não podemos ir das causas aos efeitos. Tanto se partirmos do pensamento, quanto se partirmos da extensão, nunca chegaremos aos fenômenos que exigem a ação recíproca entre o pensamento e a extensão. Neste caso, é preciso partir do efeito, quer dizer, abster-se de pensar e simplesmente viver.

[32] Em resumo, esta é a teoria cartesiana da alma: de um lado uma concepção de alma que identifica a essência do espírito ao ato fundamental da consciência, e de outro lado a ideia de uma influência *sui generis*, sem analogia possível, do espírito sobre a matéria. Por ela se encontra afirmada a individualidade, uma vez que a alma é pensamento, uma vez que a alma é a consciência no que ela tem de mais puro em relação a todo elemento estranho. Por ela, também, é colocado o problema da ação da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, mais colocado do que resolvido. Sendo assim, nos dois pontos destacados, o problema da individualidade e o problema da ação recíproca entre as substâncias, o cartesianismo se separa da filosofia da alma dos antigos. Mas pode esta doutrina cartesiana satisfazer inteiramente ao espírito, e não nos convidar, pelos princípios mesmos que postula, a ir mais longe do que o próprio Descartes gostaria?

Esse pensamento individual que apreendo pela consciência me é dado, enquanto apreendido pela consciência, como um império dentro de um império, como isolado do todo. De onde ele vem? Basta-se a si mesmo?

---

<sup>39</sup> Sobretudo as de maio e junho de 1643.

<sup>40</sup> Citações não literais de Bergson.

Descartes nunca se colocou tais questões. Esta alma é criada por Deus e está tão estreitamente ligada a Deus, seu criador, que é a vontade divina e apenas esta vontade que lhe assegura sua continuidade e sua existência.<sup>41</sup> Para os antigos, a alma individual nada mais é do que uma parte do grande todo, uma emanção da alma universal.

[33] Para Descartes, em um certo sentido ela se basta a si mesma, pois o pensamento só atinge imediatamente a si mesmo. Entretanto ela é obrigada, para explicar a si mesma sua própria existência, a se unir, enquanto contingente, ao Ser infinito que existe necessariamente. Ela é, assim, uma criação do livre arbítrio de Deus. Mas em que pode consistir o ato criador de Deus? Trata-se de um ato puramente arbitrário? Entretanto, não podemos pensar uma relação de causa e efeito que seja puramente arbitrária. Ou o ato criador é ininteligível, ou ele é necessário. E, se ele é necessário, quer dizer, se a existência da alma é posta unicamente pela postulação da existência do Ser perfeito, então nossa alma é parte da substância de Deus, nossa alma é Deus.

Tal consequência só será deduzida sob esta forma por Spinoza.<sup>42</sup> Mas vários discípulos de Descartes se inclinaram neste sentido, e o próprio Descartes não está muito longe disto quando fala de uma criação contínua, da existência de todas as coisas como constantemente implicadas em uma volição divina. Em outros termos, a relação causal, a relação de causa e efeito, só é inteiramente clara, inteiramente inteligível se a representamos como uma relação matemática entre um princípio e sua consequência.

Eis o que a filosofia cartesiana tornou cada vez mais claro.

Dada uma causa, não se compreenderá como um efeito diferente pode sair dela a não ser que se faça uma aproximação cada vez maior da relação entre A e B com a relação existente entre uma definição geométrica e suas consequências.

Não há, portanto, mais do que três hipóteses possíveis: ou existo sozinho, [34] e meu pensamento se basta a si mesmo, ou ele é criado pelo livre arbítrio de Deus, ou, enfim, meu pensamento existe necessariamente pela simples existência de Deus. Com efeito, vemos na filosofia cartesiana que a primeira dessas três hipóteses, por ser impossível, por implicar um tipo de contradição, é imediatamente substituída pela segunda; e que a segunda vem, por um progresso contínuo, se perder na terceira. Progresso que assistimos de Descartes a Spinoza.

É assim que, a respeito da relação entre a alma e o corpo, mais particularmente da relação entre o pensamento e a extensão, veremos que o

---

<sup>41</sup> DESCARTES, Terceira Meditação, ## 33-34.

<sup>42</sup> Spinoza, *Ética*, II, Prop. 11, corolário.

cartesianismo tende à forma espinosana, em virtude do mesmo impulso interior e pelas mesmas razões que acabamos de desenvolver. De fato, não podemos nos limitar a constatar a união entre a alma e o corpo, tanto quanto não podemos remeter a existência de nossa alma à vontade indiferente de Deus. Não há dúvida de que Deus poderia criar arbitrariamente a alma e o corpo e também arbitrariamente a união entre a alma e o corpo. Mas justamente por Deus renovar incessantemente a criação, pelo simples fato de que ele cria novamente e incessantemente minha alma e meu corpo, os estados de minha alma e os movimentos correspondentes de meu corpo devem ser ambos reportados à vontade divina. Daí até a doutrina de Malebranche<sup>43</sup> e, na sequência, a de [35] Spinoza não há mais que um passo. Diremos que os movimentos do corpo são produzidos por Deus por ocasião das vontades da alma ou reciprocamente; e à medida que a relação causal for mais claramente concebida como uma relação entre o princípio e a consequência, tenderemos cada vez mais à doutrina Spinozana,<sup>44</sup> que faz de todos os estados do corpo, de um lado, e de todos os estados da alma, de outro, tantos outros modos dos atributos divinos se desenvolvendo paralelamente.

### Referências Bibliográficas

BERGSON, H. *Cours III - Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*. Édition par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris, PUF, 1995.

\_\_\_\_\_. *Histoire de l'idée de temps* – Cours au Collège de France - 1902-1903. Paris: PUF, 2016.

\_\_\_\_\_. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007.

\_\_\_\_\_. *Matière et Mémoire* – Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: PUF, 2012.

\_\_\_\_\_. *L'Évolution Créatrice*. Paris: PUF, 2008.

DESCARTES, *Œuvres et Lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2008.

---

<sup>43</sup> Questão tratada na 5ª Lição deste Curso, sobre 'A teoria da alma em Malebranche'.

<sup>44</sup> Questão tratada na 6ª Lição deste Curso, sobre 'A teoria da alma em Spinoza'.