

## MERLEAU-PONTY LEITOR DE BERGSON: DO VITALISMO AO PRIMADO DA AÇÃO

Pablo Enrique Abraham Zunino<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é examinar a noção bergsoniana de “ação vital”, concebida como uma atividade inerente à vida, característica do processo evolutivo, que imediatamente levanta a seguinte questão: Por que insistimos em ver uma superioridade da inteligência humana em relação ao instinto animal, se não são duas atividades da mesma ordem que se possam hierarquizar? *A evolução criadora* (1907), na medida em que oferece uma formulação completa desse problema, pode ser lida como uma crítica às *filosofias da natureza*, na qual se insere o debate que Merleau-Ponty quer iniciar n’*A estrutura do comportamento* (1942) ao propor, seguindo Aristóteles, três ordens de comportamento (física, vital e humana). Antes de entrar nesse debate — ou melhor, para entrar nele — é preciso esclarecer ao menos dois aspectos do pensamento de Bergson: em primeiro lugar, a afirmação de que a inteligência e o instinto se opõem e se completam e, em seguida, a distinção entre *diferença de grau* e *diferença de natureza*. Com efeito, o primeiro tipo de *diferença* supõe uma diferença de intensidade, justamente, a que não se verifica entre essas três formas de vida (vegetativa, instintiva e racional) — porquanto ali não há aumento progressivo que indique graus de superioridade. Entretanto, é possível

que Bergson reconheça entre elas uma *diferença de natureza*. Se assim for, em que sentido devemos compreender essa diferença?

**PALAVRAS-CHAVE:** Bergson; Merleau-Ponty; Ação Vital; Inteligência; Instinto; Diferença.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to examine the bergsonian notion of “vital action”, conceived as an activity inherent to life, characteristic of the evolutionary process, which immediately raises the question: Why do we insist on seeing a superiority of human intelligence in relation to animal instinct if they aren’t two activities of the same order that we can prioritize? *The Creative Evolution* (1907), as it offers a complete formulation of this problem can be read as a critique of the philosophy of nature in which fits the debate that Merleau-Ponty wants to start in *The Structure of Behavior* (1942) by proposing, following Aristotle, three orders of behavior (physical, vital and human). Before entering this debate — or better, to get in it — we need to clarify at least two aspects of Bergson’s thought: first, the claim that intelligence and instinct are opposed and complementary, and then, the distinction between difference of degree and difference of nature. Indeed, the first type of difference implies a difference of intensity, precisely, what is not the case among these three life forms (vegetative, instinctive and rational) — because there is no progressive increase indicating degrees of superiority. However, it is possible that Bergson recognizes a difference of nature between them. If so, in what sense we must understand this difference?

**KEYWORDS:** Bergson; Merleau-Ponty; Vital Action; Intelligence; Instinct; Difference.

Se a ação vital é uma atividade que se cindiu ao crescer, é provável que a inteligência e o instinto tenham uma origem comum e que conservem algo da sua interpenetração primitiva, de modo que não se encontre jamais nenhum dos dois em estado puro. A vida orgânica nos mostra duas tendências, a do animal ao movimento e a da planta à fixidez, que se encontram sempre misturadas, sendo apenas a proporção o que as difere entre si. Não obstante, é difícil aceitar que o instinto esteja envolto por uma “franja de inteligência”; na verdade, foi isso que causou tanto equívoco (*EC*, p. 147). Entre eles, não pode haver uma diferença de grau, isto é, de complicação ou perfeição, visto que são tendências e não coisas feitas. A ação vital se manifesta no organismo como um esforço que acentua uma dessas duas formas da atividade psíquica: inteligência e instinto são, portanto, “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (*ibid.*, p. 147). Com essa definição, Bergson pretende distinguir os dois termos, entretanto, nos adverte que eles oscilam constantemente. Na realidade, o que encontramos é sempre uma região esfumada, um misto de instinto e inteligência em diferentes proporções, que inibe a tarefa de traçar contornos conceituais mais rígidos, já que a flexibilidade da vida não pode ser apreendida por meio de esquemas geométricos de pensamento.

A vida pode ser tão flexível quanto se queira, mas isso não significa que o instinto e a inteligência estejam embaralhados a ponto de não reconhecermos mais a diferença que separa o homem do animal. Ao que parece, Bergson atribui tanto a um quanto ao outro a faculdade de utilizar esses dois métodos de ação. Em que sentido podemos afirmar que existe uma inteligência animal? Qual seria, no final das

contas, a especificidade da inteligência humana? Responder essas questões é um dos objetivos traçados para este artigo e, como veremos, exige uma análise da relação entre inteligência e fabricação. Com efeito, a aparição do homem na terra remete à fabricação dos primeiros utensílios, fato que caracterizaria a inteligência humana por evidenciar um pensamento de fabricação. No entanto, isso também se pode aplicar a alguns animais, como os macacos e os elefantes, quando empregam um instrumento artificial.<sup>2</sup> Sem chegar a tanto, o simples reconhecimento de um objeto fabricado já anuncia uma inferência inteligente, como aquela que fazem os animais ao reconhecerem uma armadilha. Mas a diferença se abre consideravelmente à medida que a inferência se aproxima da invenção, ou seja, quando se aprende a usar a experiência passada em proveito da experiência presente. No limite, a invenção se materializa em instrumento fabricado. Por isso, Bergson adota a perspectiva do *homo faber* para definir a espécie humana e, por esse viés, a inteligência é ela mesma uma atividade: “*a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação*” (EC, p. 151 [grifo de Bergson]). O animal, por sua vez, utiliza seu próprio corpo (ou uma parte dele) como instrumento, ao qual corresponde o instinto como aquilo que sabe servir-se dele. Assim, o que tentávamos descrever como uma ação vital parece diluir-se nessa atividade instintiva que se prolonga no desenvolvimento da inteligência humana, já que não há uma linha de demarcação nítida entre o instinto do animal e o trabalho organizador da matéria viva.

## A CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY

Então, Merleau-Ponty teria razão de censurar certo *vitalismo* bergsoniano, uma vez que “a ação na qual Bergson pensa é sempre ação vital, aquela pela qual o organismo se mantém na existência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253).<sup>3</sup> Essa crítica, se bem ilumina um ponto pelo qual não podemos passar inadvertidos, oculta ao mesmo tempo a procedência da noção de “estrutura”, que Merleau-Ponty apresenta nesse texto como uma contribuição original. Notemos que a diferença essencial entre instinto e inteligência é apontada por Bergson precisamente como uma “diferença de estrutura” entre esses dois modos de atividade: “*O instinto acabado é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados*” (EC, p. 152 [grifo de Bergson]). Haveria, portanto, uma vantagem da inteligência quando esta fabrica máquinas de fabricar, na medida em que o instrumento fabricado, como uma espécie de órgão artificial, amplia a capacidade de ação do organismo natural e, assim, repercute sobre a natureza do ser que o fabricou. Se o animal, graças ao instinto, pode satisfazer uma necessidade imediata, fechando o círculo da ação no qual se moverá automaticamente, o homem, ao fabricar um instrumento em vista de uma necessidade menos urgente, cria para si mesmo uma nova necessidade.

Desse modo, a fabricação humana promove a aquisição de novas funções, uma vez que para cada instrumento se abre um campo indefinido, no qual se desenvolverá uma atividade cada vez mais livre. Podemos afirmar que a noção

de “invenção”, seja na forma de fabricação de instrumentos, seja como criação de novas atividades (incluindo-se aí a cultura), não explica apenas a relação entre a ação vital e a ação humana, mas também mostra em que sentido a liberdade admite graus. Esses graus, evidentemente, correspondem à capacidade inventiva, tanto da espécie como do indivíduo, a qual supõe um distanciamento das necessidades vitais imediatas para se exercer plenamente. Essa observação é importante para compreendermos a própria noção de ação vital como uma “força imanente à vida”. Se pensarmos na inteligência e no instinto como dois resultados da evolução, a diferença entre eles aparecerá com mais nitidez à medida que ambos se desenvolvem, porém, a divergência tardia não implica separação; pelo contrário, é remontando ao caminho que descobrimos sua origem comum. A ação vital, sendo uma força finita que se esgota ao manifestar-se, não pode seguir várias direções ao mesmo tempo. Como quem precisa se decidir por uma das várias formas de atuação profissional, a ação vital também precisou escolher e, ao fazê-lo, produziu duas maneiras de agir sobre a matéria bruta: a ação *imediate* e a ação *mediata*. A primeira consiste na criação de um instrumento organizado com o qual se trabalha instintivamente; a segunda institui um organismo que não possui naturalmente o instrumento necessário, mas pode fabricá-lo moldando a matéria inorgânica de maneira inteligente. Assim, a necessidade de defender-se, de abrigar-se e de alimentar-se avivou o instinto nos animais como uma maneira adaptativa, quase inteligente, de evoluir naturalmente. O homem, como não dispõe de meios naturais tão eficientes, teve que criar outro meio para superar as novas condições.

Nesse sentido, diz Bergson, “*instinto e inteligência representam [...] duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema*” (*ibid.*, p. 155 [grifo de Bergson]). Essa afirmação, aos olhos de Merleau-Ponty, reduz a ação propriamente humana à ação vital, como se a ação não tivesse outro sentido além do puramente motor. Ele critica Bergson por ter espiritualizado o hábito, por fazer dele o gesto ativo, a ação motora dos pensamentos que reduz as intenções práticas da consciência à apreensão de movimentos nascentes. Merleau-Ponty julga que a relação entre consciência e ação permanece necessariamente exterior porque falta uma estrutura que unifique a atividade da consciência:

Teríamos que descrever as estruturas de ação e de conhecimento com as quais ela se envolve. Compreendemos então que a psicologia da percepção não se tenha modificado profundamente em Bergson pelo fato de ele tê-la aproximado da ação (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 256).

A ação vital explicaria somente um processo de adaptação que ignora a relação entre o conteúdo da percepção e a estrutura da ação humana. A proposta de Merleau-Ponty consiste em pensar a consciência como uma “rede de intenções significativas [...] mais vividas que conhecidas”, tal como a melodia que não deixa de tocar no fonógrafo de Bergson<sup>4</sup>. Ao associar essa concepção à ação, Merleau-Ponty acredita estar ampliando a ideia de ação, visto que a redução da ação humana à ação vital é fruto de uma “análise intelectual” que faz da inteligência um meio mais engenhoso de obter os

mesmos fins que o instinto teria propiciado naturalmente nos animais. Se fossem os mesmos problemas, reclama Merleau-Ponty, as soluções seriam idênticas, por isso é preciso substituir a análise dos fins da ação e de seus meios pela de seu *sentido imanente* e de sua *estrutura interior*.<sup>5</sup>

A crítica de Merleau-Ponty vê na continuidade entre instinto e inteligência uma redução da ação humana à ação vital, mas não reconhece a originalidade de Bergson em mostrar que estas duas espécies de conhecimento são radicalmente diferentes, na medida em que apresentam profundas “diferenças de estrutura interna”. Merleau-Ponty se preocupa com os meios e os fins da ação porque tem em vista o objeto sobre o qual esta se debruça, a saber, os atos humanos, entendidos como criação cultural, científica, etc. Bergson, por sua vez, atribui à ação humana uma importância em si e não em vista do objeto, isto é, o acento recai sobre o caráter livre da ação, como um produto da própria evolução. Nesse sentido, a ação humana não deixa de ser vital pelo fato de criar novos objetos. Suponhamos que se trate de outro animal à exceção do homem; por exemplo, um pássaro. Assim como o pensamento, que é um atributo exclusivo da espécie humana, não deixa de ser um resultado da ação vital, a capacidade de voar, nas aves, também é um resultado dessa mesma ação vital, que consiste essencialmente na invenção das diferenças. O principal mérito da crítica, para nós, é o de iluminar o próprio texto de Bergson, portanto, voltemos a ele.

## O DUALISMO PRÁTICO DE BERGSON

Uma primeira “diferença de estrutura” é a que diz respeito à relação entre consciência e instinto, pois este último se

mostra, algumas vezes, como um instinto consciente e, outras, como uma tendência à inconsciência. Nesse sentido, Bergson distingue duas espécies de inconsciência: a consciência nula e a consciência anulada. A primeira é a ausência total de consciência, como no caso de uma pedra que cai sem ter qualquer consciência do seu movimento. Diferente é o caso do instinto inconsciente ou do grau de inconsciência que atingimos ao realizar certas ações habituais. Bergson leva essa situação ao limite com o exemplo do sonâmbulo, que desempenha automaticamente seu sonho fazendo com que a representação seja “entupida” pela ação. Todavia, se um obstáculo entrava a realização do ato, o sujeito acorda e recobra a consciência. Verifica-se, portanto, que a consciência estava presente, mas neutralizada pela ação que preenchia a representação. Nesse sentido, a consciência do ser vivo pode ser definida como o reconhecimento de uma inadequação do ato à representação, ou seja, como uma diferença entre a atividade real e a atividade virtual.

Essa distância entre ação e representação é o que dá lugar à hesitação e permite a escolha. É interessante notar que essa forma essencial de comportamento tem, como quer Merleau-Ponty, um sentido imanente: “A consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo” (EC, p. 157). A consideração da escolha como critério nos mostra que há uma tendência da inteligência para a consciência que não se encontra no instinto, visto que este se orienta no sentido contrário, isto é, no da inconsciência. Sendo o instinto um instrumento organizado pela própria natureza, a parte que é deixada à escolha é muito pequena

e qualquer representação consciente, por mínima que seja, sempre será contrabalançada pela própria realização do ato. Ora, se por um deficit do instinto se abre uma distância maior entre o ato e a ideia, então haverá consciência. Esta última, concebida como um acidente, tem como marca essencial o fato de que o *deficit* é seu estado normal, já que para fabricar instrumentos inorganizados é preciso escolher, portanto, sofrer contrariedades. E toda satisfação nova cria, por sua vez, novas necessidades. Merleau-Ponty (2006, p. 270 [grifo meu]) definia a consciência como uma “rede de intenções significativas *mais vividas que conhecidas*”. Não podemos deixar de notar que aqui aparece, de um lado, o conceito de “intencionalidade” em uma de suas infinitas formas e, na parte grifada, o espírito de Bergson escondido na letra de Merleau-Ponty. Para deixar as coisas claras, é preciso mostrar como a relação entre ação e pensamento estabelece tão somente uma *diferença de grau* entre consciência e inconsciência que não constitui o traço essencial da consciência: “o conhecimento é mais atuado e inconsciente no caso do instinto, mais pensado e consciente no caso da inteligência” (EC, p. 158).

Entretanto, como dissemos no início, a crítica de Merleau-Ponty ilumina nosso caminho, na medida em que nos obriga a buscar a *diferença de natureza* entre essas duas formas da atividade interior (instinto e inteligência) e a compreendê-las, respectivamente, como formas de comportamento animal e humano. A questão que deverá nos guiar nessa busca é a seguinte: A quais objetos se aplicam, em cada caso, essas duas formas de conhecimento? Para que serve cada uma

delas? Um conhecimento instintivo é aquele que está, por assim dizer, implícito; exterioriza-se em manobras precisas em vez de se interiorizar em consciência. O inseto, mesmo sem ter aprendido, conhece todos os pontos do espaço sobre os quais atua. Será que podemos dizer o mesmo da inteligência? Sim e não. Considerando que a inteligência, assim como o instinto, é uma função hereditária, temos que reconhecer uma evidente vantagem da inteligência inata, na medida em que “a criança compreende imediatamente coisas que o animal não compreenderá nunca” (EC, p. 160). A diferença é que a inteligência, apesar de ser uma faculdade de conhecer, não conhece nenhum objeto em particular. Ora, se a inteligência não conhece coisas, o que é que ela conhece? Conhece relações, tal como a relação do predicado com o sujeito: “a inteligência faz portanto naturalmente uso das relações de equivalente com equivalente, de conteúdo com continente, de causa e efeito, etc.” (ibid., p. 160). De modo geral, ao analisar nosso pensamento, descobrimos um “conhecimento inato” que consiste na capacidade de usar naturalmente certos quadros gerais da inteligência, isto é, um conhecimento inato de relações, enquanto no instinto o conhecimento inato versa sobre coisas. Conhecer relações antes de objetos significa conhecer a forma sem a matéria. Assim como um aluno, ao qual estão por ditar-lhe uma fração, traça a barra antes mesmo de saber quais serão o numerador e o denominador que a preenchem, os quadros do nosso pensamento estruturam a moldura na qual a nossa experiência virá se inserir, porque “*a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria*” (ibid., p. 161 [grifos de Bergson]).

A perspectiva da ação indicava que, face às limitações inerentes à evolução, a ação vital teve de escolher entre duas maneiras de agir sobre a matéria: a inteligência e o instinto. Do ponto de vista do conhecimento, a força imanente à vida também constitui um princípio limitado, do qual se desprendem dois modos divergentes de conhecer que coexistiam e se interpenetravam inicialmente: o conhecimento instintivo e o conhecimento intelectual. O primeiro é um conhecimento interior e pleno de um objeto determinado, não explícito, mas implicado na ação exercida, que se formula através de proposições categóricas; o segundo é um conhecimento exterior e vazio que se exprime hipoteticamente e tem a vantagem de fornecer um quadro geral para uma infinidade de objetos que poderão ser inseridos sucessivamente nele. Constatamos, portanto, que ação e conhecimento são dois aspectos de uma única e mesma faculdade, duas tendências que tiveram de se separar para crescer e desembocaram no instinto e na inteligência. Essa separação, a nosso ver, representa a escolha da ação vital:

Tudo se passa como se a força que evolui através das formas vivas, sendo uma força limitada, tivesse que escolher, no domínio do conhecimento natural ou inato, entre duas espécies de limitação, uma versando sobre a *extensão* do conhecimento, a outra sobre sua *compreensão* (EC, p. 162 [grifos de Bergson]).

Em sua obra anterior, *Matéria e memória* (1896), Bergson destaca o caráter utilitário das funções do corpo (ação prática), em particular, do trabalho integrado da percepção e da memória em vista de um fim prático. Será que podemos

pensar o mesmo da função da inteligência, uma vez que sua natureza consiste em tratar das relações entre uma situação dada e os meios de utilizá-la? Essa tendência inata a estabelecer relações implica um conhecimento natural ou “formal” da inteligência que se distingue, como vimos, do conhecimento “material” do instinto. Esses dois modos de conhecimento se desenvolvem a partir de uma escolha da ação vital, cada qual contornando à sua maneira as adversidades do processo evolutivo. O conhecimento instintivo é aquele que aparece mais colado às necessidades imediatas, resolvendo-se em ações urgentes; ao passo que a inteligência impõe uma distância entre a necessidade vital e a resposta consciente, que permite ao organismo retardar a ação prática e mesmo transformá-la em ação criativa ou fabricação, pois “um conhecimento formal não se limita ao que é útil praticamente, ainda que seja em vista da utilidade prática que faça sua aparição no mundo” (*EC*, p. 164).

### CONCLUSÃO: UMA DIFERENÇA DE AÇÃO?

É importante frisar que a separação implícita na divergência cognitiva entre instinto e inteligência não é o aspecto fundamental, porquanto a essência da diferença é o seu caráter complementar, que provém de uma diferença de ação<sup>6</sup>. Não obstante, quando se dá muita ênfase aos quadros gerais do entendimento, corre-se o risco de absolutizar o mecanismo da inteligência, como se o entendimento tivesse “caído do céu com sua forma” para destinar-se unicamente à especulação pura. Por isso, Bergson nunca separa a inteligência humana das

necessidades da ação e, a partir dessa relação, procura deduzir a sua forma, mostrando que o conhecimento não é um produto exclusivo da inteligência e sim uma parte da realidade. Objetar-se-á que a ação se exerce em um mundo ordenado, e como essa ordem já é pensamento, incorrer-se-ia em uma petição de princípio ao se tentar explicar a inteligência pela ação. A objeção filosófica parte da separação de dois polos opostos, matéria e pensamento, e exige que se explique um pelo outro.

Essa escolha teórica não se verifica na formulação bergsoniana do problema, pois a inteligência, para Bergson, é a “ordem inerente à matéria”. Além disso, o ponto de vista da ação não constitui a perspectiva definitiva do autor. Devemos esperar o próximo capítulo d’*A evolução criadora* se quisermos compreender essa gênese simultânea da inteligência e da matéria. Reconduzindo-nos para o ponto de vista do senso comum, Bergson parte da ação e da tendência da inteligência à fabricação, procurando resolver um problema de ordem psicológica. Fabricar supõe que se trabalhe com a matéria bruta, sem se importar com a sua procedência vital. Assim sendo, a inteligência desconsidera a parte fluida do real toda vez que opera sobre o sólido inorganizado e deixa escapar aquilo que há de vital no vivo. Em que sentido podemos afirmar, então, que existe uma continuidade da extensão material se os objetos materiais se apresentam para nós sempre recortados arbitrariamente como *partes extra partes*? Evidentemente, a representação intelectual dessa continuidade tem um sentido puramente negativo, dado pela recusa de nosso espírito a tomar qualquer sistema de decomposição como o único possível. A descontinuidade,

por sua vez, implica um “ato positivo do espírito” na medida em que a nossa ação presente se regula pela escolha de um modo de descontinuidade, aquele que fixa nossa atenção e nos parece efetivamente real. Pensamos a continuidade material a partir da divisibilidade indefinida da matéria, porém, a nossa inteligência se representa de maneira mais clara a descontinuidade, resolvendo o real em elementos provisoriamente definitivos que tratamos como unidades.

Tocamos aqui um ponto essencial, pois, mais uma vez, a estratégia argumentativa de Bergson se mostra através da articulação entre ação e movimento. Esse caminho revela também uma concepção particular de “significado” que está na base conceitual adotada por Merleau-Ponty para distinguir a *ordem física* da *ordem vital* e, paradoxalmente, criticar o “vitalismo refinado” de Bergson.<sup>7</sup> Com efeito, afirma Bergson, os objetos sobre os quais exercemos nossa ação são objetos móveis, porém fixamos nossa atenção nas sucessivas posições do trajeto, perdendo sempre o “progresso”, que é o próprio movimento de passagem e o que há de movente na ação: “Nas ações que realizamos e que são movimentos sistematizados, é sobre o alvo ou a *significação do movimento*, sobre o seu desenho de conjunto, numa palavra, sobre o plano de execução imóvel que fixamos nosso espírito” (*EC*, p. 168 [grifo meu]).

A articulação entre ação e movimento se completa ao levarmos em consideração o caráter pragmático da ação inteligente. Assim, interpretamos a centralidade da noção de “ação” como núcleo da crítica de Bergson à filosofia especulativa.<sup>8</sup> Em virtude da sua disposição natural, a inteligência visa um objetivo útil e, desse modo, substitui o movimento

por um equivalente prático, isto é, por uma série de imobilidades justapostas. Essa maneira de agir reflete a aversão de nossa inteligência pela instabilidade do real ao mesmo tempo em que afirma sua preferência pela imobilidade, mas “os filósofos se enganam quando transportam para o território da especulação um método de pensar que é feito para ação” (ibid., p. 169).

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. E-mail zunino@usp.br

<sup>2</sup>Basta lembrar a famosa cena do filme *2001 — Uma odisseia no espaço*, na qual um hominídeo utiliza um osso para bater e se apropria dele como arma de defesa.

<sup>3</sup>Teremos que mostrar em que sentido se pode afirmar que existe uma ação vital propriamente humana, que não se confunde com a ação vital que se aplica ao animal. O *homo faber* não objetiva apenas a sobrevivência, mas a dominação do planeta. Assim, perde de vista a articulação da sua prática primitiva (fabricação de instrumentos) com o seu “ser vivente”. A acusação de “biologismo” denota certo desconhecimento da “ambição subversiva” de Bergson, cuja intenção era assinalar que a inteligência, em sua origem, teve uma função vital à qual se sobrepôs o progresso técnico. A partir de então, conferiu-se a ela o estatuto de “faculdade teórica” como símbolo da superioridade da espécie humana em relação aos demais viventes (LEBRUN, 1993, p. 220). Mas o que explica a passagem da ação vital para a ação humana é uma *diferença de complexidade*, portanto, não se trata de uma ruptura, e sim de um desdobramento, pois o homem, apesar de inteligente, social e cultural, continua sendo essencialmente um animal.

<sup>4</sup>“Os movimentos sentidos vinculam-se entre si por uma intenção prática que os anima, que faz deles uma melodia orientada, e torna-se

impossível distinguir, como elementos separáveis, o fim e os meios” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 270). Desde o *Ensaio*, Bergson insiste no exemplo da melodia como parâmetro da duração, daquilo que não se compreende a partir da justaposição de notas, mas da sua organização interna, da sua interpenetração.

<sup>5</sup>Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 270. Assim como na *Phénoménologie de la Perception* (1945), na qual Merleau-Ponty critica a concepção da duração como uma “bola de neve”, esta crítica também nos mostra uma dupla atitude de Merleau-Ponty em relação a Bergson. De um lado, a atitude do “intérprete” que procura uma brecha para inserir a sua originalidade, mostrando, ao mesmo tempo, aquilo que o autor não viu. Mas essa atitude é sempre eclipsada por outra mais forte, a do “discípulo” que consegue aproveitar as melhores lições do mestre na criação de conceitos aplicáveis aos problemas que trata de resolver. No contexto d’*A estrutura do comportamento* (1942), os conceitos que dão nome ao livro (estrutura e comportamento) devem uma parte da sua formulação à leitura que Merleau-Ponty fez de Bergson.

<sup>6</sup>“*Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca*” (EC, p. 164 [grifos do original]).

<sup>7</sup>“A idéia de significado permite conservar, sem a hipótese de uma força vital, a categoria de vida. [...] Associamos progressivamente as particularidades de um organismo individual com sua capacidade de ação, e a estrutura do corpo é no homem a expressão do caráter. A unidade dos sistemas físicos é uma unidade de correlação, a dos organismos, uma unidade de significado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 242, 243, 247). Em Bergson, sem embargo, o “vital” se aproxima da *práxis*, já que o termo “vital” não designa apenas a vida, mas tudo o que se faz por meio dela. Então, a questão do “biologismo” de Bergson deveria ser reavaliada, levando-se em conta a noção de “comportamento” e, de modo geral, esse “fazer” que caracteriza o homem como *homo faber*, aquele que não só fabrica instrumentos, mas também produz significados por meio da ação já no nível da percepção e do movimento.

<sup>8</sup>Cf. ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012.

## REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [EC].

BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEBRUN, G. De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences — Actes du Colloque*. Paris: Albin Michel, 1993.

MANIGLIER, P. “Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito”. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.