

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GEOVANA DA PAZ MONTEIRO

BERGSON E A RECONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA

Salvador, BA

2014

UNIVERSIDADE FEDEREAL DA BAHIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GEOVANA DA PAZ MONTEIRO

BERGSON E A RECONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva.

Salvador, BA

TERMO DE APROVAÇÃO

GEOVANA DA PAZ MONTEIRO

BERGSON E A RECONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA

Esta tese foi defendida no Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal
da Bahia, na cidade de Salvador/BA, em/, tendo como membros da banca
examinadora:
Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva (Orientador) - UFBA
Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva - UFBA
Tion. Bi. Marco Marcho Onvena da Briva - Ci Bri
Prof. ^a Dr. ^a Claudia Batista Bacelar – UFBA
Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva - UFSCar
Prof ^a Dr ^a Débora Cristina Morato Pinto - HESCar

Para Anderson, Ana e Paulo. Meus maiores impulsos na vida...

Agradecimentos

Ao professor João Carlos Salles Pires da Silva, pela orientação e confiança na produção deste trabalho.

Ao professor Olival Freire Júnior, pela ajuda preciosa com as questões da física.

Aos amigos: Wagner Teles de Oliveira, Gilfranco Lucena dos Santos, Denise Magalhães da Costa, Luciana Silva de Almeida, Carlos Roberto Alves Lima e Frederik Moreira dos Santos, pelo apoio e incentivo.

Ao colegiado do Curso de Filosofia da UFRB, pela flexibilização da carga horária que tanto contribuiu para meu progresso na pesquisa.

Ao apoio dos alunos do Grupo de Estudos Bergson e a Filosofia Francesa.

A Anderson Souza, meu companheiro na vida, sem o qual definitivamente este trabalho não teria se concretizado.

A meus pais, Ana e Paulo (*in memoriam*), com quem aprendi a ver arte em todas as coisas, e a meus irmãos, Léo e Paulinho, pela confiança e apoio incondicionais.

Agradeço por fim ao apoio da CAPES, pelo financiamento da pesquisa, e a todos os que contribuiriam de alguma forma para a realização deste trabalho.

"...la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir *l'expérience intégrale*."

Henri Bergson

"Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?

A de serem verdes e copadas e de terem ramos

E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,

A nós, que não sabemos dar por elas.

Mas que melhor metafísica que a delas,

Que é a de não saber para que vivem

Nem saber que o não sabem?"

Fernando Pessoa

Resumo

Esta tese aborda a crítica do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) direcionada à metafísica clássica e seus supostos pseudoproblemas perpetuados através de uma concepção estática do ser. Conforme esse direcionamento crítico, empreendemos a leitura das obras bergsonianas a fim de verificar a instauração pelo filósofo da proposta de uma reconstrução da metafísica, partindo agora da experiência de um absoluto movente, dado apenas na imediatez da intuição. Para tanto, foi necessário percorrer o itinerário bergsoniano ao longo de suas principais obras. No Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, identificamos o início da crítica à espacialização dos estados internos do eu, ou seja, da espacialização da duração interior, e a crítica à psicologia experimental que, segundo o filósofo, confunde dois tipos de multiplicidade, qualitativa e quantitativa, em sua busca infindável pela descrição analítica da intensidade dos estados mentais. Nesta perspectiva, contrapondo duração real e espaço homogêneo, investigamos a gama dos problemas insolúveis e clássicos da filosofia, derivados, em última instância, da confusão entre o qualitativo e o quantitativo, destacada na primeira obra e retomada n'A evolução criadora. Com Matéria e memória constatamos então o início efetivo da proposta de uma nova metafísica, a partir da passagem da duração interior, independente até então da exterioridade, para a constatação de sua imanência à matéria inerte. Se a duração se efetiva agora no mundo material, abre-se assim a possibilidade de uma cosmologia unívoca, corolário de uma metafísica dinâmica, na qual a realidade do todo consistirá em durar. A segunda obra prepara assim o caminho para o estudo da vida n'A evolução criadora bem como a abertura para a experiência absoluta da duração no todo, objeto último da nova metafísica. A metafísica do movente depara-se finalmente com o problema definitivo da tradição, qual seja: o real é uno ou múltiplo? Tratamos enfim de analisar este problema que, além de ser o grande entrave da metafísica tradicional, é também um dos maiores, senão o maior obstáculo ao intérprete do pensamento de Bergson. Finalmente, uma vez que o ideal bergsoniano tenha sido o de uma precisão cada vez mais elevada na filosofia, a ideia de uma filosofia progressiva, erguendo-se tal qual a unidade do saber científico, constituirá o horizonte desta metafísica renovada. De modo que ao criticar o determinismo moderno, a filosofia de Bergson verá nascer a possibilidade efetiva de uma ciência mais flexível e mais afeita à experiência imprevisível da duração.

Palavras-chave: Metafísica; Duração; Matéria; Absoluto; Intuição.

Resumé

Cette thèse aborde la critique du philosophe français Henri Bergson (1859-1941) dirigée à la métaphysique classique et ses présumés pseudoproblèmes perpétués par une conception statique de l'être. D'après cette orientation critique, on a fait la lecture des oeuvres bergsoniennes pour vérifier l'introduction par le philosophe de la propose d'une reconstruction de la métaphysique, maintenant basée sur l'expérience d'un absolu mouvent, donné seulement par l'immédiateté de l'intuition. Par conséquent, il était nécessaire de prendre l'itinéraire bergsonien au cours de leurs œuvres majeures. Dans son Essai sur les données immédiates de la conscience, on a identifié tout au début la critique de la spatialization des états internes du moi, à savoir, la spatialization de la durée interne, et la critique de la psychologie expérimentale qui, selon le philosophe, confond deux types de multiplicité, qualitative et quantitative, dans sa quête sans fin pour la description analytique de l'intensité des états mentaux. À cette perspective là, en oposant la durée réelle et l'espace homogène, on a étudié l'ensemble des problèmes insolubles et classiques de la philosophie, dérivés, en fin de compte, d'une confusion entre le qualitatif et le quantitatif, mis en évidence dans le premier travail et repris dans L'évolution créatrice. Dans Matière et mémoire alors on a trouvé le début efectif de la proposition d'une nouvelle métaphysique, du passage de la durée interne, indépendante jusqu'au moment de l'externalité, pour trouver son immanence à la matière inerte. Si la durée s'effective maintenant dans le monde matériau, on ouvre ainsi la possibilité d'une cosmologie univoque, coeur d'une métaphysique dynamique dans laquelle le tout est constitué du fait de durer. Le deuxième travail ouvre ainsi la voie à l'étude de la vie dans L' évolution créatrice et l'ouverture à l'expérience de la durée absolue dans le tout, l'objet ultime de la nouvelle métaphysique. La métaphysique du mouvant finalement s'affronte avec le problème definitif de la tradition, à savoir: le réel est un ou multiple? Nous nous occupons enfin d'analyser ce problème, en plus d'être le plus grand obstacle de la métaphysique traditionnelle, est aussi le plus grand obstacle à l'interprète de la pensée de Bergson. Enfin, depuis l'idéal bergsonien a été une précision toujours plus haut dans la philosophie, l'idée d'une philosophie progressive, en se levant tout comme l'unité de la connaissance scientifique, constitue l'horizon de ce métaphysique renouvelée. Donc, pour critiquer le déterminisme moderne, la philosophie de Bergson va voir la naissence d'une possibilité effective d'une science plus souple et plus habituée à l'expérience imprévisible de la durée.

Mots-clés: Métaphysique; Durée; Matière; Absolue; Intuition.

Abstract

This thesis addresses the criticism of the French philosopher Henri Bergson (1859-1941) directed the classical metaphysics and its alleged pseudo problems perpetuated through a static conception of being. As this critical guidance, undertake reading the bergsonian works to verify introduction by philosopher proposing a reconstruction of metaphysics, now based on the experience of an absolute moving, just given the immediacy of intuition. Therefore, it was necessary to take the bergsonian itinerary along their major works. In his Essay on the immediate data of consciousness, identify the early criticism of the spatial distribution of the internal states of the selfie, the spatial distribution of internal duration, and critique of experimental psychology that, according to the philosopher, confuses two kinds of multiplicity, qualitative and quantitative, in its endless quest for analytical description of the intensity of mental states. In this perspective, comparing actual duration and homogeneous space, we investigate the range of intractable problems of philosophy and classical, derived, ultimately, from confusion between qualitative and quantitative, highlighted in the first work and resumed in Creative evolution. In Matter and Memory then found the actual start of the proposal of a new metaphysics, from the passage of the internal duration, independent, until then, the externality, for finding its immanence to inert matter. If the effective length is now world the material thus opens the possibility of a univocal cosmology, consequence of a dynamic metaphysics, in which all consist at the fact of duration. The second work thus paves the way for the study of life in *Creative evolution* and openness to experience of the absolute duration in all, the ultimate object of the new metaphysics. The metaphysics of moving finally faces with the final issue of tradition, namely: the real is one or multiple? We deal finally to analyze this problem, besides being the greatest obstacle of traditional metaphysics, is also the biggest obstacle to the interpreter of the thought of Bergson. Finally, since the bergsonian ideal has been an ever higher precision in philosophy, the idea of a progressive philosophy, rising just as the unity of scientific knowledge, constitute the horizon of this renewed metaphysics. So to criticize the modern determinism, the philosophy of Bergson see sunrise effective possibility of a more flexible science and more accustomed to the unpredictable experience of duration.

Keywords: Metaphysics; Duration; Matter; Absolute; Intuition.

LISTA DE ABREVIAÇÕES DAS OBRAS DE BERGSON

DI Ensaio sobre os dados imediatos da consciência MMMatéria e memória A evolução criadora EC Duração e simultaneidade DS EE A energia espiritual O pensamento e o movente PM As duas fontes da moral e da religião MR Cursos sobre a filosofia grega FG

SUMÁRIO

Introdução	14
Capítulo I – METAFÍSICA ESTÁTICA	18
I.1 A psicologia experimental do século XIX	21
I.2 Dualismo qualidade-quantidade	23
I.2.1 Multiplicidades distintas: tempo e espaço	29
I.3 A inteligência e sua vocação para o erro	34
I.3.1 A obsessão do nada	35
I.3.2 Ordem e desordem; Possível e real	42
I.3.3 A ilusão do mecanismo cinematográfico	45
I.4 Sobre a metafísica estática: breve análise da história da filosofia	46
I.4.1 A Escola de Eléia e a imobilização do movimento	47
I.4.2 Platão e a verdade imutável das ideias	49
I.4.3 Aristóteles e o primeiro motor imóvel	54
I.4.4 A ciência moderna face à antiga	57
I.4.5 O mecanicismo universal	61
I.4.6 Kant e a ciência moderna	64
Capítulo II – METAFÍSICA DA MATÉRIA	69
II.1 Idealismo e realismo	70
II.1.1 Matéria e Percepção	73
II.2 O paralelismo psicofisiológico	79
II.2.1 Atendo-se aos fatos: o papel da memória	81
II.2.2 Corpo, percepção e temporalidade	88

II.3 O corpo e o espírito	97
II.3.1 O método intuitivo	100
II.3.2 A intuição da matéria: fragmentação e continuidade	104
II.4 O caminho para a unidade na duração	109
Capítulo III – METAFÍSICA MOVENTE	118
III.1 Da duração psicológica à duração do todo	120
III.2 A constatação da evolução	124
III.2.1 Mecanicismo radical	128
III.2.2 Finalismo radical	133
III.2.3 A inteligência e as doutrinas transformistas	135
III.3 Lampejos de intuição: o finalismo revisitado	137
III.3.1 O conceito de adaptação	140
III.3.2 O elã vital: causa da evolução	145
III.4 O processo evolutivo: as tendências do elã	148
III.4.1 Vida animal e vida vegetal	151
III.4.2 Inteligência e instinto	157
III.4.3 O mecanismo da inteligência	162
III.5 Instinto e intuição	167
III.5.1 Aprofundando o método	171
III.5.2 Filosofia e ciência: um encontro com o absoluto	174
CAPÍTULO IV – O TODO É DURAÇÃO	178
IV.1 Interior e exterior: a reconsideração do espaço	178
IV.1.1 Geométrica da matéria	186
IV.1.2 Desordem, ordem vital e ordem geométrica	190

IV.2 Cosmologia de Bergson	194
IV.2.1 As leis da termodinâmica	196
IV.2.2 A interpretação bergsoniana	201
IV.2.3 Sobre Bergson e Prigogine	207
IV.3 Criação e evolução	210
IV.3.1 O homem: ponto máximo da evolução?	214
IV.4 Monismo ou dualismo?	217
IV.5 A metafísica reencontrada: experiência do tempo real	228
Considerações Finais	236
Referências Bibliográficas	240

INTRODUÇÃO

No pensamento bergsoniano aspirar à reconstrução da metafísica equivale a afirmar a possibilidade de um conhecimento absoluto. Entretanto, o absoluto almejado por essa filosofia apenas seria atingido ao se transpor a reflexão filosófica para o campo da experiência. Nada mais de coisa em si, nada mais de essências ou conceitos puros, a metafísica agora deverá inserir-se no absoluto de uma experiência temporal vivida. Portanto, nosso objetivo neste trabalho será investigar o percurso desse ideal bergsoniano da instauração de uma nova metafísica, pautada não mais sobre os alicerces estáticos da tradição, mas sobre as "ondulações do real". Indagamos aqui também até que ponto essa concepção de um absoluto movente entraria em acordo com os novos rumos da ciência, uma vez que a ciência contemporânea constitua o horizonte no qual se situa o bergsonismo desde sua origem.

Segundo Bergson, não carece ao filósofo sair do tempo a fim de atingir uma visão completa do real, ou seja, não será a partir do imóvel que tocará o absoluto, mas no movente. Assim agindo, veria que a constatação da relatividade do conhecimento se confunde à natural intrusão da espacialidade em todos os assuntos da vida. "Afastando esse véu interposto, voltamos ao imediato e tocamos num absoluto" (PM, p. 23). Mas para afastar esse obstáculo seria primeiramente necessário livrar-se de pseudoproblemas enraizados no seio da própria filosofia. Seria necessário, enfim, engendrar um novo método para uma nova metafísica, abdicando de conceitos estáticos em favor daqueles "[...] talhados na exata medida do objeto" (PM, p. 25), isto é, no fluxo da criação contínua de novidade que é a duração.

O método indicado se iniciará então por uma etapa crítica de análise dos pseudoproblemas engendrados pela tradição. Um sentido peculiar de intuição começa a ser formulado, embora a palavra "intuição" tenha servido a tantas interpretações no contexto do pensamento ocidental. Também por isto, somente a partir de 1903, com a publicação do ensaio *Introdução à metafísica*, Bergson passará a empregar o termo como sinônimo de seu próprio método. Distinguindo-se, por exemplo, de Descartes, para quem intuição equivaleria sempre à clareza e distinção do conhecimento racional, Bergson, por sua vez, oporá

-

¹ Assim Bergson dirá na segunda parte do ensaio introdutório à coletânea *O pensamento e o movente*, de 1934: "Intuição é, aliás, uma palavra frente à qual hesitamos longamente. De todos os termos que designam um modo de conhecimento, ainda é o mais apropriado; e, no entanto, presta-se à confusão. Pelo fato de que um Schelling, um Schopenhauer ou outros já recorreram à intuição, pelo fato de que opuseram, em maior ou menor grau, a intuição à inteligência, poder-se-ia acreditar que aplicávamos o mesmo método. Como se a intuição deles não fosse uma procura imediata do eterno! Como se para nós não se tratasse, pelo contrário, de reencontrar primeiro a duração verdadeira" (PM, p. 27).

radicalmente a palavra a qualquer conteúdo de ordem intelectual. Se em Descartes o poder intuitivo, claro e distinto, de conhecer o Ser está na capacidade da luz natural da razão, isto é, na inteligibilidade, em Bergson, ao contrário, o conhecimento absoluto se fará por outra via, embora também chamada intuitiva, a via da experiência imediata na duração.

Entretanto, reerguer a metafísica dos escombros aos quais fora reduzida pela tradição não será uma tarefa simples. No ideal metafísico bergsoniano é curiosamente imprescindível o estabelecimento de uma relação realmente fecunda entre filosofia e ciência, uma vez que essa relação, a qual o filósofo tenta recuperar ao longo de toda sua obra, teria sido vítima, de certo modo, do positivismo cientificista que condenou a metafísica à esfera do místico apenas. No entanto, parece estar claro para Bergson que essa metafísica tradicional não teria mais lugar no âmbito filosófico contemporâneo. Considerando-se que não se busque mais sustentar o ser estático dos eleatas e as Ideias imutáveis de Platão, da mesma forma, o modelo determinístico que imperou durante muito tempo também na filosofia, conviria agora apenas à ciência de Galileu e Newton. A proposta de uma nova metafísica deverá, então, se confrontar com outro quadro de referências, um que se apoie antes no verdadeiro evolucionismo, mas que também adquira consistência na física contemporânea.² Embora, como veremos, o filósofo não tenha vivido para presenciar a concretização, em certos aspectos, de sua intuição.

Buscando ao máximo nos aproximar do método sugerido pelo filósofo, nosso percurso argumentativo parte das concepções metafísicas tradicionais, as quais, de acordo com Bergson, via de regra, imobilizaram o real tendo por fundamento uma concepção estática do ser. Com isto, constatamos em nosso primeiro capítulo que a noção de duração adquire relevância central neste pensamento, constituindo-se um conceito basilar para o qual todos os outros devem remeter. Sendo assim, a possibilidade de uma experiência absoluta da duração, e mesmo da compreensão de uma duração absoluta, surge como tema fundamental a ser explorado no estudo dessa filosofia.

Na contramão dos rastros deixados pelo kantismo, e opondo-se curiosamente à tradição, indagamos então como seria possível a Bergson resgatar um pensamento do absoluto. De partida já nos deparamos com um grande problema: em suas obras, a concepção de uma única duração reveste-se de uma aparente ambiguidade, uma vez que sua filosofia seja

fluido, o fluxo permanente da duração (Cf. GOUHIER, H. Bergson et le Christ des évangiles, p. 33-35).

² Henri Gouhier analisa a adoção desse novo paradigma científico pela metafísica bergsoniana a partir de uma perspectiva histórica. De acordo com este autor, se o modelo de ciência no século XVII consistia essencialmente nas matemáticas, nada mais natural ao pensamento moderno do que se apoiar na ideia da *mathesis universalis*. Ora, a época de Bergson é outra, final do século XIX, início do XX, as ciências da vida encontram seu auge. De onde podemos concluir que a reconstrução da metafísica proposta por Bergson repousará sobre outros padrões, deixando agora de lado o ideal matemático dos modernos e adotando não mais o estático por modelo, mas o

conhecida por tratar de conceitos tais como multiplicidade qualitativa e quantitativa, diferenças de natureza, continuidade, movimento, entre outros, todos apontando para uma noção peculiar da realidade como criação. Assim, a perspectiva de um "monismo bergsoniano" guardaria uma série de incompreensões e inconsistências, cujos textos do filósofo não teriam resolvido a contento e a literatura complementar, por sua vez, parece tratar o assunto insuficientemente.

Contudo, antes de buscar resolver o problema do monismo/dualismo, é necessário adentrar o estudo da matéria. Por isto, no segundo capítulo, buscamos aprofundar nossa interpretação a fim de verificar se as noções bergsonianas de percepção, corpo, espírito e matéria contribuem para uma visão monista ou dualista do real. Com base na crítica à tradição, descrita em nosso primeiro capítulo, abordamos assim o início da proposta de uma nova possibilidade de construção da reflexão metafísica. Vislumbra-se neste momento uma espécie de metafísica da matéria onde o estudo da natureza da percepção é fundamental para extrapolar definitivamente os limites da metafísica estática.

Portanto, o estudo de alguns temas em *Matéria e memória* visa recuperar o exame bergsoniano da percepção, atentando para a necessidade de reintegração da consciência ao todo, restituindo, enfim, à matéria sua duração. Constatamos, assim, que em *Matéria e memória* a duração deixa de ser apenas interna, estendendo-se, por meio de uma tensão, à materialidade. E se, de um modo geral, a epistemologia clássica toma por pressuposto básico a distinção entre espírito e matéria, Bergson, por sua vez, buscará reinterpretar esse esquema tradicional na medida em que almejará relacionar o domínio do espírito (psicológico) ao da matéria a partir da temporalidade. É tarefa dessa obra, então, distinguir a extensão concreta de sua geometrização.

Preparada a discussão que teve por fundamento uma nova teoria da percepção, ultrapassando a dualidade subjetivo/objetivo, abre-se à nossa investigação o caminho para a interpretação bergsoniana de um absoluto movente. A evolução criadora esboçará de maneira mais específica o tema dos níveis de tensão da duração e a ideia da consciência coextensiva à vida. Deste modo, em nosso terceiro capítulo, verificamos como a interpretação das teorias evolucionistas vigentes à época dá lugar à possibilidade de Bergson pensar uma metafísica movente, afinada ao fluxo imprevisível do elã da vida. O estudo da gênese da inteligência servirá de complemento às teses tratadas em *Matéria e memória* referentes à percepção da matéria, bem como do desenvolvimento prático do sistema sensório-motor humano. Verificamos na obra de 1907 também o aprofundamento da visão do todo a partir da suposição do elã como causa da evolução. Suposição que, no entanto, em certa medida,

identificará nesta filosofia da vida certo caráter finalista, assumido pelo próprio filósofo, mas logo reformulado sob sua ótica peculiar.

Interpretamos o tema do monismo/dualismo enfim como o ápice da proposta de reconstrução da metafísica. Pois, talvez o grande problema metafísico da tradição ocidental possa reduzir-se àquele de saber se o real é uno ou múltiplo, se é estático ou dinâmico. Em nosso quarto e último capítulo tratamos então de discutir a compreensão da duração como totalidade, investigando até que ponto esta ideia remeteria ou não a uma visão monista do real. Afinal, desde nossa leitura de *Duração e simultaneidade* ficou evidente para nós a noção de duração única, e, como vimos em *Matéria e memória*, para Bergson, até mesmo a matéria dura. Mas até aí não se constata a tese do monismo, uma vez que a duração comporte vários fluxos e o próprio ensaio de 1922 se encarregue de esclarecer essa multiplicidade.

Por isso, a fim de responder essa indagação a partir da perspectiva bergsoniana, fomos conduzidos então a algumas concepções cosmológicas discutidas pelo filósofo n'*A evolução criadora*. Verificamos finalmente que a obra se encaminha à constatação definitiva da duração no todo, à ideia da totalidade desde o início sugerida. A descrição dessa cosmologia de Bergson aparece-nos como o corolário da proposta de uma metafísica dinâmica, cravada na experiência. Deste modo, a reinterpretação da segunda lei da termodinâmica, considerada pelo filósofo a mais metafísica de todas as leis da física, será um momento importante não só para este capítulo, como também para toda a pesquisa. Fundamental também é a aproximação entre a interpretação de Bergson e a de Ilya Prigogine, físico-químico que em seus trabalhos sempre explicitou seu apreço pela filosofia da duração. Identificamos assim neste momento o anúncio de uma promessa latente no bergsonismo, qual seja, a colaboração entre filosofia e ciência que a filosofia da duração sempre viu como inteiramente possível. Uma vez efetivada esta colaboração, a reconstrução da metafísica estaria também finalmente realizada.

CAPÍTULO I - METAFÍSICA ESTÁTICA

"Tal é a mais marcante das ilusões que queremos examinar. Consiste em acreditar que se pode pensar o instável por intermédio do estável, o movente por meio do imóvel." (EC, p. 296).

Suposta carência de precisão na reflexão filosófica leva Bergson a acusar constantemente a história da filosofia de ser a história da espacialização do tempo; de modo que, para ele, o pensamento ocidental como um todo estaria afundado em equívocos, em falsos problemas decorrentes de uma incompreensão do verdadeiro objeto da filosofia. O confronto com a tradição se torna assim uma etapa metodológica importante de sua pesquisa, como fica explícito em suas obras. E as disputas entre os sistemas, as divergências das doutrinas, tudo se resolveria, enfim, pelo recurso à experiência imediata, a intuição da duração e, finalmente, com o uso adequado da inteligência.

Porém, conforme pensa o filósofo, a necessidade de refletir, ou melhor, a necessidade da filosofia só se impõe ao espírito quando este se desloca da vida prática, e, em certa medida, quando se encontra livre. Pois, a direção tomada pela inteligência é a do automatismo objetivo, isto é, um ser consciente guiado pela inteligência visaria antes de tudo atingir objetivos que se estabelecem como pontos imóveis no espaço. Isto ocorre porque é sob a forma de estados imóveis que o mundo material se apresenta a ele. Contudo, a imobilidade do mundo material é questionada por Bergson. E não obstante este seja um questionamento presente em todo seu percurso filosófico, na obra *A evolução criadora* a ideia de tal imobilidade parece ser definitivamente retomada e esclarecida.

Na interpretação bergsoniana, a percepção da matéria se forma estaticamente, embora uma série de qualidades inobservadas se sucedam no mundo material. Assim, "desde o primeiro lance de olhos dirigido ao mundo, antes mesmo de nele delimitarmos corpos, nele distinguimos qualidades [...] Cada uma dessas qualidades [...] é um estado que parece persistir tal e qual, imóvel, na espera de que outro o substitua (EC, p. 325). Portanto, a sucessão qualitativa constituída como *mudança* dará lugar, na percepção concreta, à busca pela *coisa que muda*. Deste modo, apegado à objetividade do que muda, o homem deixa de perceber a mudança qualitativa definidora do mundo material. E se a percepção mostra permanência, é porque "[...] as qualidades da matéria são, todas elas, vistas estáveis que tomamos de sua instabilidade" (EC, p. 326). Com isto, a tarefa da delimitação dos corpos seria uma realização

do entendimento, assim como a fragmentação conceitual uma tarefa do pensamento espacializante.

"Mas, [dirá Bergson] mesmo se considerarmos a qualidade como um estado estável, o corpo ainda é instável pelo fato de que muda de qualidades incessantemente" (EC, p. 326). Trata-se aqui de um corpo vivo, constantemente em evolução, portanto, sem forma definida. A atribuição de forma ao corpo seria então um arbítrio da razão, pois, "o que é real é a mudança de forma: *a forma não é mais que um instantâneo tomado de uma transcrição*" (EC, p. 327, grifos do autor). Estabelecem-se formas estáticas para as coisas a fim de facilitar-se o trabalho esquemático do pensamento, daí o surgimento da noção de *essência*, a ideia de que todas as modificações qualitativas do objeto sejam variações ou acidentes de uma forma eterna e imutável.³ Mas se duração implica movimento qualitativo, jorro de imprevisibilidade, o filósofo indagará: por que sustentar a defesa do ser imutável, ou seja, de um absoluto estático?

É por não ver consistência na defesa da imutabilidade do ser que a filosofia bergsoniana então tentará superar a interpretação estática do real, natural à condição humana.

Isto já é uma preocupação para Bergson desde sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Ali o filósofo, voltado para o tema da liberdade, dialoga com as ciências psíquicas, a fim de mostrar o suposto equívoco instalado na base das mesmas; equívoco que teria sido herdado da tradição associacionista britânica, cuja interpretação dos estados psicológicos se encerraria numa visão determinista dos processos mentais, analisando em termos quantitativos aquilo que, na perspectiva bergsoniana, apenas uma experiência qualitativa no fluxo da duração poderia evidenciar. Embora o *Ensaio* não seja uma obra de psicologia, mas de metafísica, a investigação psicológica ali desenvolvida será a base de toda reflexão futura de Bergson e será também ponto de partida para nosso estudo acerca de uma metafísica renovada. Em suma, o confronto constante com as ciências (psicologia, física, biologia) parece ter como objetivo estabelecer a relação destas com a "verdadeira metafísica" e, a partir daí, operar distinções e cooperações entre ambas.

A constatação da imobilidade do pensamento metafísico clássico por Bergson é um

⁴ Conforme dirá Pierre Montebello, "la philosophie de Bergson aura été une lutte sans fin contre le substantialisme, contre le dualisme substantialiste de l'idéalisme et du matérialisme. Fondamentalement parce que la conception statique de l'être empêche de penser l'émergence du monde en chacun de ses niveaux de réalité" (MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 281).

³ Cf. EC, p. 327.

⁵ Concordamos com a interpretação de Franklin Leopoldo e Silva, segundo a qual na primeira obra de Bergson, "[...] a crítica da psicologia não é finalidade última; passa-se por ela na direção do verdadeiro objetivo que é a abertura do pensamento para questionar o tempo – o que ultrapassa em muito o domínio da psicologia" (SILVA, F. L. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*, p. 118).

traço marcante de sua filosofia, podendo ser identificado no *Ensaio* através do estudo daquilo que o filósofo denominará por *duração interior* ou *duração psicológica*. Muito já foi dito acerca da duração como experiência psicológica interna e sobre como o filósofo do *Ensaio* mantém uma posição radical em relação ao dito equívoco da assimilação do tempo ao espaço; e de como o tempo concreto, real, resguardaria o caráter interno de uma experiência da duração vivida. Neste sentido, será sempre em oposição ao tempo espacializado da ciência, bem como da vida prática, que se compreenderá a duração interna na obra de 1889. E ali a duração se oporá ao espaço então na medida em que ela é psicologicamente interiorizada, ao passo que no espaço tudo seria exterioridade sem sucessão.⁶

Com isto, a intuição da própria duração seria um dado imediato, o mais primitivo deles. Afinal, "[...] a duração interna, percepcionada pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu" (DI, p. 77). Significa dizer que o eu que dura não poderia ser interpretado como um aglomerado de fatos psicológicos, mas antes como uma unidade. E tal unidade se encontraria inteira em cada um de seus estados, sendo que cada um destes possuiria uma qualidade peculiar. Bergson pensará assim a duração interna como uma continuidade de sucessão qualitativa, onde os estados se interpenetram entre si formando um todo movente e absoluto.

Doravante, compreendendo a duração do eu como uma continuidade heterogênea, ou seja, como um fluxo qualitativamente variado, Bergson partirá para a interpretação de um dos dualismos metafísicos mais significativos do pensamento filosófico ocidental, qual seja, a oposição entre qualidade e quantidade. Tal dualismo constitui para ele a base sobre a qual teriam se desenvolvido os grandes equívocos da metafísica clássica. O estudo desta oposição é fundamental à reflexão bergsoniana, uma vez que ao assumir por recurso metodológico a exposição dos dualismos sobre os quais a história da filosofia se edificou, ela assume também a obrigação de superá-los. No *Ensaio*, portanto, ao debruçar-se sobre o problema do determinismo e da liberdade, o filósofo chamará a atenção para esse dualismo fundamentalmente relacionado à interpretação do tempo através do espaço, tal que desencadeará, na sua visão, a incompreensão do que seria a verdadeira natureza do tempo, a duração. Mas, antes de aprofundarmos a investigação sobre as categorias da quantidade e da qualidade, será necessário mencionar algumas palavras sobre a psicologia experimental do século XIX, contraponto direto da reflexão de Bergson.

⁶ "[...] no nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão" (DI, p. 77).

⁷ Quanto ao tema do dualismo: Cf. PINTO, D. M. "Bergson e os dualismos". In: TRANS/FORM/AÇÃO, São Paulo, 27(1): 79-91, 2004.

I.1 A psicologia experimental do século XIX

Não obstante a psicologia seja um ramo do saber com um longo passado, pois, a história do pensamento filosófico é, em certo sentido, também história da psicologia, é apenas no final do século XIX que ela se estabelece como ciência. O primeiro a propor o desenvolvimento de uma psicologia científica fora John Stuart Mill, mas é em função dos esforços do psicólogo alemão Wilhelm Wundt (1832-1920) que esta disciplina se torna de fato experimental e não apenas especulativa. O termo "experimental", no contexto da Alemanha do final do XIX, referia-se, sobretudo, ao caráter fisiológico das pesquisas neurocientíficas, o que originara a *psicofísica*. A psicofísica estuda a relação entre a percepção de um estímulo e suas dimensões físicas. W. Wundt encontrou-se então diante das melhores condições técnicas para a instauração de uma nova psicologia associada aos dados psicofísicos recentes.

Os dados das pesquisas psicofísicas de Ernst Weber (1795-1878) serviriam então de base ao nascimento da psicologia experimental em sua aspiração ao posto de ciência. Além de ter mapeado a sensibilidade do tato, fato inovador para a época, Weber demonstrou a existência de uma relação matemática entre o domínio psicológico e o físico, o que ficou conhecido justamente como a *lei de Weber*. Ou seja, este fisiólogo fora o primeiro a ser capaz de medir estados mentais. Mas, antes de Wundt, foi outro cientista de Leipzig quem mais se interessou por este fato, elevando bastante os estudos na área da psicofísica. Fora então Gustav Fechner (1801-1889), em sua tentativa de resolver o clássico problema da relação entre mente e corpo, quem deu de fato os primeiros passos no desenvolvimento da psicologia experimental. Fechner foi aluno de Weber, com quem estudou fisiologia na Universidade de Leipzig.

Mas, além da fisiologia, e além de ter desenvolvido também pesquisas físicas na área da eletricidade e da luz, Fechner era obcecado por resolver o problema do dualismo mente e corpo contra as teses materialistas segundo as quais se determinariam todos os fatos físicos ou mentais a partir de causas físico-químicas, ideia muito em voga entre os fisiólogos de sua época. Curiosamente então a criação da psicofísica por Fechner teria sido impulsionada por um desejo muito semelhante ao de Bergson, qual seja, resolver o dualismo mente-corpo a partir de uma explicação não materialista. Entretanto, as soluções dadas por cada um a tal

⁸ John Stuart Mill (1806-1873), filósofo e economista inglês cujas ideias se associam ao utilitarismo do final do século XIX.

⁹ Cf. GOODWIN, C. J. História da psicologia moderna, p. 110.

¹⁰ Cf. GOODWIN, C. J. História da psicologia moderna, p. 113.

problema, como veremos, divergirão bastante. Para o cientista alemão, seria por meio de uma precisão matemática que se constataria a "união substancial", através da medição dos estímulos psicofísicos. Ele não tinha dúvidas, portanto, de que a intensidade das sensações poderia ser exatamente mensurada, justamente o que Bergson contestará no *Ensaio*.

Embora Fechner não tenha prosperado em sua empreitada metafísica, seus estudos de psicofísica apresentados na obra *Elements of psychophysics*, em 1860, abriram um importante caminho para a criação por Wundt da psicologia experimental, alguns anos mais tarde. É assim então que este psicólogo, entre os anos de 1873 e 1874, funda o mais promissor campo psicológico na época, com a publicação dos dois volumes de seu livro intitulado *Principles of physiological psychology*. Pouco tempo depois, já na Universidade de Leipzig, Wundt funda o primeiro laboratório de psicologia experimental, que mais tarde se tornaria um Instituto psicológico. As pesquisas no laboratório de Wundt se concentravam no estudo da experiência consciente imediata, enquanto reservava a pesquisas não laboratoriais, realizadas por meio de técnicas observacionais indutivas, o estudo dos processos mentais superiores, tais como a aprendizagem, o raciocínio, a linguagem, etc. ¹²

Por experiência consciente imediata Wundt entendia toda experiência diretamente consciente, ou seja, não mediada por qualquer tipo de interposição. A sensação imediata do frio por um ser consciente, por exemplo, é distinta da medição da temperatura ambiente por um termômetro. Assim, os experimentos perceptuais realizados em seu laboratório, com a utilização de aparelhos sofisticados, partiam da apresentação de estímulos aos quais observadores responderiam a partir de reações cuja intensidade seria medida e comparada. Doravante, grande parte dos estudos experimentais acerca das percepções internas, no período que vai do final do século XIX para o início do XX, foram realizadas por Wundt e seus alunos. Não será gratuitamente, portanto, que Bergson, ávido pela crítica a toda forma de fragmentação do eu, confrontará suas ideias metafísicas aos resultados das pesquisas wundtianas. Este confronto é por vezes direto, citando o nome de Wundt e outros representantes da psicologia experimental, por vezes se dá apenas indiretamente, através de exemplos tomados de empréstimo da ciência que então despontava.¹³

¹¹ Cf. GOODWIN, C. J. História da psicologia moderna, p. 116-117.

¹² Cf. GOODWIN, C. J. História da psicologia moderna, p. 121-123.

¹³ Em um artigo panorâmico acerca da psicologia de W. Wundt, S. F. de Araújo destaca a íntima relação entre filosofia e psicologia presente na obra wundtiana. O autor aponta que Wundt, embora considerado nos manuais de psicologia como o pai da psicologia científica, "[...] tem recebido um tratamento caricatural – sendo retratado, por exemplo, como representante do associacionismo britânico [...]". Poderíamos aqui encaixar Bergson entre esses detratores das ideias wundtianas, não obstante, como esclarece o comentador, haja uma forte influência do pensamento filosófico, sobretudo da tradição clássica alemã, sobre a psicologia experimental de Wundt. Como dirá Araújo, "Wundt foi acima de tudo um filósofo, cujo objetivo último era elaborar um sistema metafísico

I.2 Dualismo qualidade-quantidade

Tomando agora por premissa primordial que o livro de 1889 não seja uma obra de psicologia, mas de metafísica, deparamo-nos inicialmente com as seguintes indagações de Bergson: é mesmo possível medir o inextenso? Considerar os estados psicológicos como menos ou mais intensos já não seria considerá-los extensíveis? Isto é, não seria atribuir quantidade ao que parece ser apenas qualitativo? A intensidade de um esforço poderia mesmo ser comparada à *intensidade* de uma sensação?

No cerne de tais questões, encontraríamos um problema fundamental, a assimilação do tempo ao espaço, o que suprimiria a distinção entre inextenso e extenso. Deste modo, a crítica bergsoniana ao determinismo psicológico se mostrará como uma crítica mais profunda à aplicação, pela psicologia experimental do século XIX, de noções e leis relativas ao determinismo físico aos processos psíquicos do eu. Em resumo, a pergunta que não cala ao filósofo é a seguinte: seria possível interpretar uma variação psicológica tal como se interpreta uma variação no mundo físico? Certamente, é possível medir a intensidade de uma luz ou de um som; mas as coisas se passariam da mesma forma com os estados psicológicos decorrentes de tais variações?

Num primeiro momento, as reflexões bergsonianas apontam para dificuldades em torno da ideia de *grandeza intensiva*, comum à psicofísica. Como vimos, é papel da psicologia experimental distinguir quantitativamente os estados de consciência, isto é, os estados psicológicos, decompondo a mente humana em sensações. Mas Bergson duvidava da possibilidade de tal assimilação. Para ele, determinar a extensão de estados puramente qualitativos, inextensos por natureza, e, portanto, incomensuráveis, seria algo por demais problemático. ¹⁴ Os exemplos da psicofísica abordados no primeiro capítulo do *Ensaio* prestam-se, com isso, ao importante papel de dissipar a confusão entre o qualitativo e o quantitativo, o que se poderá entender como a distinção entre a natureza do tempo e a do espaço.

O argumento parte da ideia de que na determinação quantitativa de corpos físicos em relação a outros, ou até mesmo de um número em relação a outro, estará sempre em jogo uma

universal – uma visão de mundo – baseado nos resultados empíricos de todas as ciências particulares". Nada muito distinto, portanto, das próprias intenções de Bergson (Cf. ARAÚJO, S. F. "Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt". In: *Scientiae studia*, São Paulo, v. 7, p. 209-20, 2009). ¹⁴ "O senso comum pronuncia-se, aliás, sem a menor hesitação sobre este ponto; diz-se que temos mais ou

¹⁴ "O senso comum pronuncia-se, aliás, sem a menor hesitação sobre este ponto; diz-se que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se estende à região dos fatos subjetivos e das coisas inextensas, não surpreende ninguém" (DI, p. 11).

noção de desigualdade espacial. Ou seja, na quantificação de grandezas distintas, o maior espaço deverá conter o menor, de modo que, por exemplo, o número dois conteria o número um e 1 Kg conteria ½ Kg. Sendo assim, no caso de estados psíquicos, indaga Bergson, "[...] como é que uma sensação mais intensa conterá uma sensação de menor intensidade?" (DI, p.11). Para além da quantificação de objetos justapostos no espaço, seria possível afirmar a relação "continente/conteúdo" também em estados psicológicos? Mas, sendo a resposta afirmativa, "por que é que uma intensidade é assimilável a uma grandeza?" (DI, p. 12). Haverá algo em comum entre uma "quantidade" intensiva e uma extensiva para que ambas possam ser consideradas grandezas, mesmo que a primeira não possa ser medida, mas que se diga dela que é maior ou menor que outra? Enfim, como é possível a interseção entre o extenso e o inextenso? Aparentemente, o problema reside no fato de que toda grandeza já traria consigo um caráter espacial, portanto, quantificável, ao passo que a noção de intensidade seria por excelência qualitativa. A ideia de grandezas intensivas torna-se, assim, paradoxal; de modo que ao pensar ou falar de uma "grandeza intensiva" se confundiriam noções opostas de intensidade e extensidade, qualidade e quantidade.

Ao tomar-se o exemplo de um esforço físico, seria aparentemente mais fácil compreender o porquê da assimilação do intenso ao extenso, pois o esforço físico sempre está associado a algum objeto extenso. Todavia, segundo Bergson, é possível verificar uma "intensidade pura" em estados psíquicos profundos, aqueles que não mantém qualquer relação com objetos exteriores. Assim, a experiência dessa intensidade pura demonstraria mais claramente a incomensurabilidade dos estados psicológicos. Conforme o filósofo, em um estado de alma profundo facilmente se percebe o caráter qualitativo da intensidade e não, como se compreenderia erroneamente, o quantitativo; ¹⁶ nestes casos a mudança é qualitativa, não quantitativa. Ou seja, a aparente impressão de um acréscimo quantitativo relativo à intensidade dos estados psicológicos, para Bergson, de fato, não é nada além de uma mudança de natureza, isto é, de qualidade. ¹⁷

As sensações, por sua vez, são estados psíquicos que se relacionam diretamente a

¹⁵ "Na ideia de intensidade e até na palavra que a traduz, encontramos a imagem de uma contração presente e, por conseguinte, uma dilatação futura, a imagem de uma extensão virtual e, se assim pudéssemos falar, de um espaço comprimido. É preciso, pois, acreditar que traduzimos o intensivo em extensivo, e que a comparação de duas intensidades se faz, ou pelo menos se exprime, pela intuição confusa de uma relação entre duas extensões. Mas é a natureza desta operação que parece dificil de determinar" (DI, p. 13).

Exemplos no *Ensaio*, p. 15-16: uma paixão profunda, algo que começa como um desejo obscuro e vai se alastrando para outros estados psíquicos, causando por fim uma mudança de perspectiva no eu.

¹⁷ Conforme notou Montebello, uma intensidade crescente será entendida por Bergson como "[...] une intensité qui change qualitativement. Non pas une intensité qui gagne de l'espace, qui, isolée, se grossirait ou s'élargirait mais une intensité qui change de nature, se différencie dans son procès même" (MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 238).

causas exteriores, ao passo que os sentimentos profundos citados anteriormente não estabeleceriam este tipo de relação. Entretanto, no caso de um esforço muscular profundo, não se questiona o fato de que haja a extensão de uma sensação para outros músculos. Ou seja, cada vez mais músculos serão afetados conforme o esforço vá se alastrando pelo corpo. Porém, não ocorreria aí um aumento gradativo na sensação propriamente dita, esta permaneceria idêntica em termos quantitativos, ainda que estendida para outras partes do corpo. Significa dizer que uma sensação poderá alterar-se qualitativamente (por exemplo, a sensação do peso transformar-se em fadiga e a fadiga em dor). Sendo assim, "[...] nossa consciência de um crescimento de esforço muscular reduz-se à dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa ocorrida em algumas delas" (DI, p. 26). Neste sentido, o filósofo concluirá que, embora se falem de sentimentos ou sensações de naturezas distintas, não haveria entre sentimentos profundos e sensações violentas uma diferença essencial.

Mas, se as sensações são inextensivas, "em que consistirá a sua grandeza?" (DI, p. 30). Será de fato possível determiná-las em termos quantitativos? De acordo com o filósofo, o hábito associativo naturalmente adquirido da percepção regular das sensações direciona a ciência a atribuir grandezas intensivas a estados psicológicos, por natureza, qualitativos. ¹⁸ Conforme a análise do primeiro capítulo do *Ensaio*, então, a confusão entre qualidade e quantidade levada a cabo pela psicologia vigente termina por interferir na compreensão e na própria experiência da temporalidade. ¹⁹ Afinal, ao tratar dos estados psicológicos, quer de um "eu superficial", quer de um "eu profundo", lida-se com a duração psicológica, ou seja, a experiência consciente e interior da temporalidade. Porém, é justamente este fato o que a psicologia experimental deixaria escapar em suas análises, confundindo uma experiência sentida com outra calculada. ²⁰ Assim, ao averiguar os estados profundos do eu, Bergson

. .

¹⁸ "[...] as sensações nunca seriam interpretadas pela vossa consciência como diferenças de quantidade, se com elas não relacionásseis as reações mais ou menos extensas, mais ou menos graves, que habitualmente as acompanham. Sem estas reações consecutivas, a intensidade da dor seria uma qualidade, e não uma grande dor", (DI, p. 33).

Conclusão que apenas será revelada no segundo capítulo do *Ensaio*. De acordo com a interpretação de F. Worms, o segundo capítulo da obra poderia ser lido primeiramente sem maiores prejuízos. Afinal, Bergson anuncia no primeiro certas consequências que apenas serão identificadas posteriormente no segundo. Ou seja, o filósofo, ele mesmo, inverte a ordem de sua argumentação exigindo do leitor um esforço maior de compreensão de pressupostos ainda não anunciados. Assim, afirma o comentador: "todo o primeiro capítulo do livro (intitulado 'Da intensidade dos estados psicológicos') parece, com efeito, poder ser lido como uma espécie de aplicação antecipada da distinção entre o espaço e a duração, tal como acabamos de evocá-la." (*Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 63).

²⁰ "Se a qualidade é confundida com a quantidade, disso resultam várias outras confusões: a duração é espacializada (pois somente o espaço é quantificável); o movimento é confundido com a trajetória efetuada; a liberdade é confundida com a escolha entre duas soluções, em outras palavras, com o livre-arbítrio" (VIEILLARD-BARON, J. L. *Compreender Bergson*, p. 16).

partiria do âmago da duração psicológica. E uma vez que tais estados sejam como "[...] a marca do verdadeiramente humano", ²¹ seria então incoerente definir a psicologia como o estudo profundo da natureza humana. Afinal, de acordo com esta interpretação, tal ciência deixa escapar o que há de mais humano em nossa natureza, a saber, o movimento qualitativo da duração.

Todas essas indagações relativas aos procedimentos analíticos da psicologia experimental levarão Bergson, no segundo capítulo do *Ensaio*, a empreender o estudo das origens da noção de número. E aqui poder-se-ia coerentemente questionar qual a relação entre o estudo dos estados mentais e a gênese do número. Veremos tratar-se de uma analogia. Bergson dirá que, diferentemente dos números, que crescem pela adição de unidades iguais, o mesmo não poderia se aplicar a objetos qualitativamente distintos, como os estados psicológicos. Ou seja, ainda que se pudesse admitir uma quantidade múltipla de estados psicológicos, não se poderia afirmar sua identidade e, portanto, também não seria possível afirmar que se acrescentem como numa adição numérica; haveria antes entre eles um enriquecimento qualitativo. Vimos Bergson recusar a ideia de que uma sensação possa aumentar gradativamente uma vez que a representação deste aumento de intensidade implicaria uma mudança qualitativa, logo, a emergência de uma nova sensação. No caso de um acréscimo, a sensação seria compreendida como sendo sempre a mesma, mas aumentando sua intensidade.

Ora, uma soma, dirá o filósofo, sempre se dará entre iguais, ou seja, entre unidades idênticas, como no caso dos números. Deste modo, ao contar as ovelhas, o pastor suprime a distinção qualitativa e considera apenas a distinção quantitativa; pois a diferença quantitativa se compreende em virtude do espaço que cada ovelha ocupa. Assim, ao reter apenas o caráter quantitativo do rebanho é necessário que este esteja justaposto no espaço.²² Ainda que se desejasse reter a imagem de uma única ovelha e repeti-la cinquenta vezes como imagem da

²¹ SILVA, F. L. Bergson: intuição e discurso filosófico, p. 120.

²² O físico francês Louis de Broglie (1892-1987) viu nesta passagem uma nítida aproximação entre as ideias de Bergson e certas concepções da mecânica ondulatória. Assim ele diz: "[...] se a localização das ovelhas fosse impossível, não se poderia distingui-las, há aqui apenas um passo e, se o transpuséssemos, atingiríamos a ideia de indiscernibilidade das partículas idênticas introduzida pela Mecânica ondulatória. Na Mecânica ondulatória, a possibilidade de duas partículas se encontrarem no mesmo ponto do espaço conduziu à atenuação da velha noção de impenetrabilidade da matéria. Esta noção se obscurece pois ao mesmo tempo em que se torna impossível a numeração permanente das partículas. E tal fato pode ser reaproximado de um pensamento profundo de Bergson" (DE BROGLIE, L. *Physique et Microphysique*, p. 208, tradução nossa). Louis-Victor-Pierre-Raymond, príncipe e 7.º duque de Broglie, introduziu na física contemporânea a consideração da matéria como uma dualidade onda-partícula, semelhante ao caráter dual que se atribuía à natureza da luz. Seus estudos serviram de ponto de partida para o desenvolvimento da mecânica ondulatória. De Broglie ganhou o Prêmio Nobel de física no ano de 1929. (Cf. RIBEIRO FILHO, A. "Os quanta e a física moderna". In: ROCHA, J. F. (Org). *Origens e evolução das ideias da física*, Capítulo V, p. 323-336).

representação de todo o rebanho, a impressão de uma sucessão temporal não se sustentaria, pois assim a representação se daria no espaço. ²³ Neste sentido, ao representarem-se objetos numa adição é necessário, portanto, que as particularidades qualitativas dos mesmos sejam extintas, pois, segundo Bergson,

para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração. Aliás, concordar-se-á, sem custo, que toda a operação pela qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço (DI, p. 58-59).

Se se enumera um conjunto de objetos justapostos no espaço, tal enumeração ou contagem obedecerá determinada ordem, porém, desconsiderando-se as qualidades específicas de cada objeto, várias possibilidades de arranjos espacias para o mesmo conjunto terão lugar. Um objeto contado anteriormente a outro em dado momento poderia ser futuramente contado em qualquer ordem, pois isto não interferiria no resultado final da contagem. Entretanto, Bergson afirmará que ao transpor essa operação da esfera da sucessão espacial para a esfera da sucessão temporal, o resultado certamente não seria o mesmo. Isto porque ao contarem-se os estados psicológicos profundos tal como se contam objetos no espaço, o menor desarranjo na ordem dos eventos psíquicos poderia alterar totalmente a constituição do eu enquanto duração psicológica.

Ou seja, uma sucessão no espaço não equivaleria a uma sucessão no tempo, embora a primeira também comporte tempo. Afinal, a perspectiva bergsoniana sustenta que mesmo sendo possível estabelecer relações meramente quantitativas entre objetos justapostos no espaço, o mesmo tipo de relação não se estabeleceria entre as diversas vivências de um eu profundo. Bergson parece afirmar então que não seria uma intuição temporal que acompanha o número, ao contrário, seria uma intuição do espaço. Mesmo para números abstratos, já que nestes casos não se pensa nem se imagina mais o número: "[...] dele apenas conservamos o sinal, necessário ao cálculo, pelo qual se convencionou suprimi-lo" (DI, p. 59).

Para o filósofo, enfim, toda vez que se pretende representar o número recorre-se a sua imagem extensa. Para ele então é apenas aparentemente que uma contagem se dá no tempo, pois, na sua perspectiva, ainda que haja sucessão temporal numa contagem, não é o tempo que ali se conta, mas sim o espaço. "Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um

²³ "Pelo contrário, desde que se fixa a atenção nos traços particulares dos objetos ou dos indivíduos, pode fazerse a sua enumeração, mas nunca a soma. É sob estes dois pontos de vista muito importantes que nos colocamos quando se contam os soldados de um batalhão e se faz a chamada. Logo, diremos que a ideia de um número indica a intuição simples de uma multiplicidade de partes e unidades, absolutamente parecidas umas com as outras" (DI, p. 58).

dos movimentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma" (DI, p. 59). Ocorreria que quando se pretende reter os instantes anteriores no instante atual, como acontece na adição, retém-se na verdade o espaço, ou o vestígio durável aparentemente deixado para trás; pois uma vez que o instante se esvai, não é possível agarrá-lo, de modo que o contador se apega aos pontos materiais do espaço como se apreendesse o qualitativo pelo quantitativo. Ou seja, na pretensão de contar os momentos da duração, contam-se antes os pontos no espaço; compreende-se então o tempo, equivocadamente, em função do espaço.²⁴

Finalmente, essa análise bergsoniana da gênese do número destaca também um aparente duplo sentido para a noção de unidade: "[...] há duas espécies de unidades, uma definitiva, que formará um número acrescentando-se a ela mesma, a outra provisória, a deste número que, múltiplo de si mesmo, deve a sua unidade ao ato simples pelo qual a inteligência a apreende". (DI, p. 60) Com isto, um número não poderia ser definitivamente considerado um ato simples do espírito (síntese), mas apenas provisoriamente. Ou seja, cada número, enquanto percebido por um ato simples do espírito, é uma unidade, mas uma unidade provisória, ao passo que torna-se múltiplo no espaço, isto é, capaz de fracionar-se. Este tornar-se múltiplo no espaço seria a própria objetivação do número. ²⁵ Inicialmente pode-se perceber subjetivamente o número como unidade indivisível. Porém, ao considerá-lo em "estado de acabamento", o número é percebido como algo suscetível de decomposição indefinida, isto é, como uma multiplicidade. ²⁶

A intensão de Bergson ao construir uma teoria genética do número serve de analogia à verificação da possibilidade ou não de se pensar "grandezas intensivas" para os estados de alma.²⁷ Assim, nos deparamos aqui com duas espécies de multiplicidades distintas, mas que,

²⁴ Com isto, em *Introdução à metafísica* (1903), Bergson esclarece: "[...] embora certamente possamos, por um esforço de imaginação, solidificar a duração uma vez escoada, dividi-la então em pedaços que se justapõem e contar todos os pedaços, essa operação será efetuada sobre a lembrança congelada da duração, sobre o rastro imóvel que a mobilidade da duração deixa atrás de si, e não sobre a própria duração" (PM, p. 195-196).

²⁵ Cf. DI, p. 61. Cf. SILVA, F. L. Bergson: Intuição e discurso filosófico, p. 125.

²⁶ Novamente, segundo Louis de Broglie, essa interpretação da gênese espacial do número realizada por Bergson, embora aparentemente exótica, é perfeitamente assimilável a algumas implicações da física contemporânea. Segundo o físico, "[...] tornou-se claro em Física quântica o quanto toda possibilidade de enumeração está ligada à localização no espaço e porque cada vez que a localização no espaço se atenua ou desaparece, torna-se impossível atribuir às unidades semelhantes uma numeração permanente. Ora, Bergson desde muito cedo quando escreveu seu Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, pareceu ter entrevisto algumas dessas ideias fundamentais" (DE BROGLIE, L. Physique et Microphysique, p. 208, tradução livre). Em nosso último capítulo aprofundaremos o estudo de algumas relações possíveis entre o pensamento bergsoniano e a física contemporânea.

²⁷ A teoria do número de Bergson nutriria também uma forte relação com a Física aristotélica, e, em última instância, com toda a tradição metafísica ocidental. Isto porque Aristóteles via uma estreita relação entre as noções de tempo, número e movimento. O filósofo grego definia o tempo como o número do movimento.

contudo, são enquadradas no mesmo nível. Ou seja, ao lidar com a multiplicidade qualitativa dos estados afetivos, a ciência compreenderia tais estados quantitativamente, tal como mostrou a análise da noção de número. Entretanto, não seria possível contar estados afetivos que se dão no fluxo da duração como se contam números objetivados, ou seja, como unidades que se justapõem no espaço. Isto fica explícito na seguinte passagem do Ensaio:

> Ora, se se admite esta concepção do número, ver-se-á que todas as coisas não se contam da mesma maneira, e que há duas espécies muito diferentes de multiplicidade. Quando falamos de objetos materiais, aludimos à possibilidade de os ver e tocar; localizamo-los no espaço. Por conseguinte, nenhum esforço de invenção ou de representação simbólica nos é necessário para os contar; não temos mais que pensá-los separadamente primeiro, simultaneamente depois, no próprio meio em que se apresentam à nossa observação. Já não acontece o mesmo se considerarmos os estados puramente afetivos da alma, ou até representações diversas da vista e do tato. Aqui, porque os termos não são dados do espaço, não os poderemos contar, parece, a priori, a não ser por qualquer processo de figuração simbólica. (DI, p. 63-64)

O filósofo pretende com isto mostrar que embora a ideia de número dependa do espaço, pois implica sempre justaposição espacial, ao contrário da matéria que se diz impenetrável, os sentimentos, as sensações, as ideias, enfim, os estados psicológicos, seriam totalmente interpenetráveis; ainda que a ciência os represente de modo homogêneo, porque somente desta maneira torna-se supostamente possível contá-los. E já que os fatos de consciência implicam uma representação simbólica no espaço (ou pelo menos sua contagem), parece certo que tal representação altera as condições da percepção interna desses fatos; pois, os estados de consciência são compreendidos pela psicologia experimental em termos de grandeza intensiva, ou seja, em termos espaciais.²⁸

I.2.1 Multiplicidades distintas: espaço e tempo

O Ensaio marca o início da reflexão bergsoniana sobre o tempo. Como vimos até aqui, o filósofo trava um diálogo com a psicologia e a psicofísica vigentes a fim de denunciar o que entende por certos equívocos na interpretação dos fatos mentais. Para Bergson, tudo se trata da duração. Por isso a duração interna ou psicológica é o primeiro passo de sua longa empreitada filosófica. Neste sentido, denunciar a fragmentação arbitrária do "eu" pela psicologia experimental é também denunciar o modus operandi da ciência, bem como da

Quanto a isso vale conferir as palavras de Leopoldo e Silva em Bergson: intuição e discurso filosófico, p. 125-

²⁸ Cf. SILVA, F. L. Bergson: Intuição e discurso filosófico, p. 131-132.

filosofia, que acabariam por converter em espaço todo o fluxo da temporalidade, quer psicológica, quer material. E essa conversão do tempo em espaço estaria presente também na própria maneira como nos representamos a duração vivida. Porém, representada de tal forma, a duração não passaria de um "meio homogêneo onde nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta [...] um símbolo, absolutamente distinto da verdadeira duração" (DI, p. 66-67). Faríamos equivaler, deste modo, multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa.

Mas, como anunciou F. Worms, ao interpretarmos a gênese do número bergsoniana, devemos ter em mente que o seu objetivo último será o de "[...] desunir as noções de número e de multiplicidade, e mesmo servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade e, através delas, duas espécies [...] de tipos de ser ou de realidade". A oposição entre o espaço e a duração será, na visão deste comentador, o fundamento de toda a filosofia de Bergson, e seria somente por oposição ao espaço que se poderia definir a duração pura. Tratar-se-ia de um traço de seu pensamento que constituirá a base de uma distinção fundamental à interpretação de sua obra, qual seja, a distinção entre os dois sentidos da vida, ou da realidade.

Já no prefácio do *Ensaio*, Bergson anunciava o problema, porém, não apenas a crítica à intrusão do espaço na experiência e compreensão da duração (pelos conceitos espacializados, pela quantificação dos estados psicológicos etc.), mas também a necessidade e a importância do espaço na vida prática, ou seja, na esfera da ação. ³⁰ Porém, o filósofo indaga: "a verdadeira duração tem a menor relação com o espaço?" (DI, p. 66-67). A fim de responder suficientemente esta questão, será necessário realizar um estudo das ideias de espaço e tempo. Para tanto, Bergson destacará primeiramente o feito kantiano como fundamental nesta análise, uma vez que "Kant separou o espaço de seu conteúdo" (DI, p. 68) quando o estabeleceu como uma forma pura da sensibilidade, isto é, quando considerou sua representação independente da matéria. Ao caracterizar este espaço, percebe-se nitidamente que ele constitui o que se denomina no *Ensaio* um "vazio homogêneo", ou seja, "uma realidade sem qualidade" (DI, p. 69).

Resta saber, enfim, se uma realidade desqualificada poderia equivaler ou, no mínimo, assemelhar-se à realidade da experiência vivida, à duração psicológica. De antemão é possível

²⁹ WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 51. (grifos do autor)

³⁰ Ora, que o espaço seja o oposto da duração, Bergson deixou isso claro em diversos momentos. Mas que ele também seja fundamental a nossa compreensão do real, será isso possível? Que, aos olhos de Bergson, o espaço seja um obstáculo, isto parece estar claro. Mas que ele seja uma necessidade, veremos em que medida no próximo capítulo, ao investigarmos as teses de *Matéria e memória*.

supor que a posição de Bergson se mostrará inteiramente contrária a tal associação. Embora aceite a concepção kantiana do espaço homogêneo, sua interpretação do tempo em nada se assemelharia a de Kant. O tempo, ou melhor, a duração, para Bergson, é heterogeneidade pura, jamais forma, sempre conteúdo.³¹ Ou seja, se a experiência intuitiva da temporalidade é de natureza psicológica, o eu se perceberá durando quando intuir profunda e imediatamente sua existência como um fluxo de escoamento contínuo e qualitativo, no qual nenhum "momento" se repetirá porque duração implica jorro de novidade. Eis aí uma experiência imediata, porém, extra intelectual, uma vez que a inteligência seja a faculdade que lida com conceitos artificialmente fabricados, nunca de maneira imediata. Ao contrário de Bergson, para Kant, o tempo é de natureza formal, como diz o próprio filósofo na Crítica da Razão Pura: "O tempo não é um conceito discursivo, ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível". 32 Não se trataria em Kant, portanto, de pensar uma experiência do tempo, mas de pensar o tempo, bem como o espaço, como formas puras de toda e qualquer experiência, como representação. Em certo sentido, em Bergson toda experiência também é temporal, porque tudo é duração, mas ela não poderá nunca se confundir com uma forma, nem com sua representação, porque se constitui fundamentalmente pela mudança.

Está em jogo agora a compreensão do espaço e do tempo como homogeneidades distintas. Porém, o filósofo ressalta o fato de que tudo o que é homogêneo repele a qualidade e retém a quantidade, como ocorre no caso do espaço. Assim, não restaria ao tempo, entendido como homogêneo, nenhum resíduo qualitativo. "É verdade que ao fazer-se do tempo um meio homogêneo em que os estados de consciência parecem desenrolar-se, se admite por isso mesmo instantaneamente, o que equivale a dizer que ele se subtrai à duração" (DI, p. 71). Desta forma, uma concepção de tempo homogêneo se deveria à confusão entre a noção de espaço e a de duração pura. Pois, como afirma Bergson, "[...] o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço assediando a consciência reflexa" (DI, p. 72).

Conforme F. Heidsieck, na obra *Bergson et la notion d'espace*, a noção de espaço na filosofia bergsoniana é muito bem definida, podendo ser caraterizada a partir das seguintes propriedades: idealidade, homogeneidade, continuidade, divisibilidade e composição infinitas,

³¹ "Mas a concepção de um meio vazio homogêneo é algo completamente extraordinário, e parece exigir uma espécie de reação contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência. O que se torna necessário é afirmar que conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço" (DI, p. 70-71).

³² KANT, I. *Crítica da razão pura*, seção segunda da estética transcendental, § 4, p. 78.

condição do número e da medida, condição do pensamento abstrato, estranho à qualidade, ao movimento e à duração. De acordo com o comentador, Bergson sempre interpretou o espaço como ideal, ou seja, nunca como algo de natureza sensível. Por isto, em sua tese latina, intitulada "A ideia de lugar em Aristóteles", ³³ Bergson dirá que o erro do filósofo grego teria sido o de encerrar o espaço no corpo. É neste sentido que, contrapondo-se a Aristóteles, Bergson concordará com Kant, quem, por sua vez, separou a noção de espaço de qualquer conteúdo. ³⁴

Portanto, será comum observarem-se passagens do *Ensaio* onde o espaço é caracterizado como um meio vazio homogêneo de modo que seja assim condição para a representação abstrata da divisibilidade e composição infinitas. Mas a principal característica da noção bergsoniana de espaço seria, segundo Heidsieck, a ideia de que este seja estranho à qualidade, ao movimento e, assim, à duração. Com isto, ao nível de sua primeira obra, a possibilidade da representação simbólica da duração fica interditada, visto que, aos olhos do filósofo, toda representação teria o espaço como estofo. Contudo, a caracterização do conceito de espaço por Bergson é alguma coisa que varia muito no contexto geral da obra, embora ele não deixe nunca de ser representado por sua idealidade.

Retomando agora a gênese da noção de número e sua adequação ao espaço homogêneo, poder-se-ia assinalar como relação entre o tempo e o número a assimilação do tempo ao espaço. Isto porque a contagem dos instantes do tempo se realizaria pela analogia entre tais instantes e uma justaposição de pontos. Assim, a continuidade que se acredita contar não passaria de uma sucessão numérica, quantitativa.³⁷ Mas a continuidade própria ao tempo real seria de outra ordem. Com isto, Bergson definirá a duração pura da seguinte maneira, numa sentença frequentemente citada por seus intérpretes: "A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquirem quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores" (DI, p.

- 2

³³ Cf. BERGSON, H. *L'idée de lieu chez Aristote*. Tese latina de 1889, traduzida para o francês por Robert Mossé-Bastide, In: Les Études bergsoniennes, Vol. II. Paris: PUF, 1949.

³⁴ Na *Crítica da razão pura*, Kant afirma: "O espaço é uma representação *a priori* necessária que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não haja espaço algum, embora se possa muito bem pensar que não se encontre objeto algum nele. Ele é, portanto, considerado a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes; é uma representação *a priori* que subjaz necessariamente aos fenômenos externos" (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Seção primeira da estética transcendental. Do espaço, §2, p. 73-74).

³⁵ Cf. HEIDSIECK, F. Bergson et la notion d'espace, p. 44-51.

³⁶ Isto foi muito bem notado por A. Panero no artigo "La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance". Aprofundaremos a discussão sobre o espaço com este comentador, entre outros, no quarto capítulo desta tese.

³⁷ "Ainsi l'espace falsifie tout ce qu'il touche, la qualité, le mouvement autant que la durée: la qualité perd sa nuance indéfinissable, le mouvement sa mobilité, la durée perd tout d'elle-même. Mais l'intrus poursuit ses ravages" (HEIDSIECK, F. *Bergson et la notion d'espace*, p. 50).

72). Sendo assim, o caráter mensurável atribuído ao tempo se encerraria justamente na necessidade de agir, pois, "é verdade que contamos os momentos sucessivos da duração e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos surge, em primeiro lugar, como uma grandeza mensurável, completamente análogo ao espaço" (DI, p. 75). Mas o filósofo ressalta a importância de entender que o tempo contado se distingue inteiramente do vivido.³⁸

Em suma, é necessário ter claro que tipo de multiplicidade compõe a duração, pois, ao falarmos em multiplicidade já nos remetemos à categoria da quantidade, havendo assim de partida uma contradição nítida na terminologia adotada por Bergson. Mas, talvez ciente das armadilhas da linguagem, o filósofo dispensará todo o esforço possível para discernir a multiplicidade qualitativa daquela que se identifica ao número, distinguindo, com isto, duração e espaço.³⁹ E Bergson parece ter sido o filósofo que levou às últimas consequências a ideia de uma multiplicidade sem quantidade. 40 Diferentemente de uma multiplicidade quantitativa, que cresce ao adicionarem-se unidades, independentemente de suas particularidades, o acréscimo de uma qualidade "[...] não torna a mesma multiplicidade maior, mas faz dela uma outra multiplicidade". 41 Uma mudança qualitativa na duração alteraria, portanto, toda a sua composição; ou seja, dada uma totalidade indivisível, a duração, cada modificação desta conformaria uma multiplicidade variando qualitativamente no fluxo heterogêneo do vivido. Conforme destaca, por sua vez, P. Montebello, a ideia da interpenetração de qualidades no fluxo temporal é crucial para compreender a multiplicidade não numérica. Segundo o comentador, "este conceito de interpenetração, decisivo desde as primeiras linhas do pensamento de Bergson, nos colocou sobre a via de uma realidade que se organiza e muda durando, una e múltipla". 42

Sendo assim, interpretamos a dissolução da confusão entre o qualitativo e o quantitativo como ponto de partida de Bergson ao propor uma metafísica do movente. Porém, tal confusão teria se perpetuado no domínio das ciências psíquicas, bem como do próprio

³⁸ Acerca do tema da mensuração arbitrária do tempo e os desdobramentos da reflexão de Bergson na obra de 1922, *Duração e simultaneidade*, conferir nosso trabalho: MONTEIRO, G. *A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson*. Salvador: Quarteto, 2012.

-

³⁹ Conforme a coerente interpretação de Worms, a multiplicidade de que nos fala Bergson "se ela não é uma pluralidade de elementos separados, se ela é, mesmo por definição, indivisível imediatamente enquanto tal em elementos separados, ela pode, entretanto, dividir-se em elementos separados, mas às custas de uma mediação que alterará sua natureza ou antes sua estrutura: ela é, pois, virtualmente numérica, manifestando assim, aos olhos da consciência refletida, que ela permanece uma multiplicidade" (WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 51-52, grifos do autor).

⁴⁰ Segundo notou P. Montebello, outros filósofos, como Nietzsche e Simondon também discutiram essa temática, mas nenhum deles foi tão longe como Bergson, fazendo da multiplicidade qualitativa fundamento da própria realidade (Cf. MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 253).

⁴¹ WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p.52.

⁴² MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 253, tradução livre. O tema da multiplicidade e da unidade da duração será aprofundado em nosso último capítulo, quando discutiremos acerca do monismo bergsoniano.

pensamento filosófico, em razão da constituição natural da faculdade humana de conhecimento, qual seja, a inteligência. Haveria na inteligência uma disposição para a espacialização, sobretudo em função da vida prática. A intrusão do espaço no domínio da consciência acarretaria então o que Heidsieck chamou de *alienação da consciência*. Este estado corresponderia ao que Bergson denomina no *Ensaio* por "eu de superficie", afeito aos ditames da inteligência espacializante e fabricadora. Ausente de si mesmo esse eu superficial é estritamente apegado à vida prática, vivendo sob o condicionamento da percepção concreta e quase que completamente alheio à possibilidade de ações verdadeiramente livres. Doravante, aprofundaremos esta discussão a partir das considerações de Bergson presentes na obra *A evolução criadora*.

I.3 A inteligência e sua vocação para o erro

Conforme defendemos aqui, a perspectiva bergsoniana trata a origem da metafísica estática como simultânea ao nascimento do próprio pensamento ocidental com a perspectiva eleática, mas, sobretudo, com a filosofia platônica. Assim sendo, das clássicas concepções filosóficas às predisposições naturais da inteligência à ação, Bergson constata que a filosofia se tornou incapaz de transpor os interesses práticos, ou seja, incapaz de atingir o devir radical. Deste modo, poder-se-ia afirmar uma vocação natural da inteligência para a fabricação de falsos problemas, portanto, uma vocação para o erro.⁴⁴

A crítica da inteligência será uma espécie de passagem metodológica para a criação dos verdadeiros problemas filosóficos e sua subsequente dissolução. Resumindo-se a uma "[...] potência de extrair o que há de estabilidade e de regularidade no fluxo do real" (PM, p. 108), a inteligência, faculdade de conhecimento, estaria sempre voltada para uma materialidade estática. Mas ao se aceitar que o real não seja apenas material, e que a matéria não seja tão estática quanto se pretende, a inteligência estaria fadada a operar apenas em uma esfera da realidade absoluta; ao passo que a consciência, ao ligar-se à experiência da novidade, livrando-se dos ditames práticos da experiência ordinária, estaria receptiva à apreensão de um absoluto movente. Entretanto, a inteligência, restrita aos padrões estáticos da matéria, por vezes busca ultrapassar a esfera da ação em direção à instabilidade do devir

⁴³ Cf. HEIDSIECK, F. Bergson et la notion d'espace, p. 50.

⁴⁴ Cf. EC, p. 22. Em nosso terceiro capítulo aprofundaremos a gênese da inteligência tal como descrita por Bergson a partir do processo evolutivo impulsionado pelo elã vital e sua bifurcação em tendências divergentes, quais sejam, materialidade e espiritualidade. Aqui nos caberá apenas tratar desta faculdade do ponto de vista crítico que estabelecerá sua relação com a criação de falsos problemas filosóficos.

radical. Deste modo, dedicando-se a uma tarefa que não lhe cabe, dá margem ao surgimento dos, denominados por Bergson, pseudoproblemas da filosofia. O filósofo deixa explícito o que acabamos de afirmar na seguinte passagem do ensaio de 1930, *O possível e o real*:

Estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente malpostos, que eles frequentemente se resolvem por si mesmos quando lhes retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que se desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula. Nascem, com efeito, do fato de transpormos em fabricação aquilo que é criação. (PM, 109)

Se no plano da matéria inerte o papel da inteligência é fabricar objetos, conceitos ou regras gerais que sejam úteis, é admissível que ela não prospere no plano metafísico onde os objetos seriam apreendidos em sua fluidez, onde se perceberia a realidade tomando a cada instante, de acordo com Bergson, formas inesperadas. A inteligência trabalha com um número muito reduzido de elementos estáveis, os quais estão sempre à mão, prontos para serem, como for preciso, arranjados em todas as combinações possíveis. Contudo, a visão bergsoniana entende que o real nunca deixa de se alargar e se enriquecer. Deste modo, a realidade não estaria aí para tapar um suposto vazio absoluto. No entanto, é assim que parece ser compreendida, e desta compreensão equivocada teriam nascido os pseudoproblemas. Em suma, o desconhecimento da novidade radical que se desdobra a cada momento, isto é, o desconhecimento da duração pura, para Bergson, condenou a filosofia a uma série de mal entendidos. Assim sendo, será necessário agora analisarmos a aceitação tácita de uma ilusão fundamental ao estabelecimento dessa metafísica estática, qual seja, a ilusão do nada absoluto.

I.3.1 A obsessão do nada

Paralelamente à confusão entre o qualitativo e o quantitativo, Bergson ressaltará outras ilusões fundamentais presentes, segundo ele, na raiz da incompreensão da realidade como duração: a confusão entre o vazio e o pleno, a existência e o nada, o possível e o real, a ordem e a desordem. Estes seriam "os problemas angustiantes da metafísica" (PM, p. 110), os quais, conforme acredita o filósofo, engendraram o problema do ser por um lado, e o do conhecimento por outro. Metafísica e epistemologia teriam então surgido de certos equívocos que agora tratam-se de dissolver. O primeiro deles diria respeito à ilusão do nada absoluto, o qual investigaremos neste momento.

Implicitamente à reflexão filosófica sobre a existência, encontra-se a querela do *nada*. Segundo Bergson, em quase todos os sistemas filosóficos é possível notar certa "metafísica da

negatividade" rondando o pensamento. É, portanto, sobre o fundo do nada que a filosofia parece resolver a existência: "primeiro era o nada, e o ser veio por acréscimo" (EC, p. 299). Determinando, deste modo, a anterioridade do nada sobre o ser. Todavia, ao admitir o devir radical como constitutivo da própria realidade, seria necessário expurgar ou contrapor a metafísica da negatividade ao pensamento em duração. Ou antes, dever-se-ia indagar se na filosofia da duração haveria lugar para a representação do nada. Eis aí um dos grandes obstáculos da refundação da metafísica proposta pelo bergsonismo, qual seja, transpor o nada sobre o qual teria se edificado a metafísica tradicional, a metafísica estática.

Mas uma transposição que atribuiria ao ser um caráter meramente lógico, e não psicológico, seria insuficiente para Bergson. Pois a tentativa de eliminar o obstáculo a partir da pura lógica se efetivaria a partir dos mesmos padrões criticados. Ou seja, a assunção do caráter lógico do ser eliminaria a transitoriedade e mutabilidade que a nova metafísica reivindica. Conforme o autor, a verdade lógica não depende do fundo do nada para sua produção porque se localiza no eterno, fora do tempo, mas estaria justamente aí a sua ineficácia ao pensamento em duração. Importa a Bergson resguardar o movimento qualitativo do ser, e isso não se faria senão a partir das esfera psicológica, atingindo doravante a biológica e a física, isto é, a partir da experiência; de modo que a adoção de princípios lógicos seria inteiramente inadequada à explicação da realidade movente, na medida em que não resguarda a possibilidade da "[...] hipótese de um absoluto que agiria livremente" (EC, p. 301). Analisemos a posição bergsoniana relativamente ao problema do nada.

Ao perguntar pelo ser, por que há o ser, por que algo ou alguém existe, alguns sustentam sua materialidade, outros sua espiritualidade, outros uma causalidade transcendente que acaba por fim se remetendo a outras causas *ad infinitum*. A persistência da dificuldade apontaria para um pseudoproblema. De acordo com Bergson, a dificuldade neste caso se apega a uma palavra: "nada". Atribui-se existência real a uma palavra vazia de significação. Assim, em todas as suposições, o ser é sempre precedido por um nada admitido, quase que

Eternidade aqui equivale ao atemporal, ou seja, o que está fora do tempo e não é afetado por ele. Assim, o filósofo atribui eternidade à verdade lógica. Como fica claro na seguinte passagem: "O aparecimento de um círculo traçado com giz em uma lousa é algo que precisa ser explicado: essa existência inteiramente física não tem, por si mesma, com que vencer a inexistência. Mas a 'essência lógica' do círculo, isto é, a possibilidade de traçá-lo segundo uma certa lei, isto é, enfim, sua definição, é algo que me parece eterno; não tem lugar nem data, pois em parte alguma, em momento algum, o traçado de um círculo começou a ser possível. Suponhamos, então, que o princípio sobre o qual todas as coisas repousam e que todas elas manifestam seja dotado de uma existência de mesma natureza que a da definição do círculo ou que a do axioma A = A: desvanece-se o mistério da existência, pois o ser que está no fundo de tudo põe-se então no eterno como a própria lógica se põe" (EC, p. 300).

⁴⁶ Psicológico aqui equivale ao temporal.

inconscientemente, como alguma coisa ou alguém, enfim, como uma entidade metafísica tal qual se admite o próprio ser.⁴⁷ Neste sentido, a expressão "nada" só faria sentido para o homem na esfera da ação, onde ela significa ausência de um estado de coisas esperado.⁴⁸

Mas, para Bergson, a experiência de um vazio absoluto é impossível de se realizar, pois a consciência não percebe este tal vazio uma vez que apenas experimente o cheio, o pleno. Seria então impossível que algo desaparecesse sem que em seu lugar outra coisa não surgisse. Dessa forma, a supressão de uma coisa sempre daria lugar a outra, ou seja, aqui supressão implica substituição. "A imagem propriamente dita de uma supressão de tudo, portanto, nunca é formada pelo pensamento" (EC, p. 302), de modo que parece ser impossível representar o nada absoluto por meio de uma imagem. Além disso, dirá o filósofo, "um ser que não fosse dotado de memória ou de previsão nunca pronunciaria aqui as palavras de 'vazio' ou de 'nada'" (EC, p. 305). Pois se, desde *Matéria e memória*, a matéria é entendida como um conjunto de imagens, são apenas imagens que a percepção alcança. E imagem, ou seja, matéria, é presença para um ser sem memória. Este não seria capaz de notar a ausência do que quer que fosse uma vez que não possuiria lembranças. Sendo assim, a compreensão do "nada" ou do "vazio" parece realizar-se sempre por oposição à ideia de uma presença, jamais podendo ser efetivamente representada pela consciência como o nada absoluto da metafísica estática.

Segundo a perspectiva bergsoniana, o ser humano dirige sua atenção somente para o que lhe convém. Por exemplo, quando procura um objeto em determinado lugar e não o encontra no local procurado, imediatamente diz ou pensa: "aqui não há nada". Neste exato momento desvia sua atenção das coisas que estão ali e que não são o objeto procurado. Assim, a ideia de ausência estaria inseparavelmente ligada à de supressão. ⁵¹ Tal exemplo, contudo, lida com um suposto "vazio de matéria", porém, conforme Bergson, ainda que se tratasse de um "vazio de consciência", a constatação da impossibilidade da representação do nada ficaria

⁴⁷ Cf. PM, p. 110 – 112.

⁴⁸ Cf. PM, p. 110.

⁴⁹ Porém, não apenas como imagem, representar o nada seria também contraditório no nível conceitual. Afinal, a ideia de uma supressão absoluta não parece encontrar respaldo no entendimento. Conforme notou Bergson, "[...] meu espírito pode se representar como abolida qualquer coisa existente, mas se a abolição pelo espírito de uma coisa qualquer fosse uma operação cujo mecanismo implicasse que seja efetuada sobre uma parte do Todo e não sobre o próprio Todo, então a extensão de uma tal operação para a totalidade das coisas poderia tornar-se algo absurdo, contraditório consigo mesmo, e a ideia de uma abolição de tudo apresentaria talvez as mesmas características que a de um círculo quadrado: não seria mais uma ideia, seria apenas uma palavra". (EC, p. 304) ⁵⁰ Cf. EC, p. 305.

⁵¹ "[...] a irrealidade da qual se trata aqui é puramente relativa à direção na qual se engajou nossa atenção, pois estamos imersos em realidades e delas não podemos sair; só que, quando a realidade presente não é aquela que procurávamos, falamos da ausência da segunda ali onde constatamos a presença da primeira. Exprimimos assim o que temos em função do que gostaríamos de obter" (EC, p. 296-297).

também evidente. Recorrendo a um exemplo bastante cartesiano, o filósofo argumenta sermos incapazes de interromper pelo pensamento deliberadamente o fluxo de nossa duração psicológica, ou mesmo, supor nossa própria inexistência. A razão dessa impossibilidade se encontraria na imposição da subjetividade, quer nos percebamos internamente, consciência de nossa própria duração, quer externamente, imagem entre imagens.⁵²

Portanto, a concepção do nada, seja na esfera psicológica do "vazio de consciência", seja na ordem da matéria, estaria sempre associada ao pleno. "Segue-se dessa dupla análise que nossa ideia do nada absoluto, entendido no sentido de uma abolição de tudo, é uma ideia que se destrói a si mesma, uma pseudo-ideia, uma simples palavra" (EC, p. 307). O filósofo dirá também que a representação deste nada absoluto se vincula à capacidade de representarem-se como simétricas as ideias de tudo e nada. Ou seja, assim como se pode afirmar a existência do todo, imagina-se poder negá-lo absolutamente, representando o todo de maneira negativa. ⁵³

Não obstante a recusa da negatividade tal como entendida aqui, Bergson atribuirá uma função social, e mesmo pedagógica, à negação. ⁵⁴ Pois, segundo ele, aquele que nega o faz em sinal de advertência, como uma correção para outrem ou para si mesmo. Mas, além disso, como vimos, um juízo negativo apelaria para a necessidade de substituição de um juízo por outro, visto que, seja no campo dos fatos, seja no campo da pura lógica, a negação não deixa de afirmar algo sobre o mundo. "Um juízo negativo, portanto, é realmente um juízo que indica a necessidade de substituir um juízo afirmativo por outro juízo afirmativo" (EC, p. 313). Sendo assim, para Bergson, ao negar também se afirma algo. Ou seja, mesmo quando negamos a existência de um objeto qualquer, supomos implicitamente sua existência possível, ainda que se trate de uma existência meramente ideal. "Os juízos que põem a não-existência de uma coisa, portanto, são juízos que formulam um contraste entre o possível e o atual (isto é, entre duas espécies de existência, uma *pensada* e a outra constatada) [...]" (EC, p. 314, grifos do autor).

Doravante, a crítica bergsoniana à noção de nada e à negatividade parece, paradoxalmente, retomar o pensamento eleático na medida em que estabelece a arbitrariedade do discurso, e mesmo, do pensamento sobre o nada. Essa recusa da negação, ou seja, essa crítica à negatividade remeteria ao eleatismo quando identifica a existência à representação,

⁵⁴ Cf. EC, p. 312.

⁵² Cf. EC, p. 306.

⁵³ Cf. EC, p. 312. Conforme acredita Prado Jr., "toda a argumentação bergsoniana consiste em revelar o caráter issório desta simetria" (PRADO JÚNIOR. B. *Presença e campo transcendental*, p. 59).

ao pensamento.⁵⁵ Se ao pensar a inexistência de um objeto, pensa-se implicitamente sua existência possível, não há lugar para a negação, ou seja, não é possível pensar o não-ser, porque toda vez que se pensa ou se representa, o conteúdo dessa representação é sempre algo presente e não ausente.⁵⁶ A própria representação da ausência se impõe como presença, ainda que de maneira meramente possível.⁵⁷

Em resumo: no que concerne ao problema do conhecimento, o mundo dos objetos efetivos, o mundo dos fenômenos, não asseguraria, aos olhos de Bergson, a possibilidade de um nada absoluto, a possibilidade da negação de tudo. Tampouco a esfera da pura lógica, onde os objetos são meramente ideais, resguardaria a negação absoluta. Essa constatação é alcançada por meio de um argumento, curiosamente, eleático. Sendo assim, a suposta simetria entre a representação do todo e a representação do nada, aparentemente assegurada pela lógica, será também alvo da crítica de Bergson. Em suma, para ele, a negação não pode se restringir ao domínio da lógica uma vez que estaria antes associada a interesses práticos, sociais ou pedagógicos. Neste sentido, algo de subjetivo acompanharia o ato de negar, alguma coisa que extrapola os limites objetivos da lógica formal.

No entanto, a atribuição da mesma objetividade à afirmação e à negação se explica, segundo Bergson, pelo "[...] fato de que negação e afirmação se expressam, ambas, por proposições e no fato de que toda proposição, sendo formada por *palavras* que simbolizam *conceitos*, é algo relativo à vida social e à inteligência humana" (EC, p. 314, grifos do autor). Interpõe-se aqui uma crítica cara a Bergson, uma que atingirá a conceitualização analítica e, em última instância a impossibilidade da linguagem conceitual descrever o real em sua fluidez. A linguagem, sendo um artifício da inteligência, estaria a serviço dos ditames da vida prática. Mas uma exigência da prática é justamente a generalização e, ao generalizar, a linguagem tomaria vistas convencionais, portanto, parciais, da experiência. E, nesta medida, perpetuaria a "miragem da ausência" fazendo-nos crer na objetividade da negação. Como afirma Bergson,

-

⁵⁵ "O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento. Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra, acharás o pensar; pois nem era ou é ou será outro fora do que é, pois Moira o encadeou a ser inteiro e imóvel" (Fragmentos de Parmênides, 7-8, *Sobre a natureza*, In: PRÉ-SOCRÁTICOS, *Fragmentos, Doxografia e Comentários*, p. 123).

⁵⁶ "[...] pensar o Nada é uma forma equivocada e insuficiente – em todo caso, oblíqua – de pensar o próprio Ser. A negação visa, as mais das vezes sem sabê-lo, vacuamente o próprio Ser" (PRADO JÚNIOR. B, *Presença e campo transcendental*, p. 61).

⁵⁷ Cf. FRANÇOIS, A. "Porque o real é articulado? O eleatismo paradoxal de Bergson". In: PINTO, D. C. M. e MARQUES, S. T. (orgs). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*, p. 35 – 53. O texto deste comentador não toca especificamente a discussão que abordamos aqui, embora trate do tema da verdade. Porém, nota indícios de eleatismo no pensamento bergsoniano.

⁵⁸ Cf. PRADO JÚNIOR. B, *Presença e campo transcendental*, p. 62.

[...] essa inteligência passiva, que acerta maquinalmente seu passo pelo da experiência [...] não teria veleidade alguma de negar. Não poderia receber um selo de negação, pois, [...] o que existe pode vir registrar-se, mas a inexistência do inexistente não se registra (EC, p. 316).

Aqui parece se esclarecer a recusa de Bergson a vincular-se ao pensamento dialético, especialmente à filosofia de Heráclito. ⁵⁹ A admissão de pares de contrários cuja existência de um implicaria a negação do outro não se adéqua a seu pensamento. Aqui os dualismos são como artifícios da linguagem, sempre passíveis de transposição porque se constituem como fragmentações arbitrárias da totalidade da experiência, porém necessárias na prática. Sendo assim, embora no plano da lógica seja concedida à negação uma simetria com a afirmação, no plano da experiência, diria Bergson, só há afirmações. "Em resumo, para um espírito que seguisse pura e simplesmente o fio da experiência, não haveria vazio, não haveria o nada, mesmo relativo ou parcial, não haveria negação possível" (EC, p. 318). É porque se estabelece a existência sob o fundo do nada que não se observa o pleno.

A fim de se estabelecer esse contato imediato com o pleno, seria então necessário ao filósofo pensar um retorno à passividade de uma experiência mais primitiva, uma que se daria apenas no presente, ao nível de uma percepção pura, ⁶⁰ alheia à lógica e à linguagem? Sendo a resposta afirmativa, caberia indagar: como sustentar um pensamento da diferença, ⁶¹ como pretende ser o bergsonismo, diante de suposições tão contundentes acerca da impossibilidade efetiva da negação? Uma epistemologia aparentemente tão positiva deixaria lugar para a multiplicidade qualitativa propagada e arduamente defendida no *Ensaio*?

Ora, contra tais objeções Bergson esclarecerá a distinção entre essa negatividade criticada e a estrutura da *diferença* no plano da duração. A diferença é o que há de próprio em cada experiência, mas uma peculiaridade não exclui as outras, dão-se ambas no fluxo da duração. Porém, por que não se pode afirmar a vinculação de tal pensamento ao de Heráclito? Supomos que seja porque Bergson propõe, contrariando o filósofo grego, apreender o objeto por ele mesmo, não pelo que teria de oposição em relação a outro. Como notou Bento Prado Júnior, "a negação nada tem que ver com a diferença, ou seja, a feição peculiar do experimentado. O seco e o úmido são apreensíveis em si mesmos e jamais a apreensão de um indica a apreensão do outro". 62

62 PRADO JÚNIOR, B. Presença e campo transcendental, p. 64.

⁵⁹ Não obstante seja comum observarmos associações deste tipo em leituras apressadas, o próprio filósofo esclareceu em nota de rodapé ao ensaio *Introdução à metafísica* (1903) a distinção entre sua doutrina filosófica e a de Heráclito (Cf. PM, p. 218).

⁶⁰ Alguma coisa que Bergson descreveu anteriormente em *Matéria e memória*, não obstante essa dita percepção pura, como ele mesmo afirmou, possa ser pensada mais de direito do que de fato. Cf. MM, p. 31.

⁶¹ Cf. DELEUZE, G. Bergsonismo, p. 95-123.

O artifício do contraste, todavia, seria natural à inteligência; na visão de Bergson, agimos e pensamos por meio de um mecanismo retrógrado que reconstitui o presente e o futuro com base no passado, buscando sempre a regularidade no fluxo imprevisível do real. ⁶³ Neste sentido, uma consciência treinada seria incapaz de perceber simplesmente o dado, de modo que necessita retroceder para confirmar suas expectativas. A não confirmação do esperado desencadeia o processo de negação. Mas não se vê, dirá o filósofo, que cada negação implica uma substituição. Deste esquecimento sistemático engendrou-se a ideia de um nada absoluto. Sendo assim, paradoxalmente, a pseudoideia do nada equivaleria em última instância à ideia de tudo. ⁶⁴

Entretanto, como ressaltou anteriormente Bergson, a negação traz consigo uma utilidade prática, social ou pedagógica, da qual não se poderia abrir mão. "Somos feitos para agir tanto quanto para pensar e mesmo mais; ou, melhor, quando seguimos o movimento de nossa natureza, é para agir que pensamos" (EC, p. 321). Portanto, naturalmente a inteligência assedia o domínio da especulação, fazendo frente ao pensamento filosófico desde sua origem. Embora a obsessão do nada pareça assim ser útil à ação, e em certo sentido, a finalidade última do trabalho humano seja a utilidade, na visão bergsoniana, a reflexão deveria esquivarse do meramente prático em vista de uma nova concepção de ser. Contrariando enfim a tradição, essa crítica à negatividade pretende mostrar que não é sobre o nada que o ser se edifica, mas é o nada que se edifica sobre o ser. Ora, "se passamos (consciente ou inconscientemente) pela ideia do nada para chegar à do Ser, o Ser ao qual se chega é uma essência lógica ou matemática, portanto intemporal. E, desde então, uma concepção estática do real impõe-se" (EC, p. 323).

Nesse sentido, a proposta de Bergson será então a de buscar o ser diretamente, sem interposições, no fluxo da experiência e para além da visada prática da inteligência. Essa metodologia seria a única capaz de direcionar o pensamento filosófico à verdadeira experiência do absoluto. Pois, diria o filósofo, quando um metafísico pergunta pelo ser através da inteligência, faculdade ligada à vida prática, será necessariamente levado a aceitar um absurdo. Afinal, em tal perspectiva, perguntar por que há o ser, por que há o mundo e não o nada é perguntar por um absurdo, já que de fato não seria possível pensar uma negação

⁶³ "Suprimam todo interesse, toda afecção: só resta a realidade que flui e o conhecimento indefinidamente renovado de seu estado presente que ela imprime em nós" (EC, p. 319).

⁶⁴ Cf. EC, p. 320

⁶⁵ "É preciso, aqui, procurar ver para ver e não mais ver para agir. Então o Absoluto se revela muito perto de nós e, até certo ponto, em nós. Ele é de essência psicológica e não matemática ou lógica. Ele vive conosco. Como nós, mas por certos lados, infinitamente mais concentrado e mais contraído sobre si mesmo, ele dura" (EC, p. 323).

absoluta.

I.3.2 Ordem e desordem; Possível e real

De um modo geral, as ilusões da inteligência estariam diretamente ligadas à realização das necessidades práticas que se cristalizam nos hábitos estáticos contraídos ao longo da adaptação humana à vida. 66 Com isto, Bergson sustentará que, além da pergunta absurda pelo nada, há muitas outras. E ao passo que o problema do ser e do nada teriam engendrado toda a metafísica clássica, a dualidade ordem-desordem teria desencadeado toda a pauta epistemológica. Assim, se a ideia do nada possui um sentido definido no plano da fabricação, o mesmo ocorreria com a ideia de desordem. Nas palavras do filósofo, "a desordem é simplesmente a ordem que não procuramos" (PM, p.112). Tal como visto na análise da noção de ausência, não se poderia suprimir uma ordem sem que imediatamente outra não se estabelecesse. Deste modo, a ideia de "desordem" não passaria de uma ordem que não se reconhece. Ou seja, para Bergson "[...] apenas a ordem é real" (EC, p. 297).

Também aqui entraria em jogo um elemento prático: identificaríamos a "desordem" ao frustrarmos nossas expectativas, ou seja, ao encontrarmos uma ordem inútil à situação presente. Portanto, seria comum admitir-se um estado de coisas como desordenado simplesmente porque ele não se encontra da maneira que se esperava ou desejava. Isto é, novamente assediada pela ilusão do nada, a consciência percebe determinado estado de coisas a partir do que ele não é, mas do que julga que ele poderia ou deveria ser. Com isto, dirá Bergson, "toda ordem compreende assim duas coisas: fora de nós, uma ordem; em nós, a representação de uma ordem diferente, que é a única que nos interessa" (PM, p.112-113). Ou seja, ao suprimir-se uma ordem, teria lugar o surgimento de outras diversas, logo, a concepção de uma ordem como resultante de uma desordem restaria também absurda.

A mesma situação que gerou o problema do ser e do nada dará margem então ao problema da ordem e da desordem. No fundo, para Bergson, ambos revelam a mesma coisa, a crença de que há menos na ideia de vazio do que na ideia do pleno, menos na ideia de desordem que na de ordem. Segundo acredita o filósofo, ao contrário do que se pretende, ao aceitarem-se as ideias de nada e desordem elas acabam por representar algo, isto é, implicam um conteúdo intelectual deveras maior que as ideias de ser e de ordem, haja vista denotarem várias existências e várias ordens. Tal ilusão estaria presente também no desconhecimento da

⁶⁶ Cf. EC, p. 297.

duração como realização contínua de tendências ou virtualidades. Pois, além de todos os malentendidos que, conforme Bergson, permeiam a compreensão da natureza do tempo real, assim como o nada em relação ao ser ou a desordem em relação à ordem, haveria a ideia de que o possível seja menos que o real, ou melhor, que a possibilidade encerre menos realidade que a existência. O possível entendido aqui quase como o nada ao qual o ser se acrescentaria.

No ensaio de 1930, Bergson constata:

Em vão me represento o detalhe daquilo que irá me ocorrer: como minha representação é pobre, abstrata, esquemática, em comparação com o acontecimento que se produz! A realização traz consigo um imprevisível *nada* que muda tudo. (PM, p. 103, grifo nosso).

É possível perceber na passagem citada que a ideia da duração como jorro de imprevisibilidade está aqui presente. E nesta perspectiva o "nada que muda tudo" no acontecimento do fato parece ser justamente o elemento da novidade. Não se trata portanto de um nada negativo. Não obstante seja aquilo que se vê como nada quando se busca o previsível, o possível pensado anteriormente à realização. Naturalmente a consciência figura a possibilidade como anterior ao fato consumado. Contudo, para Bergson, se se considera a radicalidade da experiência temporal, não será contrário à experiência admitir primeiramente que algo existe, e somente quando existe poderá ser dito possível.

Trata-se aqui de uma curiosa inversão a que localiza o real anteriormente ao possível. Mas, poder-se-ia com razão questionar o fato de que uma inversão de tal ordem não pareça nem um pouco coerente. Afinal, para que algo se realize é necessário primeiramente que seja possível. Mas Bergson não nega esta obviedade. É claro, segundo ele, que possível é tudo aquilo que não é impossível, ou seja, tudo o que não possui obstáculos intransponíveis para sua realização. Foi seguindo esta ideia que o determinismo científico se edificou sendo capaz de prever eventos físicos futuros. Não se nega sua eficácia no plano do inerte. Todavia, entendido assim, o possível aparece, os olhos do filósofo, como uma "miragem do presente no passado" (PM, p. 115), observada ao longe por um movimento retrógrado da consciência.

Bergson parece aqui pretender identificar a questão epistemológica à metafísica. Pois, na sua intuição, é preciso que a duração seja imprevisível novidade e que, portanto, sua apreensão também se dê no fluir desta imprevisibilidade. Deste modo, mesmo que todas as condições necessárias para uma realização estejam dadas, ou seja, mesmo que certa possibilidade se estabeleça no horizonte de muitas outras como a mais provável, nada impede que ela não se atualize haja vista a ocorrência daquele "nada que muda tudo" na duração. Tal perspectiva é para ele mais interessante do que uma que vê na ideia de uma possibilidade "um fantasma que espera sua hora" (PM, p. 116). Ou seja, pensar que o possível pressupõe o real,

na visão bergsoniana, corresponderia a negar a novidade radical que se desenrola no universo a cada instante. Nasce daí a recusa em aceitar verdades eternas. Para Bergson, nada é eterno, tudo se faz. Por isto, a ideia do possível, assim como todas as noções fabricadas pela inteligência, teria sua utilidade na esfera da ação, embora dela se deva abdicar quando se busca a experiência radical do tempo.

Todavia, admitir a criação no fluxo da duração pura em vez de admitir a mera fabricação, admitir a novidade radical seria, para a lógica da inteligência, aceitar o imprevisível. Ou melhor, seria admitir que o domínio do conhecimento científico determinístico somente dá conta do imóvel, escapando-lhe a mudança constante do real. Mas, dirá Bergson em outro momento, "decerto, não se trata de renunciar a essa lógica nem de se insurgir contra ela. Mas é preciso alargá-la, flexibilizá-la, adaptá-la a uma duração na qual a novidade jorra incessantemente e na qual a evolução é criadora" (PM, p. 22). Tal flexibilização não seria de todo utópica no ramo das ciências físicas, afinal, como observou Louis de Broglie, ⁶⁷ no domínio microscópico, nenhum dos padrões da física clássica se mantém após a constatação do conteúdo de incerteza de Heisenberg. ⁶⁸ Noções tais como localização, movimento, velocidade são todas reformuladas pela física contemporânea das partículas elementares. Este será, no entanto, um assunto para discutirmos em nosso último capítulo. No momento, investiguemos mais a fundo a descrição bergsoniana do mecanismo da inteligência no contexto filosófico quando guiada pelos pseudoproblemas aqui apontados.

.

⁶⁷ Conforme suas palavras, "segundo as novas concepções da Física, quando uma experiência ou uma observação permitiu definir o estado de um corpúsculo em dado instante t_1 com toda a precisão que permitem as incertezas de Heisenberg, a Mecânica ondulatória está em estado de anunciar quais serão as localizações possíveis do corpúsculo em um instante anterior t_2 e suas probabilidades respectivas; mas ela não pode, em geral, fazer previsões certas e é substituindo assim as previsões certas da antiga Mecânica de simples probabilidades referentes às diversas possibilidades que a Mecânica quântica prefere renunciar ao determinismo rigoroso da Física clássica. Se agora, no instante t_2 posterior à t_1 , uma experiência ou uma observação nos permite localizar exatamente o corpúsculo, a situação muda completamente para nós, porque é uma das possibilidades, e nenhuma outra, que se realiza. Assim, nas teorias quânticas, muito mais que nas teorias clássicas, o tempo parece trazer, escoando-se, elementos novos e imprevisíveis" (DE BROGLIE, L. *Physique et Microphysique*, p. 204, tradução livre).

⁶⁸ Werner Heisenberg (1901-1976), físico alemão, vencedor do prêmio Nobel de física em 1932 pela criação da mecânica quântica. Este grande físico do século XX formulou o princípio da incerteza, ou *Princípio de Heisenberg*, segundo o qual não é possível medir precisamente de maneira absoluta a posição e a velocidade de uma partícula. Segundo M. Gleiser, "a mecânica de Heisenberg representava um modo completamente novo de descrever os fenômenos físicos, uma brilhante liberação das limitações impostas por imagens inspiradas pelo mundo clássico" (GLEISER, M. *A dança do universo*, p. 289). Afinal, como já havia notado De Broglie, alguma coisa semelhante às ideias metafísicas de Bergson.

I.3.3 A ilusão do mecanismo cinematográfico

Provavelmente encantado com as possibilidades técnicas a serem desenvolvidas no século vindouro, Bergson realiza uma curiosa analogia entre o mecanismo da inteligência acima descrito e a então recente invenção dos irmãos Lumière, o cinematógrafo, ⁶⁹ aparelho capaz de reproduzir uma sequência de imagens dando-lhes movimento por meio de um artifício mecânico. Em suma, a ferramenta transmite uma ilusão de movimento às imagens justapostas espacialmente. O movimento ali é, portanto, artificialmente produzido. Todavia, o devir radical que pode ser observado na natureza não se apreenderia por meio de instantes fragmentados da duração. É na própria experiência da mudança que se constata a multiplicidade dos fluxos de duração.

O mecanismo cinematográfico do pensamento consistiria justamente em reconstituir o devir a partir de uma fragmentação artificial que visaria recompor os instantes da duração com o que ela particularmente não é. Seria possível compor assim um movimento geral, excluindo as peculiaridades de cada fluxo particular de duração. O movimento das imagens transmitidas sucessivamente na tela, embora aparente semelhança com o movimento contínuo da duração pessoal, seria de fato mais o registro de uma sucessão no espaço do que de uma sucessão temporal. Tratar-se-ia então de uma sucessão aritmética, de uma soma de imagens organizadas de modo a dar a ilusão do movimento bem como da duração, como mostrou a gênese da noção de número. "Tal é o artifício do cinematógrafo. E tal é também o de nosso conhecimento. Em vez de nos prendermos ao devir interior das coisas, postamo-nos fora delas para recompor artificialmente seu devir" (EC, p. 330-331). Tal seria também o procedimento da inteligência, seja por meio da linguagem, seja por meio da percepção. Como diz Bergson, acionamos o "cinematógrafo interior" sempre que as exigências da ação e do conhecimento se apresentem.

Conhecimento e adaptação às coisas conhecidas, portanto, fazem parte do mecanismo cinematográfico do pensamento. Porém, se conhecimento e ação, sendo ambos descontínuos, operam segundo os interesses da prática, como um mecanismo fundamentalmente prático

⁶⁹ A primeira exibição com o cinematógrafo fora realizada no ano de 1895.

⁷⁰ Cf. EC, p. 330 - 331.

⁷¹ Cf. EC, p. 331.

⁷² As metáforas bergsonianas são sempre bastantes instrutivas. Nesta medida, valerá ressaltar aqui o uso de uma outra, associada à metáfora do cinematógrafo. Assim como o procedimento intelectual de conhecimento exprimiria o devir por meio do que ele não é, ou seja, por meio de fragmentos de espaço justapostos, nossa operação de adaptação a tais fragmentos seria caleidoscópica. "Nossa atividade vai de um arranjo para um rearranjo, cada vez imprimindo no caleidoscópio uma nova sacudidela, sem dúvida, mas não se interessando pela sacudidela e vendo apenas a nova figura" (EC, p. 331).

representaria especulativamente uma continuidade heterogênea? Não o faria. Deixaria escapar, assim, o verdadeiro devir das coisas. Afinal, a inteligência procura simbolizar a variedade, seja ela qualitativa, extensiva ou evolutiva, através da ideia de um devir universal, do qual temos "[...] apenas um conhecimento verbal" (EC, p. 332) e invariável. A aplicação do método cinematográfico ao conhecimento da duração implicaria assim a total incompreensão da mesma, uma vez que consistiria em reconstituí-la a partir de instantâneos recolhidos no espaço. O método é cinematográfico justamente porque imita o movimento real da duração; tratar-se-ia antes de uma cópia infiel do movente por meio do imóvel. Enfim, "[...] toda tentativa de reconstituir a mudança com estados implica essa proposição absurda de que o movimento é feito de imobilidades" (EC, p. 333). Nesta medida, dever-se-ia a tal compreensão equivocada do movimento todo o edifício da metafísica clássica. E disto tratará o tópico a seguir.

I.4 Sobre a metafísica estática: breve análise da história da filosofia

A confusão entre o qualitativo e o quantitativo, a obsessão do nada, e com ela a instalação dos pseudoproblemas filosóficos, tais como o da ordem e da desordem, do possível e do real, dariam provas do que Bergson denominou de "mecanismo cinematográfico do pensamento". Em resumo, tal mecanismo consistiria nos hábitos estáticos da inteligência em pensar o movente através do imóvel. Mas como ficou claro a partir da exposição anterior, "não se alcançará a duração por um desvio: é preciso instalar-se nela de saída" (EC, p. 323). Descrevemos, assim, o que Bergson enxergou como a metodologia imobilizante da inteligência. Tal descrição dará margem a pensarmos em que medida a dissolução dos supostos equívocos da tradição poderia constituir a base da proposta de uma nova metafísica. Tratamos agora então de verificar a ontologia da duração decorrente dessa reestruturação sobre a base crítica dos falsos problemas, buscando compreender o pensamento bergsoniano como uma metafísica do absoluto movente. Pois, de acordo com o filósofo, o pensamento ocidental estaria inteiramente amparado numa concepção estática do ser, de modo que pretendemos agora, dando prosseguimento ao estudo da instauração da metafísica estática

⁷³ Cf. EC. cap. IV.

⁷⁴ Através do estudo da crítica bergsoniana à ideia de nada, Bento Prado Júnior defendeu a centralidade da reflexão ontológica de Bergson. Não se trataria, segundo ele, de uma epistemologia amparada na teoria da intuição, ou seja, na intuição como método adequado ao conhecimento filosófico, mas de uma ontologia da duração. "A crítica à ideia do Nada tem como propósito fundamental desmascarar a ontologia, cujo módulo fundamental é a Repetição, para desvendar os fundamentos da duração como argumento de uma Ontologia da Presença" (PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*, p. 41).

pela tradição, dar conta da análise desta realizada pelo filósofo em *A evolução criadora*.

I.4.1 A Escola de Eléia e a imobilização do movimento

A imobilização do movimento e, portanto, a espacialização do tempo, "[...] foi [segundo Bergson] o que a filosofia percebeu assim que abriu os olhos" (EC, p. 333). Desde os paradoxos de Zenão, o pensamento ocidental teria se acostumado a imobilizar o movente, sendo exatamente neste contexto que teria surgimento o que se entende hoje por metafísica. Assim, conforme dirá o filósofo, ao analisar o argumento da flecha que voa, por exemplo, vêse não se tratar ali do movimento propriamente, mas sim de sua representação espacial. A flecha, para Zenão, estaria imóvel em todo o percurso de seu movimento, já que cada ponto percorrido seria um ponto de repouso.

Porém, uma interpretação mais coerente do movimento, diria Bergson, deveria levar em consideração o fato de que a flecha, isto é, o móvel, nunca *está* em ponto algum, ele *passa* por todos os pontos do espaço sem permanecer em nenhum deles. No momento em que o móvel se detém em um ponto qualquer, aí não se fala mais em movimento. A ilusão da imobilidade consistiria, portanto, na interpretação do movimento a partir da trajetória percorrida pelo móvel. Sendo esta espacial, sua decomposição em pontos percorridos acabaria por influenciar uma compreensão espacializada do próprio movimento. "Não se vê que [...], embora possamos dividir à vontade a trajetória uma vez criada, não se poderia dividir sua criação, que é um ato em progresso e não uma coisa" (EC, p. 334-335).

Em suma, um movimento, para Bergson, é sempre um absoluto, ou seja, sempre indecomponível porque, sendo um ato temporal, possui uma qualidade específica que lhe é inerente. Em *Matéria e memória*, ele afirmará que "todo movimento, enquanto passagem de um repouso a outro repouso, é absolutamente indivisível" (MM, p. 219, grifos do autor). Resumindo, Bergson defende que embora a física (sobretudo a mecânica newtoniana) trate do movimento como relativo a algum referencial imóvel, sua experiência imediata pela

⁷⁵ "A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa" (PM, p. 10). Em diversas passagens de sua obra, Bergson faz referência aos paradoxos de Zenão, seja no *Ensaio*, nos ensaios e conferências de *O pensamento e o movente*, seja em *Matéria e memória*, ou nas outras obras de doutrina. Aqui nos limitaremos apenas aos argumentos apresentados em *A evolução criadora*.

⁷⁶ Cf. EC, p. 333 – 335.

⁷⁷ Cf. EC, p. 333 – 334.

⁷⁸ Quanto ao tema do movimento e do mecanismo cinematográfico, conferir comentários em: MONTEIRO, G. "A ilusão do movimento e a miragem do tempo", in: PINTO, D. C. M. e MARQUES, S. T. (orgs.), *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*, p. 189-202.

consciência informa o oposto; ou seja, que todo movimento é absoluto no sentido de que condensa experiências qualitativas, sendo sua medida e sua divisibilidade meramente artificiais. Matematicamente é possível admitir o princípio da relatividade do movimento, metafísicamente, segundo Bergson, não. Assim, o filósofo dirá com veemência: "[...] toco a realidade do movimento quando ele me aparece, interiormente a mim, como uma mudança de estado ou de qualidade" (MM, p. 229-230). Neste sentido, não seria como relação entre dois pontos que se daria na consciência a experiência do movimento, mas como um absoluto. Sendo assim, a descontinuidade do movimento torna-se artificial. Se o movimento fosse então apreendido interiormente à consciência, ou seja, tal como o movimento da duração psicológica, ele não se confundiria com uma trajetória espacial. Portanto, apenas um observador que se coloca de uma perspectiva externa ao próprio movimento teria a possibilidade de espacializá-lo. Ao colocar-se numa experiência real de movimento, isto é, numa experiência psicológica, o observador perceberia a impossibilidade de fazer coincidir mobilidade e imobilidade.

O mesmo ocorre com outro argumento de Zenão, o célebre paradoxo de Aquiles e da tartaruga. Segundo relata Aristóteles na Doxografia de Zenão, "é o seguinte: o mais lento na corrida jamais será alcançado pelo mais rápido; pois o que persegue deve sempre começar por atingir o ponto donde partiu o que foge". Donde se conclui pela impossibilidade do movimento uma vez que, para ultrapassar a tartaruga, Aquiles necessitaria primeiramente percorrer o ponto já ultrapassado pelo animal, e assim sucessivamente. Para Bergson, esse argumento descreve arbitrariamente o movimento como "[...] decomponível e recomponível à vontade" (EC, p. 337). Através deste arbítrio, de fato tornar-se-ia possível atribuir o caráter de ilusório ao movimento real. Mas, deste modo, o observador lidaria apenas com uma medida do movimento, ou melhor, com a medida da trajetória. Esta sim capaz de ser composta e decomposta aleatoriamente.

Os paradoxos de Zenão mostrariam que o mecanismo cinematográfico do pensamento já se evidenciava na filosofia desde seu nascimento. Afinal, o feito desse pré-socrático consistiu basicamente em reconstituir o movimento, o que se faz, com a trajetória, o já feito. Eis a ilusão do retrógrado assediando a percepção concreta da duração. E isto se deveria, em grande medida, aos hábitos da linguagem conceitual que são, para Bergson, essencialmente espacializantes. ⁸⁰ A fim de superar os ditos absurdos professados em torno da questão do

⁷⁹ PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, Doxografia e Comentários, p. 141.

⁸⁰ "Quando dizemos 'a criança devém homem', guardamo-nos de aprofundar demais o sentido literal da expressão. Veríamos que, quando pomos o sujeito 'criança', o atributo 'homem' ainda não lhe convém e que,

movimento, dirá Bergson, "seria preciso fazer abstração completa desse mecanismo" (EC, p. 339). Impondo-se contra os hábitos práticos do espírito, procedimento que lhe é próprio, o ser consciente se colocaria de partida na transição, não mais na série dos estados inertes, apreenderia assim a realidade do movimento.

Mas nunca foi fácil transpor as disposições naturais do espírito. Prova disso seria o fato de que o mecanismo cinematográfico seja simultâneo ao nascimento da reflexão filosófica. Assim teriam agido os filósofos da Escola de Eléia: através de uma atitude naturalmente grega, segundo Bergson, confiaram nas inclinações naturais do espírito, bem como na linguagem. 81 "Como o devir choca os hábitos do pensamento e se insere mal nos quadros da linguagem, declararam-no irreal" (EC, p. 339). Porém, é à experiência que se deveria recorrer a fim de se compreender a realidade dos movimentos. Todavia, recorrendo a ela outro pensamento teria se erguido desqualificando-a, a saber, o platonismo.

I.4.2 Platão e a verdade imutável das ideias

Uma opção à radicalidade dos argumentos de Zenão contra a realidade do movimento, mas não mais condescendente com a sensibilidade, é aquela que admite a mudança apenas em um plano de conhecimento que se deve descartar a fim de atingir-se a realidade, o ser imutável. Ou seja, o homem percebe o devir, mas sua experiência deve ser deixada de lado se o que pretende é atingir um conhecimento absoluto, para além da realidade sensível, no inteligível. "Sob o devir qualitativo, sob o devir evolutivo, sob o devir extensivo, o espírito deve procurar o que é refratário à mudança: a qualidade definível, a forma ou essência, o fim" (EC, p. 340). Trata-se obviamente aqui da filosofia das formas de Platão. A crítica de Bergson a essa filosofia aparece em diversos momentos de sua obra, entretanto, n'A evolução criadora ela é bastante pontual. Diz respeito exatamente ao que pretendemos discutir aqui, ou seja, o estabelecimento de um pano de fundo estático para a compreensão do ser movente.⁸²

Tendo sofrido influências de Heráclito e Parmênides, Platão buscou estabelecer bases estáveis para o conhecimento do ser, uma vez que os sentidos testemunhem a fugacidade das

quando enunciamos o atributo 'homem', este já não se aplica ao sujeito 'criança'. A realidade, que é a transição da infância para a idade madura, escorregou-nos por entre os dedos. Só temos as paradas imaginárias 'criança' e 'homem' e estamos a ponto de dizer que uma dessas paradas é a outra, assim como a flecha de Zenão está, segundo esse filósofo, em todos os pontos do trajeto. A verdade é que, caso a linguagem se moldasse aqui pelo real, não diríamos 'a criança devém homem', mas 'há devir da criança para o homem'" (EC, p. 338, grifos do

⁸¹ Cf. EC, p. 339.

⁸² Cf. ROSSETTI, R. Movimento e totalidade em Bergson, p. 53 - 76.

coisas. Para tanto, designou pelo termo "ideia" uma estrutura metafísica de natureza puramente inteligível. Não se tratando, no entanto, de uma representação mental, tal como se compreenderá a partir do pensamento moderno. Em Platão, ao contrário, a ideia é o ser verdadeiro das coisas cujas características são descritas em seu diálogo Fédon da seguinte maneira:

> Essa essência, de cuja existência falamos em nossas interrogações e em nossas respostas, dize-me: comporta-se ela sempre do mesmo modo, mantém a sua identidade, ou ora se apresenta de um modo, ora doutro? Pode-se admitir que o Igual em si mesmo, o Belo em si mesmo, que cada realidade em si — o ser — seja suscetível de uma mudança qualquer? Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração?

- É necessário disse Cebes que todas conservem do mesmo modo a sua identidade, Sócrates!
- E, doutra parte, que dizer dos múltiplos objetos, como homens, cavalos, vestimentas, ou quaisquer outros do mesmo gênero, e que são ou iguais, ou belos — são sempre os mesmos ou opostos às essências pelo fato de nunca estarem no mesmo estado nem em relação a si nem em relação aos outros?
- É dessa maneira atalhou Cebes eles nunca se comportam da mesma forma.
- Assim, pois, a uns podes tocar, ver ou perceber por intermédio dos sentidos; mas quanto aos outros, os seres que conservam sua identidade, não existe para ti nenhum outro meio de captá-los senão o pensamento refletido, pois que os seres desse gênero são invisíveis e subtraídos à visão?
- Nada mais certo!
 Admitamos, portanto, que há duas espécies de seres: uma visível, outra invisível [...] Admitamos, ainda, que os invisíveis conservam sempre sua identidade, enquanto que com os visíveis tal não se dá.⁸³

É possível então observar que entre as características fundamentais da Ideia platônica está a imutabilidade. Ao passo que os objetos sensíveis, e a realidade sensível como um todo, seriam aqui caracterizados por sua transitoriedade; de modo que essa ausência de identidade os distinguirá de tudo o que é de fato real. Bergson verá aí, portanto, o estático se estabelecendo como superior a toda e qualquer mudança. Da mesma forma, é possível perceber no diálogo A república, através da exposição da alegoria da caverna, Platão representar, o que ficou conhecido como dialética ascendente, o procedimento segundo o qual a inteligência passaria do plano sensível (δόξα) ao inteligível (έπιστήμη) galgando os níveis do conhecimento até alcançar a contemplação da ideia suprema e imutável do bem. Na dita alegoria, Platão afirma:

> Ora, o presente discurso demonstra que cada um possui a faculdade de aprender e o órgão destinado a esse uso e que, semelhante a olhos que só se poderiam voltar das trevas para a luz com todo o corpo, esse órgão deve também afastar-se com toda a alma do ser que se altera, até que se torne capaz de suportar a vista do Ser e do que há de mais luminoso no Ser. A isso

⁸³ PLATÃO. Fédon, p. 142.

denominamos o bem, não é verdade?84

Muitas distinções entre esta concepção metafísica, mas também epistemológica, poderão se destacar em Platão e Bergson. Primeiramente, como já foi dito aqui, uma concepção de ser imutável é totalmente contrária à filosofia da duração. Mas não apenas isto, a ideia de que pela inteligência, ou se se preferir, pela razão, se alcançaria essa verdade absoluta é totalmente estranha ao bergsonismo. Assim como a suposição de que essa tal verdade é para ser contemplada e não experimentada, vivida. Além disso, haveria ainda uma dificuldade relativa à generalidade das ideias, sobretudo a ideia suprema de bem, a mais geral de todas, mas também "a mais rica em atributos", ou seja, nela se encerrariam simultaneamente gênero e qualidade absolutos. Conforme ressaltou Bergson em seus cursos sobre a filosofia grega, "a lógica demonstra que a extensão de uma ideia está na razão inversa de sua compreensão e que as ideias mais gerais são as menos ricas, as mais vazias" (FG, p. 119). Deste modo, a ideia de bem platônica encerraria uma visível contradição que seria explorada doravante por Aristóteles.

Tudo isso vai de encontro ao pensamento em duração. Contrariando então a filosofia das Formas, o que *é*, em Bergson, é o que se faz, é a mudança radical da duração, ou melhor, os diversos devires da duração. Diante disto, o filósofo analisa resumidamente pontos específicos da doutrina platônica que agora trataremos apenas de apontar. Investigando o sentido da palavra grega "είδος" utilizada por Platão, e que se traduz, com frequência, por "ideia", encontrar-se-iam três formas de uso específicas para o termo: como adjetivo (a qualidade), substantivo (a forma ou essência) e verbo (o objetivo do ato ao realizar-se). Nesta rápida análise, é possível identificar a associação da palavra "είδος" às categorias fundamentais da linguagem. Tal associação é, segundo Bergson, significativa da própria relação que a filosofia grega mantém com o uso da palavra, e em última medida, sua relação com os conceitos. Em suma, não seria uma surpresa verificar que a filosofia das formas eternas e imutáveis estivesse profundamente vinculada à estabilidade da linguagem.

Assim sendo, segundo a interpretação bergsoniana, a filosofia das formas, bem como a

⁸⁴ PLATÃO. *A república*, Livro VII, p. 229.

Não empreenderemos aqui uma exegese dos diálogos de Platão, nos limitaremos à compreensão bergsoniana desse filósofo. De modo que nossa análise será marcada pela parcialidade da leitura de Bergson, como ele próprio afirmou na seguinte passagem: "Não nos passa pela cabeça resumir em algumas páginas uma filosofia tão complexa e tão compreensiva quanto a dos gregos" (EC, p. 341).
86 Cf. EC, p. 340.

⁸⁷ Neste sentido, o filósofo afirmará: "[...] poderíamos e talvez devêssemos traduzir εἶδος por 'vista' ou, melhor, por 'momento'. Pois εἶδος é a vista estável tomada da instabilidade das coisas: a *qualidade*, que é um momento do devir, a *forma*, que é um momento da evolução, a *essência*, que é a forma média acima e abaixo da qual as outras formas se escalonam como alterações desta, por fim, o *desígnio* inspirador do ato realizando-se, o qual, dizíamos, não é nada além do *desenho* antecipado da ação realizada" (EC, p. 340, grifos do autor).

filosofia grega de um modo geral, ⁸⁸ também se amparou no método cinematográfico, uma vez que, a fim de excluir os inconvenientes do devir para a explicação do real, recorreu ao já feito, às ideias, em detrimento do que se faz. Deste modo, reduziu o devir a momentos imobilizados, desqualificando com isso o fundamento do real, a saber, o tempo. Poder-se-ia mesmo afirmar que foram os gregos os inventores desse método dito cinematográfico, pois, a partir de então, desenhou-se todo o itinerário da tradição filosófica ocidental: uma reflexão embasada, sobretudo, nos moldes da razão estática que adota como método investigativo a análise retrógrada da experiência.

Doravante, o surgimento dos já mencionados pseudoproblemas terá lugar. Como, por exemplo, explicar o fato da mudança, isto é, do devir? Se o imutável é o real, como se explicaria a constatação da mutabilidade? A resposta é conhecida por nós: o que se transforma não passa de ilusão, de equívoco, δόξα. "No fundo da filosofia antiga jaz necessariamente esse postulado: há mais no imóvel do que no movente e passa-se da imutabilidade para o devir por via de diminuição ou de atenuação" (EC, p. 342). E assim a atribuição do caráter de ilusório ao sensível contribuirá para sua subsequente desqualificação no decurso dos séculos. Ver-se-á, conforme Bergson, o devir universal ser metafisicamente descrito como não-ser, dando lugar com isso ao que anteriormente classificamos aqui de "obsessão do nada".

Porém, partindo-se da experiência, a duração se apresentaria "[...] como a própria vida das coisas, como a realidade fundamental" (EC, p. 343). A filosofía das formas, portanto, adotaria por fundamento a assunção do estático como real. Mas não veria que o estático não tem outra origem senão o movente. As formas cristalizadas em conceitos são, para Bergson, "[...] apenas vistas tomadas da realidade mutável" (EC, p. 343). E justamente por serem recortes não duram. Neste sentido, contrariamente ao que proclama aquela filosofia, é no movente que se experimenta o real. O ilusório, por sua vez, compreenderia tudo aquilo que se pretende eterno. Ao seguir o método cinematográfico, na visão bergsoniana, a filosofia postula a eternidade como o absolutamente positivo, atribuindo, por sua vez, ao devir toda negatividade possível. Sendo assim, aquilo que um pensamento da mudança entenderia por abstração, a filosofia das formas entenderia pelo real em si mesmo.

Mas, de acordo com Bergson, a metafísica estática não se contenta em desqualificar apenas o tempo. Paradoxalmente, a própria noção de espaço parece subvertida na antiguidade pelo pensamento imobilizante. Segundo o filósofo, assim como se encontra uma noção do

^{88 &}quot;As grandes linhas da doutrina que se desenvolveu de Platão a Plotino, passando por Aristóteles (e, mesmo, em certa medida, pelos estóicos) não tem nada de acidental, nada de contingente, nada que se deva tomar por uma fantasia de filósofo. Desenham a visão do universal devir com a qual uma inteligência sistemática se brindará quando olhá-lo através das vistas que, de longe em longe, tomar do seu escoamento" (EC, p. 341).

tempo como "imagem móvel da eternidade"⁸⁹ no pensamento platônico, encontrar-se-ia, subjacente a esta, certa concepção de extensão. Como dito anteriormente, ao colocar-se de saída na experiência do devir radical, o espírito seria capaz de apreender as formas inteligíveis como meros recortes do fluxo real da duração. Doravante, perceberia que "[...] a forma é essencialmente extensa, inseparável que é do devir extensivo que a materializou ao longo de seu escoamento. [E que] toda forma ocupa assim espaço, do mesmo modo que ocupa tempo" (EC, p. 344).

Aos olhos de Bergson, então, a filosofia platônica parece não se dar conta da relação estreita entre a forma e o espaço, mas também destes com o tempo. As formas de que trata o platonismo não derivam do fluxo do tempo, ao contrário, é delas que o tempo deriva, e é no eterno que elas se instalam. "A forma assim posta, independente do tempo, não é mais então aquela que cabe numa percepção; é um *conceito*" (EC, p. 344, grifo do autor). Sendo assim, se a filosofia lida com uma realidade meramente conceitual, não poderá doravante afirmar sua existência temporal, muito menos espacial. Com isto, o mundo das formas, além de estar fora do tempo, visto que seja eterno, estaria também fora do espaço. Espaço e tempo na antiguidade representariam, portanto, a degradação da eternidade imóvel. "Do ponto de vista no qual a filosofia antiga se coloca, o espaço e o tempo só podem ser o campo com o qual se brinda uma realidade incompleta [...]" (EC, p. 344).

Sendo espaço e tempo componentes de toda realidade física, a filosofia das formas defenderá enfim que "[...] a ordem física é a ordem lógica deteriorada" (EC, p. 346). Tal deterioração se daria justamente em função do espaço e do tempo. Existindo por si mesmas, as formas, ou ideias, encerrariam a possibilidade da ciência no plano da pura inteligência. Ou seja, ao nível de uma experiência espaçotemporal a ciência não seria possível, uma vez que a percepção do tempo e do espaço nada mais é que conhecimento relativo, opinião $(\delta \delta \xi \alpha)$. Assim, a fim de atingir-se a ciência plena seria antes necessário ultrapassar o obstáculo espaçotemporal que representaria, aos olhos de Platão, um "déficit de ser". Para Bergson, enfim, interpretando as formas eternas de Platão por recortes realizados pelo espírito na fluidez da experiência temporal, sua existência em si e por si perderia todo sentido, já que assim consideradas as formas não passariam de representações do próprio espírito. Entretanto, Platão postulará a independência das ideias em relação ao espírito bem como à experiência temporal. E embora Aristóteles tenha procurado fugir dessa interpretação,

90

⁹¹ Cf. EC, p. 347

⁸⁹ PLATÃO, *Timeu*, 37d. Apud BERGSON. EC, p. 343.

⁹⁰ SILVA, F. L. Bergson: intuição e discurso filosófico, p. 139.

cometeu, segundo Bergson, os mesmos equívocos de seu mestre. Vejamos doravante em que sentido seria possível constatar também em Aristóteles traços de um pensamento imobilizante.

I.4.3 Aristóteles e o primeiro motor imóvel

Bergson parece ter sido um leitor, senão profundo, ao menos bastante interessado pelo pensamento de Aristóteles. Pode-se apontar como um indício dessa observação o fato de sua tese latina versar sobre a noção de lugar na obra deste pensador. Mas, ao que parece também, sua interpretação é bastante influenciada pela leitura de Plotino, ⁹² sobre quem afirmou em um de seus cursos sobre a filosofia grega, proferidos no Collège de France, ser como uma "lupa" para a leitura de Platão e Aristóteles. ⁹³ Nestes mesmos cursos, Bergson tratou das ideias aristotélicas, com especial atenção para as questões metafísicas. ⁹⁴

Como vimos no tópico anterior, uma das dificuldades decorrentes da Teoria das Ideias platônica era a associação de termos como gênero e qualidade em uma única ideia, qual seja, a suprema ideia de bem. Aristóteles atentou aí para uma contradição e buscou, com isto, dissociar aqueles termos. O discípulo de Platão continua, no entanto, postando o bem no topo, ele não deixa de ser finalidade última. Contudo, a máxima generalidade se encontrará não mais na forma das formas, mas na matéria. O entrave platônico, a saber, a matéria, será então redefinida por Aristóteles, de modo a assumir papel essencial em sua metafísica. Assim nos dirá Bergson:

⁹² Filósofo neoplatônico que viveu provavelmente entre os anos 204 e 270, de quem Bergson sofrerá uma forte influência no tocante a uma concepção mística da experiência da duração. Segundo ele, Plotino teria sido o filósofo helênico que mais se aproximou da intuição mística, embora não tenha sido capaz de completá-la em absoluto. Assim diz Bergson: "No que se refere a Plotino, [...] foi-lhe dado ver a Terra Prometida, mas não o tocar-lhe o solo. Ele foi até ao êxtase, estado de alma em que se sente ou se crê sentir-se na presença de Deus, estando-se iluminado por sua luz; ele não ultrapassou este último estágio para atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina, prejudicada que fica a contemplação ao transformar-se em ação. [...] Com isso ele permanece fiel ao intelectualismo grego [...] Numa palavra, o misticismo, no sentido absoluto em que convencionamos torná-lo não foi atingido pelo pensamento helénico" (MR, p. 182-183).

⁹³ Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 510, nota de rodapé 128. ⁹⁴ Cf. FG, p. 118-127.

⁹⁵ É no livro XIII de sua *Metafísica* que Aristóteles desenvolverá as objeções à teoria platônica das ideias. Conforme podemos observar no seguinte fragmento: "No *Fédon* é feita a seguinte afirmação: As Formas são causa do ser e do vir a ser. Entretanto, mesmo supondo a existência das Formas, ainda assim não há geração (vir a ser) salvo se houver alguma coisa para transmitir o movimento. E muitas outras coisas são geradas (por exemplo, a casa e o anel) das quais dizem os adeptos das Ideias não existir Formas. Assim, é manifestamente possível que as coisas de que dizem haver Ideias possam também existir e ser geradas (vir a ser) através do mesmo tipo de causas responsáveis pela produção das coisas que acabamos de mencionar e não em função das Formas. Efetivamente, no tocante às Ideias, podemos reunir contra elas muitas outras objeções similares às que aqui apresentamos, não só da maneira que fizemos, como, ainda, por meio de argumentos mais abstratos e mais exatos" (ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro XIII, 1080a1).

A filosofia de Aristóteles é um perpétuo esforço para reinstalar o inteligível no sensível, e Aristóteles consegue-o supondo que o fundo do sensível, aquilo que encontramos após a eliminação das qualidades propriamente ditas, já é algo inteligível, algo que se deve definir por sua grande generalidade, algo que é o gênero universal e que precisa apenas ser enriquecido para resultar nas formas superiores do ser. A teoria da matéria e da forma, da potência e do ato, é portanto o essencial da filosofia de Aristóteles (FG, p. 120).

Não nos caberá aqui refazer o itinerário argumentativo aristotélico, porém, valerá notar que, ao contrário de Platão, Aristóteles não encerra a essência das coisas sensíveis em um plano imóvel de ser. E esta é uma das principais críticas do estagirita a seu mestre, qual seja, a de que a Teoria das Ideias seja incapaz de explicar a produção de todas as coisas, uma vez que a Ideia "é imóvel, alheia ao movimento e ao devir" (FG, p. 122). A fim de responder suficientemente ao problema, Aristóteles formulará, a partir do próprio plano sensível, a solução para sua inteligibilidade. Trata-se enfim de sua explicação através das quatro causas, como fica dito no seguinte fragmento do Livro V, da *Metafísica*:

Causa significa [a] aquilo em função de cuja presença alguma coisa vem a ser, [do que são] exemplos o bronze de uma estátua e a prata de uma taça, bem como as classes [de materiais] que os contém; [b] a forma ou modelo, isto é, a fórmula da essência e as classes que a contêm [...]; [c] aquilo de que procede o primeiro princípio da mudança (transformação) ou do repouso, por exemplo o homem que delibera é uma causa, e o pai uma causa do filho, e em geral aquilo que produz é a causa daquilo que é produzido, e aquilo que muda é a causa daquilo que é mudado; [d] a finalidade, isto é, a causa final, [do que é] exemplo: a finalidade de caminhar é a saúde, pois [à pergunta] 'Por que alguém caminha?' respondemos 'Para ter saúde.'

Explicando o real por tais causas (material, formal, eficiente e final), Aristóteles deu um passo adiante em relação a Platão. E, na visão de Bergson ele foi além porque considerou algo essencial à compreensão da realidade, a saber, seu caráter movente. Todavia, embora o filósofo francês ressalte a importância fundamental do feito aristotélico na história do pensamento grego, enquadra ainda as ideias de Aristóteles no mesmo modelo estático da filosofia das formas platônica. Bergson aproxima o estagirita de seu mestre ao ver na sua doutrina uma continuidade, em certo sentido, relativa à fundamentação ontológica do real a partir de pressupostos imobilistas.

A fim de resguardar a transitoriedade do mundo sensível, considerando que toda mutabilidade seja símbolo da degradação do imutável, Aristóteles teria então tentado em vão fugir às determinações metafísicas platônicas. Para tanto, pensou um deus que seria a forma das formas, "pensamento de pensamento". Vejamos abaixo a passagem da *Metafísica* em que

⁹⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro V, 1013a1.

⁹⁷ Cf. EC, p. 342.

o filósofo descreve a natureza do primeiro motor imóvel:

Tal é, portanto, o primeiro princípio do qual dependem os céus e o mundo da natureza. E seu curso da vida é o mais excelente que podemos fruir por curto período de tempo, pois está necessariamente sempre nesse estado (que para nós é impossível), uma vez que seu ato é também prazer [...] Ademais, a vida também pertence a Deus, já que o ato do pensamento é vida, e Deus é esse ato. O ato essencial de Deus é a vida maximamente boa e eterna [...] portanto a vida e uma contínua existência eterna dizem respeito a Deus, por isso é o que Deus é. 98

É possível notar pelo exposto no fragmento que, no pensamento aristotélico, deus é substância suprassensível, forma pura, e, principalmente, eterna. Deus também é totalmente desprovido de matéria, embora seja a substância à qual todas as substâncias corruptíveis estão subordinadas. Pois, se só existissem substâncias perecíveis nada perduraria. Deus será aqui entendido como o princípio primeiro, causa do tempo e do movimento eternos. Como fica explícito nas seguintes palavras de Aristóteles:

evidencia-se, assim, por força da explicação acima que há uma substância que é eterna, imóvel e independente das coisas sensíveis, tendo sido também mostrado que essa substância não pode apresentar qualquer magnitude, mas que é sem partes e indivisível, pois produz movimento num tempo infinito, e nada finito possui uma potência infinita [...] Evidencia-se também que essa substância é imperturbável e inalterável, uma vez que todos os demais tipos de movimento são posteriores ao movimento no espaço. 99

Pode-se então resumir as características do ser absoluto em Aristóteles da seguinte maneira: deve ser eterno, já que é causa de tempo e movimento eternos; imóvel, para que seja capaz de mover todo o universo, do contrário não seria o primeiro motor, já que necessitaria de algo para movê-lo e assim ao infinito; deve ser ato puro, pois deus não comporta qualquer potencialidade, tudo nele deve ser atual, uma vez que ter a potência de algo é, de fato, não ser. Descrevendo assim o primeiro motor imóvel, porque move tudo sem ser movido por nada, Bergson dirá, por sua vez, que Aristóteles concebeu um ser "[...] necessariamente imutável e alheio ao que ocorre no mundo" (EC, p. 348). Deste modo, também em Aristóteles o absoluto seria ainda descrito como algo distante, alguma coisa que se realizaria efetivamente em outro nível ontológico. Portanto, também aqui a obsessão do nada rondaria a reflexão metafísica. E junto com ela certa noção de causalidade implícita a toda a epistemologia grega. ¹⁰⁰

Isso fica patente no aristotelismo por meio da ideia de que o primeiro motor exerceria uma influência direta sobre o mundo material. Haveria "[...] no movimento do universo

⁹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro XII, 1072b1.

⁹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro XII, 1073a1.

Para outros desdobramentos da crítica de Bergson à metafísica Aristotélica conferir: SILVA, F. L. "A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)".
 Cf. EC, p. 349.

uma aspiração das coisas à perfeição divina [...]" (EC, p. 349). Naturalmente, sendo o primeiro motor causa de tudo, no limite, tudo aspiraria um retorno à origem, sua causa final. Deste modo, quanto mais afastado de sua origem inextensa e eterna, mais próximo do nada absoluto o homem estaria, isto é, no domínio do tempo e do espaço. Pois, ainda que Aristóteles afirme a mobilidade perpétua no Universo, segundo pensa Bergson, esta mobilidade não deixa de estar vinculada a uma imutabilidade eterna que é deus, primeiro motor imóvel. ¹⁰²

Assim se desdobra, conforme Bergson, o movimento da metafísica clássica. Mas esse desdobramento seria natural à inteligência. A dificuldade da proposta bergsoniana se interpõe justamente em função de um esforço filosófico para superar esse comportamento natural da razão. Em última instância, todo esse proceder levaria a um ponto específico, a saber, a crítica à incapacidade da linguagem de expressar o mutável. O descrédito grego no sensível, mais platônico que aristotélico, teria reverberado doravante no pensamento moderno, de modo que a metafísica instaurada naquele período, não obstante algumas distinções que trataremos de averiguar, parece não ter resistido ao assédio da inteligência. Vejamos a seguir de que forma a filosofia moderna, na visão bergsoniana, reproduzirá em alguns aspectos o procedimento cinematográfico do pensamento grego.

I.4.4 A Ciência moderna face à antiga

Segundo Bergson, se existe um método adequado aos procedimentos científicos este deve corresponder ao mecanismo cinematográfico da inteligência, o qual descrevemos aqui anteriormente. De acordo com o filósofo, "toda ciência está sujeita a essa lei" (EC, p. 355). No seu proceder, a ciência manipula "signos" que por sua vez representam o mundo. Signos tais mais precisos que os da linguagem comum e que, portanto, devem dispensar o investigador do esforço de pensar quando recompõem o real artificialmente. Para além e mais importante que o método científico é o objetivo da ciência, a saber, a finalidade prática de "[...] aumentar nossa influência sobre as coisas" (EC, p. 356). Embora em diversos momentos a ciência se mostre especulativa e possa atingir graus teóricos elevados, é sempre para o campo da ação que ela retorna. E, como afirma Bergson, "agir é readaptar-se" (EC, p.

¹⁰² Cf. EC, p. 352.

De acordo com Bergson, a linguagem lida com formas, e o pensamento filosófico fundou-se em tal tradição. Mas enquanto a ela permanecer atrelado, jamais será capaz de atribuir à experiência temporal lugar adequado.

¹⁰⁴ Cf. EC, p. 355. ¹⁰⁵ Cf. EC, p. 356.

356). Neste sentido, a ciência moderna, no ímpeto de "prever para agir", lidando com momentos isolados, arranjando e rearranjando-os conforme a necessidade, deixa escapar o que ocorre nos intervalos destes momentos fixados. Deixa escapar, enfim, o fluxo temporal. Desta forma, tal qual os antigos, o procedimento dos modernos abdicaria da duração em detrimento do que pode ser fixado, os momentos, as situações.

Porém, o filósofo observa que para os gregos a ordem física se alinhava diretamente à ordem vital, ao passo que na modernidade ocorreria o contrário. A ordem vital parece reconduzida nos modernos a um aspecto mais fisicalista. Todavia, é sobre a concepção da mudança que seria necessário priorizar a investigação quanto à atitude de antigos e modernos. Sendo assim, Bergson dirá haver entre ambos uma nítida distinção: "[...] *a ciência antiga acredita conhecer suficientemente seu objeto assim que anotou seus momentos privilegiados, ao passo que a ciência moderna o considera em todo e qualquer momento"* (EC, p. 357, grifos do autor). O que se entende aqui por "momentos privilegiados" nos antigos, seriam (1) as formas de Platão. Tais formas representariam o que há de perfeição nas coisas, ou seja, o que é fixo, inalterável. Já em (2) Aristóteles, os momentos anotados corresponderiam ao τέλος, o ponto culminante, a finalidade de cada coisa ou ação. Uma passagem esclarecedora d'*A evolução criadora* demonstra nitidamente essa distinção pensada por Bergson entre a física aristotélica e a física galileana. Vejamos:

Na física de Aristóteles, é pelos conceitos de alto e baixo, de deslocamento espontâneo e de deslocamento forçado, de lugar próprio e de lugar alheio, que se define o movimento de um corpo lançado no espaço ou caindo em queda livre. Mas Galileu estimou que não havia momento essencial, que não havia instante privilegiado: estudar o corpo que cai é considerá-lo em todo e qualquer momento de sua corrida. A verdadeira ciência da gravidade será aquela que determinar, para qualquer instante do tempo, a posição do corpo no espaço. (EC, p. 357-358).

Se para os gregos, portanto, seria necessário demarcar os momentos essenciais de um movimento a fim de defini-lo, para os modernos isso seria desnecessário, valendo para a descrição do movimento qualquer momento do tempo. Observamos, deste modo, uma clara disparidade na compreensão temporal entre ambas as perspectivas. Na interpretação de Bergson, parece haver na compreensão temporal dos antigos um fator qualitativo

¹⁰⁶ "Supõe-se que elas, como a infância ou a velhice de um ser vivo, caracterizem um período do qual exprimiriam a quintessência, todo o restante desse período sendo preenchido pela passagem, em si mesma desprovida de interesse, de uma forma para outra". (EC, p. 357)

¹⁰⁷ "Trata-se de um corpo que cai? Crê-se estar no encalço do fato de suficientemente perto quando se o caracterizou globalmente: é um movimento para baixo, é a tendência para um centro, é o movimento natural de um corpo que, separado da terra a qual pertencia, vai, agora, nela reencontrar seu lugar" (EC, p. 357). Cf. BERGSON, H. *L'idée de lieu chez Aristote*. Tese latina de 1889.

¹⁰⁸ "Poder-se-ia dizer, então, que nossa física difere da dos antigos sobretudo pela indefinida decomposição que opera no tempo" (EC, p. 358).

determinante: os fatos sucessivos apresentam uma individualidade própria e seria conforme tal individualidade que os momentos ou instantes no tempo se registrariam através dos recortes realizados por nossa percepção. Entretanto, embora os gregos atribuam um fator qualitativo à experiência temporal, ainda assim trata-se de um tempo dividido. Agora, se para os modernos a medida do tempo não obedece a nenhum fator especial ou natural, trata-se de um tempo meramente quantitativo, ou seja, não há mais aqui instante privilegiado. Enfim, para os modernos o tempo "[...] não tem articulações naturais. Nós podemos, nós devemos dividi-lo como bem nos aprouver. Todos os instantes se equivalem" (EC, p. 358).

A ciência moderna consistiria assim em um aprofundamento das possibilidades de medição e experimentação que nos antigos eram ainda precárias. Estes últimos contavam apenas com a percepção e a linguagem, uma vez que nos modernos já é possível notar grande independência em relação a tais fatores. 110 Mas seria dessa diferença que todos as outras derivaram. Afinal, enquanto a ciência grega via nos períodos da duração uma sucessão de fases qualitativamente variadas, a ciência moderna vê naqueles mesmos períodos apenas mudanças quantitativas. Sendo assim, dirá Bergson, "o que distingue nossa ciência não é o fato de que ela experimente, mas o de que só experimenta e, mais geralmente, só trabalha em vista de medir" (EC, p. 360). Ou seja, é um fato que as possibilidades experimentais dos modernos superem em grande medida as dos antigos, mas isto não seria determinante para o grande valor atribuído pela ciência moderna à mensurabilidade. Bergson destaca, com efeito, o fato de que os antigos valorizavam o conceito, ao passo que os modernos as leis. E por lei se entende aqui o estabelecimento de "[...] relações constantes entre grandezas variáveis" (EC, p. 360). 111 Não significa, porém, que os antigos não tenham em hipótese alguma experimentado para medir, ou mesmo que não tenham descoberto leis. 112 Bergson trata apenas de destacar um ímpeto experimental mais fortemente acentuado nos modernos que nos antigos, e, com isto, demarcar uma mudança no comportamento científico a partir do período moderno.

Contudo, haveria uma diferença fundamental na base de todas as distinções entre a ciência antiga e a moderna, qual seja, "a ciência dos antigos é estática" (EC, p. 360). Em sentido amplo, como afirmamos desde o início deste capítulo, a perspectiva bergsoniana, tal qual a interpretamos, considera que ambas sejam estáticas, e, sobretudo, que a metafísica

¹⁰⁹ Cf. EC, p. 358.

¹¹⁰ Cf. SILVA, F. L. Bergson: intuição e discurso filosófico, p. 142.

¹¹¹ "O conceito de circularidade bastava a Aristóteles para definir o movimento dos astros. Mas, mesmo com o conceito mais exato de forma elíptica, Kepler não teria aceitado ter dado conta do movimento dos planetas. Eralhe preciso uma lei, isto é, uma relação constante entre as variações quantitativas de dois ou mais elementos do movimento planetário" (EC, p. 360).

¹¹² O princípio de Arquimedes, por exemplo, é uma lei experimental (Cf. EC, p. 360).

derivada de tal epistemologia seja estática. Neste ponto da argumentação, todavia, Bergson demonstra querer destacar a relevância da ciência moderna, seu progresso em relação à antiga, no uso que ambas fazem do tempo. Não obstante a atribuição de valor qualitativo aos momentos da duração, isso não é suficiente para redimir a epistemologia e metafísica gregas de sua indiferença para com o caráter temporal da experiência. A evolução da ciência moderna, ao contrário – embora pensando o tempo como grandeza, o que é incompatível com a filosofia da duração – leva em consideração sobretudo a variável temporal. Na interpretação de F. Leopoldo e Silva, as variações quantitativas, a partir das quais são estabelecidas as leis da física moderna, "[...] tendem a ser vistas [por Bergson] como representativas de um maior dinamismo da ciência moderna em relação à antiga [...]". 113 Isto porque, como afirmou Bergson, os antigos dividiam a realidade temporal em blocos representativos de determinadas fases e os modernos, ao contrário, sobretudo Galileu e Kepler, pais da ciência moderna, inseriam a variável temporal em todas as relações fenomênicas. 114

Em resumo, a metafísica dos gregos teria pecado ao negligenciar o tempo, uma vez que duração e degradação seriam termos sinônimos em tal tradição de pensamento. Já que as essências imutáveis constituem o real na visão clássica, é delas que a ciência deverá se ocupar. Toda transformação será, portanto, em vista de uma causa última, de um fim, de uma forma perfeita a se aspirar. Encerra-se assim o fundamento do saber científico (έπιστήμη), a saber, apoderar-se da essência imutável, da forma perfeita. A metafísica dos modernos, por sua vez, alinhou os instantes do tempo em um mesmo plano atribuindo assim mais dignidade à mudança. Afinal, para os modernos, "[...] a mudança não é mais uma diminuição da essência, nem a duração um protelamento da eternidade" (EC, p. 371). Passa-se agora a estudar o escoamento das coisas no fluxo temporal.

Mas isso não é suficiente aos olhos de Bergson, visto que a ciência moderna também seja limitada à fixação de momentos instantâneos. Porém, tal insuficiência teria sido resolvida se, ao auxílio das limitações científicas modernas, uma metafísica do movente as completasse, rompendo com a metafísica estática e fragmentária dos antigos. Com efeito, na proposta bergsoniana, metafísica e ciência permanecem modos de saber opostos, porém, como

¹¹³ SILVA, F. L. Bergson: Intuição e discurso filosófico, p. 143.

^{114 &}quot;Ora, o que dizem as leis de Kepler? Estabelecem uma relação entre as áreas descritas pelo raio vetor heliocêntrico de um planeta e os tempos que gasta para descrevê-las, entre o grande eixo da órbita e o tempo levado para percorrê-la. Qual foi a principal descoberta de Galileu? Uma lei que vinculava o espaço percorrido por um corpo que cai ao tempo gasto na queda" (EC, p. 361).

115 "Enquanto a concepção antiga do conhecimento científico desembocava em fazer do tempo uma degradação e

da mudança a diminuição de uma Forma dada desde sempre, pelo contrário, seguindo até o fim a nova concepção, teríamos conseguido ver no tempo um progressivo crescimento do absoluto e na evolução das coisas uma contínua invenção de formas novas" (EC, p. 371).

veremos, complementares. Mas, para o filósofo, uma verdadeira ruptura com o pensamento antigo não fora de fato levada a cabo pelos modernos. Embora, segundo ele, indícios de hesitação sejam visíveis no cartesianismo.¹¹⁶

E não seria apenas o mecanismo cinematográfico a assediar a inteligência, também a herança da tradição grega estaria muito presente, impondo-se vigorosamente ao pensamento moderno. De forma que os padrões gregos não seriam facilmente ultrapassados pela nova metafísica. Afinal, como afirma Bergson: "artistas eternamente admiráveis, os gregos criaram um modelo de verdade suprassensível, como também de beleza sensível, pelo qual não é difícil se sentir atraído" (EC, p. 374). Nesta medida, será possível ao filósofo verificar nos sistemas cartesianos modernos, sobretudo os de Leibniz e Espinosa, uma forte presença de Platão e Aristóteles. Sem desconsiderar toda a originalidade das doutrinas desses pensadores, Bergson notará que, "[...] se guardarmos delas apenas sua ossatura, temos à nossa frente exatamente a imagem que obteríamos se olhássemos o platonismo e o aristotelismo através do mecanismo cartesiano" (EC, p. 375). Desta maneira, é sobre o pano de fundo da metafísica grega que se estabelecerá a física e a metafísica modernas, na visão bergsoniana.

I.4.5 O mecanicismo universal

Retomando o que foi dito da ciência moderna, a ideia que permeava toda a física, de Kepler a Galileu, "[...] era isolar, no seio do universo, sistemas de pontos materiais tais que, sendo conhecida a posição de cada um deles num dado momento, pudéssemos em seguida calculá-la

116 Na interpretação de Bergson, Descartes teria oscilado entre duas concepções do movimento, quer relativo, quer absoluto. Alguma coisa que alteraria significativamente sua noção de tempo. Por um lado, ao defender o mecanicismo universal, Descartes adotou a concepção de movimento relativo, ou seja: conforme o princípio da relatividade do movimento, se determinamos o movimento de um móvel A relativamente a B considerado em repouso, podemos também determinar o movimento de B relativamente a A, considerando este último agora imóvel. Neste sentido, a noção de tempo decorreria diretamente dessa concepção do movimento relativo como uma mera grandeza inteiramente determinável. Por outro lado, Descartes defenderá a ideia de um movimento absoluto ao sustentar o livre arbítrio humano. Extrapola assim o domínio da física determinística que seu mecanicismo universal postulava e parte para uma concepção indeterminista do agir humano, substituindo a noção de tempo como medida por outra em que o homem é senhor de suas ações, onde a vida se cria a si mesma. Contudo, essa segunda perspectiva não se sustenta sem a figura de um deus conservador da existência de tudo no tempo. Neste caso, o movimento é sempre absoluto (Cf. DESCARTES, R. Princípios da Filosofia, II, § 29 e 36). Para Bergson, no entanto, Descartes guiou-se por ambas as concepções, não adotando nenhuma em específico. Por meio da primeira via teria prontamente negado toda indeterminação presente na liberdade da vontade humana e no próprio mundo físico: "era a supressão de toda duração eficaz, a assimilação do universo a uma coisa dada" (EC, p. 373). Já por meio da segunda, teria compreendido a duração em seu fluxo contínuo, a verdadeira evolução do universo, abdicando no entanto da figura de um deus conservador da continuidade do mundo. Com Descartes, a metafísica moderna poderia enfim ter seguido novos rumos, mas não o fez. Ele próprio escolheu seguir o método cinematográfico da inteligência, engendrando de tal forma o edifício do determinismo metafísico moderno.

¹¹⁷ Cf. EC, p. 374-375.

para todo e qualquer momento" (EC, p. 375). Eis aí descrito o mecanicismo universal. A ideia segundo a qual se construiu o modelo determinístico da física moderna, atingindo seu ápice com a mecânica newtoniana. Conforme declara Isaac Newton em seus *Principia*, "não se hão de admitir mais causas das coisas naturais do que as que sejam verdadeiras e, ao mesmo tempo, bastem para explicar os fenômenos de tudo [...] Logo, os efeitos naturais da mesma espécie tem as mesmas causas". Esta extrema causalidade declarada e observada no mundo natural permanecerá como paradigma epistemológico absoluto durante todo o período que vai do século XVIII até o início do XX.

Mas tal modelo, que expressa uma busca pela unificação da física, consistiria antes, na visão bergsoniana, em uma regra geral metodológica do que em um fato. 119 Bergson dirá, com isto, que, quer para o filósofo, quer para o cientista, era grande a tentação de converter uma regra geral amplamente aplicável em lei fundamental das coisas. Deste modo, o que era válido na física passaria a ser válido também para o pensamento filosófico, convertendo-se assim todo o edifício da ciência em lei máxima para a especulação metafísica. A unificação da realidade sob o signo do determinismo físico chega a seu termo.

O tema do mecanicismo universal, caro à filosofia moderna, sobretudo a Descartes e os sistemas cartesianos subsequentes (Leibniz, Espinosa), consistia basicamente na afirmação de que há "[...] uma solidariedade matemática de todos os pontos do universo entre si, de todos os momentos do universo entre si [...]" (EC, p. 376); ou seja, espaço e tempo se completariam nessa visão da totalidade, de modo que fosse possível determinar, relativamente ao espaço, cada momento do tempo porvir. "E o determinismo rigoroso dos fenômenos sucessivos no tempo exprimiria simplesmente que o todo do ser está dado no eterno" (EC, p. 376). Em suma, o mecanicismo universal dos modernos parecia retomar o pensamento antigo dando-lhe novos contornos.

Por isso, na visão de Bergson, a modernidade apenas teria recomeçado a filosofia antiga em vez de transpô-la. Embora tenha extrapolado o domínio meramente especulativo que encerrava em um conceito fundamental a explicação da transitoriedade do mundo físico (as Ideias, o Primeiro Motor Imóvel) quando estabeleceu leis físicas universais, o pensamento moderno teria permanecido ligado a uma visão da totalidade dada no eterno; uma vez que apenas nesta perspectiva seria dado ao cientista determinar mecanicamente todas as relações

¹¹⁸ NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Livro III, Do sistema de mundo, hipóteses I e II, grifos do autor.

grifos do autor.

119 "Como, por outro lado, os sistemas assim definidos eram os únicos sobre os quais a nova ciência tinha algum poder, e como não se podia dizer a priori se um sistema satisfazia ou não à condição desejada, era útil proceder sempre e por toda parte como se a condição fosse realizada" (EC, p. 375).

120 Cf. EC, p. 376.

espaço-temporais possíveis. Nesta medida, portanto, a duração, o fluxo temporal, também seria omitido pelos modernos.

Mas ao contrário dos antigos, que concentravam nos conceitos fundamentais toda a positividade encerrada nas coisas representadas por eles, a ciência moderna, substituindo conceitos por leis, deixava escapar o conteúdo para extrair do real apenas o que se poderia expressar em termos quantitativos. Ou seja, será com as relações quantitativas entre as coisas que a ciência moderna lidará, as leis da física só dizem respeito a estas. Em suma, caberia à física moderna aplicar-se à extensão material (*res extensa*) sobre a qual se assentam todas as leis da natureza. Sendo assim, ao associar-se irrestritamente aos pressupostos impostos por essa nova física à interpretação do universo material, a filosofia acabaria por abdicar do domínio qualitativo da experiência, a saber, da experiência da duração. Deste modo então, a partir da modernidade, teria se instituído um dualismo radical qualidade/quantidade, traduzido em última instância pelo dualismo alma/corpo. 121

Segundo Bergson, os antigos não pensavam o todo a partir dessa separação. Para os gregos "[...] os conceitos matemáticos eram conceitos como os outros, aparentados aos outros e inserindo-se muito naturalmente na hierarquia das ideias. Nem o corpo se definia pela extensão geométrica, nem a alma pela consciência" (EC, p. 377). Apenas com os modernos terá lugar de maneira definitiva o problema do dualismo substancial e de onde nascerão as mais variadas tentativas para sua dissolução. Tais tentativas engendraram, por sua vez, as teses paralelistas que povoaram as ciências psíquicas contemporâneas, as quais Bergson tratara de criticar. 122 Contudo, o traço de união entre o pensamento antigo e o moderno persiste, salvo todas as distinções metafísicas anteriormente ressaltadas. E essa ligação permanece justamente porque tanto antigos quanto modernos supõem haver, na interpretação de Bergson, uma ciência definitiva, um saber eterno e imutável o qual caberia apenas ao investigador descobrir. A verdade estaria, portanto, no eterno. "Ambas repugnam a ideia de uma realidade que se criaria progressivamente, isto é, no fundo, de uma duração absoluta" (EC, p. 382). E essa metafísica estática dos antigos e dos modernos estaria tão intimamente arraigada à inteligência que exerceria grande influência até mesmo nas ciências pretensamente as mais empíricas.

Todavia, as ciências de um modo geral não poderiam abarcar a totalidade da experiência, haja vista o fato de, por meio desse mecanicismo universal por elas sustentado,

¹²¹ "De fato, o primeiro resultado da nova ciência foi cortar o real em duas metades, qualidade e quantidade, uma das quais foi lançada à conta dos corpos e a outra à das almas" (EC, p. 377).

O tema do paralelismo psicofísico será devidamente explorado em nosso capítulo subsequente.

não poderem dar conta do fluxo da temporalidade vivida. Em resumo, "[...] as explicações mecanicistas, a despeito de seu desenvolvimento, englobam apenas uma pequena parte do real" (EC, p. 382). Uma metafísica que considera o mecanicismo universal como teoria aplicável à totalidade seria, aos olhos de Bergson, uma metafísica incompleta; a mesma perpetuada veladamente no seio das ciências psíquicas contemporâneas, camuflada nas teses paralelistas que afirmam a equivalência exata entre os estados psicológicos e os cerebrais. 123 Mas, os defensores do paralelismo contemporâneo não veriam que a tese por eles sustentada deriva justamente da tradição moderna, ou seja, da ideia de uma analogia entre o pensamento e a extensão, por meio da qual a substância pensante se comunicaria com a corpórea, garantindo assim a unidade da experiência.

I.4.6 Kant e a ciência moderna

O mecanicismo parece não dar conta de uma parte do todo, parte esta fundamental à reflexão metafísica, qual seja, uma que trata da relação do corpo com o espírito, a matéria e a memória. Na visão de Bergson, a consciência se integra à natureza. Portanto, o eu, a duração psicológica, não seria um caso isolado no todo da experiência, ela se integra ao universo na medida em que também este dura. Deste modo, eliminando a duração de sua visão da totalidade, a metafísica moderna não soube extrapolar a obsessão da inteligência. E não teria sido diferente com a epistemologia kantiana, mesmo com toda crítica que tal filosofia tenha sido capaz de elaborar. Dirá Bergson:

Decerto, a filosofia de Kant está imbuída, ela também, da crença em uma ciência una e integral, abarcando a totalidade do real. E mesmo a considerála por um certo lado, não é mais que o prolongamento da metafísica dos modernos e uma transposição da metafísica antiga (EC, p. 384)

Mas Kant fora um verdadeiro divisor de águas na história da filosofia, de modo que instalarse numa perspectiva metafísica seria, depois dele, ingenuamente reivindicar o estabelecimento de uma ideia, no mínimo, aparentemente ultrapassada. Ultrapassada no sentido de que agora seja dado que o entendimento não é capaz de conhecer a "coisa em si", mas apenas o fenômeno, ou seja, o que se circunscreve nos limites de uma intuição sensível. Assim sendo,

^{123 &}quot;Não apenas a hipótese de uma equivalência entre o estado psicológico e o estado cerebral implica um verdadeiro absurdo, como procuramos provar num trabalho anterior, mas os fatos, interrogados sem prevenção, parecem realmente indicar que a relação de um com o outro é justamente a da máquina com a junta. Falar de equivalência entre os dois termos é simplesmente truncar – tornando-a mais ou menos ininteligível – a metafísica espinosista ou leibniziana" (EC, p. 383). Sobre a crítica de Bergson ao paralelismo, trataremos adiante em nosso segundo capítulo.

poder-se-ia alegar um espírito pré-crítico presente no bergsonismo, haja vista o fato deste resguardar altas pretensões metafísicas, apegando-se até mesmo ao termo consagrado pela tradição, admitindo a possibilidade de uma experiência absoluta.

Entretanto, Bergson não parece recusar o criticismo kantiano, embora almeje o estabelecimento de uma metafísica renovada. Muito pelo contrário, como tratamos de frisar ao longo deste capítulo, é também fazendo a crítica da inteligência que o filósofo propõe superar os pseudoproblemas engendrados pelo pensamento estático. Sendo assim, o espírito do kantismo estaria presente em sua obra não apenas no sentido negativo, mas positivamente, impulsionando o filósofo a ir mais longe no propósito de refundar a metafísica. Como notou F. Heidsieck, "Bergson busca uma metafísica, que nomeará mais tarde *intuitiva*; ele já a encontrou, mas recusa a metafísica conceitual laboriosamente construída, e encontra em Kant um aliado contra tal metafísica". É exatamente neste sentido que a crítica à metafísica estática de Bergson se afina com a kantiana.

E conforme tal perspectiva, Bergson dirá n' *A evolução criadora* que a crítica kantiana toca um ponto importante firmemente sustentado pela tradição, de antigos a modernos, qual seja, a hipostasiação da unidade do saber em um plano suprassensível de conhecimento. Nesta medida, não seria o caso de afastar ambos os filósofos, mas, até certo ponto, de aproximá-los. A crítica teve o mérito de indagar, portanto, se a ciência moderna ainda necessitava dos mesmos padrões antigos, segundo os quais conceitos metafísicos absolutos fariam as vezes do ser, da totalidade eterna e imutável do saber, enfim, a verdadeira *episteme*. Segundo Bergson, na visão de Kant, portanto, seria desnecessário hipostasiar os fundamentos do saber científico em uma inteligência sobre-humana, tal como teriam feito, por exemplo, Leibniz e Espinosa. ¹²⁶

Mas, não obstante todo esse mérito da crítica à metafísica tradicional, Kant, na perspectiva de Bergson, não atingiu o limite ao qual sua filosofia poderia chegar quando atribuiu uma origem extra-intelectual, isto é, a intuição sensível, aos termos envolvidos nas relações que a inteligência é capaz de estabelecer. Ou seja, o pensamento de Kant teria podido livrar o sensível da desqualificação pela qual passara desde o nascimento da especulação filosófica. Com isto, poderia também ter aberto outro flanco na busca pela

¹²⁴ Há um texto bastante instrutivo acerca da relação entre o pensamento de Bergson e o de Kant, sobretudo das influências do pensamento kantiano sobre o primeiro. O autor destaca, ao longo do texto, a possibilidade de ler a obra bergsoniana sob a ótica kantiana, não apenas do ponto de vista crítico, mas de suas influências conceituais (Cf. RIQUIER, C. La relève de la métaphysique: le kantisme de Bergson, p. 35-59).

HEIDSIECK, F. Bergson et la notion d'espace, p. 89, tradução nossa, grifo do autor.

¹²⁶ "A crítica de Kant, considerada desse ponto de vista, consistiu sobretudo em limitar o dogmatismo de seus predecessores, aceitando sua concepção da ciência e reduzindo ao mínimo o que esta implicava em termos de metafísica" (EC, p. 385).

¹²⁷ Cf. EC, p. 386.

apreensão imediata do real, a partir da interioridade da experiência profunda. Mas "embora atribuísse ao conhecimento uma matéria extra-intelectual acreditava essa matéria ou co-extensiva à inteligência ou mais estreita que a inteligência" (EC, p. 386). Ou seja, embora a matéria do conhecimento e sua forma se relacionassem diretamente com a sensibilidade, tratava-se antes de uma intuição sensível formalizada por tempo e espaço homogêneos. Assim, dirá Kant:

Denomino puras (em sentido transcendental) todas as representações em que não for encontrado nada pertencente à sensação. Consequentemente, a forma pura de intuições sensíveis em geral, na qual todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente. Essa forma pura da sensibilidade também se denomina ela mesma *intuição pura*. ¹²⁸

Portanto, a intuição pura é o que formata a experiência, ela é sua condição dada *a priori*, isto é, universal e necessariamente antes de qualquer experiência. Assim, o conhecimento científico só será possível mediante essa formalização objetiva prévia. Pensando deste modo, segundo Bergson, o corte radical entre a matéria e o entendimento se manteve em Kant, salvo na medida em que se estabelecia uma imposição da forma da inteligência à matéria.

Porém, como veremos mais tarde, a intuição na filosofia da duração assumirá sentido diverso ao kantiano. Em ambos os contextos se trata de uma experiência imediata e interna, entretanto, o elemento distintivo fundamental aqui seria o fato de que do ponto de vista bergsoniano a intuição não pode se confundir com a racionalidade, sendo justamente seu oposto. Ela não gera um conhecimento discursivo relativo, ela apreende um absoluto, embora não possa expressá-lo conceitualmente. Ela é, em suma, avessa ao conceito, portanto, também à inteligência. Por tal motivo, para Bergson, ao contrário de Kant, a matéria do conhecimento deve transbordar sua forma. 129

Bergson acredita que Kant fora além de seus antecessores ao criticar a hipostasiação do conhecimento na direção de uma metafísica frágil. Porém, ao demarcar os limites das condições do conhecimento humano da natureza, não teria feito a crítica de sua própria ideia, herdada das teorias mecanicistas, de uma unidade da ciência. Kant não teria percebido os dois sentidos na experiência, a saber: um dirigindo-se pela inteligência e outro pela intuição; um segundo o espaço e outro segundo o tempo. Haveria para ele apenas o que a inteligência é capaz de experimentar, portanto toda intuição estaria assim submetida à própria

¹³⁰ "[Kant] não julgou, em sua *Crítica da razão pura*, que a ciência se tornasse cada vez menos objetiva, cada vez mais simbólica, à medida que ia do físico para o vital, do vital para o psíquico" (EC, p. 387).

¹³¹ Entendidas intuição e inteligência aqui em sentido bergsoniano.

¹²⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura* [Primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, Estética transcendental, § 1], p. 72.

¹²⁹ Cf. EC, p. 387.

intelectualidade. Ao passo que para Bergson a intuição propriamente dita, extrapola o intelectual, sendo-lhe de natureza inteiramente oposta.

Com efeito, considerando-se que a ciência adquire cada vez mais traços de simbolismo e cada vez menos objetividade, Bergson indaga se a objetividade kantiana daria conta desse alcance científico contemporâneo. O filósofo francês defenderá, portanto, que a intuição metafísica seria antes supra-intelectual, isto é, ela estaria além de um conhecimento meramente fenomênico e relativizado. E não se trataria aqui de ressuscitar a inatingível "coisa-em-si", embora tal intuição cumpra o papel de inserir a consciência na própria experiência do absoluto. Mas num absoluto, ressalta Bergson, "[...] com a condição de que lhe sejam feitas algumas correções indispensáveis" (EC, p. 388).

Já a intuição sensível de Kant, no fundo, não comportaria grandes distinções da própria faculdade intelectual, afinal, é em direção à segunda que a primeira se coloca naturalmente. Mas essa distinção de intuições não foi realizada por Kant e sim por Bergson. "Para admiti-la [afirma o filósofo], teria sido preciso ver na duração o tecido mesmo de que é feita a realidade e, por conseguinte, distinguir entre a duração substancial das coisas e o tempo espalhado no espaço" (EC, p. 389). Entendida assim, segundo ele, a realidade seria vista como jorro de novidade. A perspectiva kantiana, por sua vez, veria espalharem-se no espaço, exteriores uns aos outros, aqueles mesmos fatos que em Bergson são "como uma lista sempre aberta" (EC, p. 389) na experiência temporal.

A fim de considerar a duração concreta — "[...] aquela na qual cada forma deriva das formas anteriores, ao mesmo tempo que vai acrescentando algo, e por elas se explica na medida em que pode ser explicada" (EC, p. 390) — seria necessário apegar-se à experiência pura, ou seja, uma experiência independente dos ditames da inteligência e das necessidades da ação. Deste modo, caberia inserir-se na experiência temporal vivida, ao contrário de sair dela pela via metafísica do eterno, ou seja, do intemporal. Com vistas, portanto, a compreender como uma experiência de tal ordem seria possível conforme a perspectiva bergsoniana, daremos início, no capítulo subsequente, ao estudo daquilo que o filósofo descreveu como a vida do espírito. Mas essa reflexão só será possível na medida em que considerar o que até então parece ser o seu contraponto, a saber, a matéria.

Poderíamos, por fim, sugerir que também Bergson se encontrava inserido na

¹³² "Para Bergson, a concepção da unidade da ciência, mantida por Kant, é restritiva, pois o modelo mecânico da física não é suscetível de ser indefinidamente estendido a toda e qualquer região da realidade" (SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*, p. 165).

¹³³ Cf. EC. p. 388

¹³⁴ O tema da intuição será retomado nos capítulos subsequentes desta tese.

¹³⁵ Cf. EC, p. 388.

metafísica estática, ao menos ao nível do *Ensaio*. Afinal, até este ponto de sua reflexão, o mundo material, em última instância, estaria reduzido às determinações espaciais. No *Ensaio* a matéria não passa do aglomerado dos corpos extensos que se opõem radicalmente à natureza temporal do espírito, ou duração psicológica. Naquele momento a matéria é, portanto, solidária à espacialização, de modo que sobre ela impera o reino da necessidade. A matéria estaria assim perfeitamente encaixada aos ideais geometrizantes da física moderna. Se Bergson não vê movimento qualitativo na matéria, então sua filosofia poderia também se enquadrar no esquema da metafísica estática por ele mesmo criticada. Neste sentido, será necessário extrapolar o estático não somente no que concerne à vida psicológica, a duração do eu. Será agora importante resgatar a duração da matéria, ou seja, seu fluxo temporal.

CAPÍTULO II - METAFÍSICA DA MATÉRIA

"Na verdade, a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indivisa também sendo a vida que a atravessa, nela recortando seres vivos" (EC, p. 271).

Para compreendermos o bergsonismo como uma filosofia do absoluto movente, e a fim de situarmos o estudo de *Matéria e memória* (1897) nesta problemática, seria necessário identificar na obra, talvez a mais complexa de Bergson, as teses fundamentais à interpretação que fazemos do seu pensamento. Primeiramente será relevante atentar para o estudo da vida psicológica, ou seja, a análise da consciência como sendo a própria duração. A vida psicológica, por sua vez, supõe uma memória profunda, mas também a investigação de um nível de consciência mais superficial, a partir do qual o homem age, ou seja, percebe o mundo. Doravante será importante, após a consideração da consciência e da memória, investigar, sobretudo, a suposição de que a duração se estende à matéria, donde brotará finalmente a compreensão da duração como totalidade, como absoluta.

O percurso que vai do *Ensaio* à *Matéria e memória* é geralmente descrito como o da passagem da duração interna, psicológica, para a descoberta da objetividade, e, portanto, da íntima relação da subjetividade com o exterior, com a matéria circundante. Assim sendo, é quase um clichê entre os intérpretes de Bergson identificar essa passagem como a do ponto de vista psicológico para o ontológico. Mas tal constatação é apenas parcialmente sensata, porque ainda que o *Ensaio* se atenha à duração interna, não deixa com isto de estabelecer uma reflexão de cunho ontológico; ou seja, uma ontologia da presença, como diria Bento Prado Júnior. Ao afirmar-se a tese da passagem da psicologia para a ontologia entre a primeira e a segunda obra, não se deveria, portanto, desconsiderar o conteúdo metafísico da primeira. ¹³⁶ De qualquer forma, *Matéria e memória* abre o caminho para pensar a consciência em um sentido mais amplo que aquele revelado pelo *Ensaio*, permitindo uma inversão da perspectiva do eu ao mundo para uma que sai do mundo em direção ao eu. Desse modo, a crítica à epistemologia tradicional se afirmará como fundamento da ontologia da vida pretendida por Bergson. E neste sentido, com *Matéria e memória* a duração deixará de ser apenas interna,

-

¹³⁶ Talvez seja, então, equivocada a afirmação de que em *Matéria e memória* Bergson teria ultrapassado o psicologismo do *Ensaio*, simplesmente porque o *Ensaio* não é uma obra de psicologia, mas de metafísica, como bem afirmou F. L. Silva em: *Bergson: intuição e discurso filosófico*, p. 118.

estendendo-se, por meio de uma tensão, à materialidade. 137

Mas, na busca pela eliminação dos falsos problemas que entravam o desenvolvimento de uma metafísica renovada, seria primeiramente necessário interpretar a matéria a partir de uma experiência radical. Contudo, a realização desta interpretação requereria, antes de tudo, ultrapassar a superficialidade das disputas epistemológicas e metafísicas que afirmam de um lado a existência do universo material apenas como representação, de outro sua existência real, efetiva, para além e distintamente do que a consciência é capaz de representar. Caberá primeiramente então extrapolar a dualidade idealismo/realismo.

II.1 Idealismo e Realismo

Em um texto presente na coletânea A energia espiritual, Bergson dirá:

[...] pediríamos que vissem nas palavras *realismo* e *idealismo* apenas termos convencionais com que designamos, ao longo do presente estudo, duas notações do real, uma das quais implica a possibilidade e a outra a impossibilidade de identificar as coisas com a representação, estendida e articulada no espaço, que elas oferecem a uma consciência humana (EE, p. 195, grifos do autor).

Sendo assim, pode-se afirmar resumidamente que o realismo trata de "coisas" e o idealismo de "representações". Entende-se, portanto, que tais termos são de natureza inteiramente distinta, pois afirmam, cada um a seu modo, duas possibilidades de interpretação da realidade que se excluem mutuamente. Para o idealista, dirá Bergson, "não há virtualidade, ou pelo menos nada definitivamente virtual nas coisas" (EE, p. 194), tudo está dado na representação. O realista, por sua vez, pressupõe a existência da matéria como independente da representação que se possa dela fazer. Ou seja, para ele, "[...] sob nossa representação da matéria há uma causa inacessível dessa representação" (EE, p. 194). Ao contrário do idealismo, o realismo reivindica assim para a matéria algo além da mera representação.

Seguindo o exemplo do fragmento citado mais acima, esses termos aparecem sempre de modo generalizado no contexto da obra de Bergson, de forma que o filósofo, geralmente, não faz referência a uma doutrina ou sistema específico quando lida com tal questão. ¹³⁸ Com efeito, tratar-se-á mais de uma recusa a associar-se a uma ou outra, uma vez que, segundo

¹³⁷ "Matière et mémoire abre, agora, a possibilidade de uma reconciliação entre a consciência e a Presença global. E esta possibilidade, apenas inaugurada, será explorada em *L'évolution créatrice*" (PRADO JÚNIOR. B, *Presença e campo transcendental*, p. 161). É justamente no campo dessa dita presença global que a nova metafísica deverá se instaurar, na perspectiva de Bergson.

¹³⁸ Embora possa vez por outra referir-se ao idealismo de Berkeley, por exemplo.

dirá, ambas deverão ser ultrapassadas na busca pela experiência integral da duração. Portanto, a interpretação da realidade a partir de tais concepções, em sua visão, reducionistas, seria mais uma forma de enredar a consciência em questões insolúveis, as quais a crítica da inteligência tratou de mostrar. Entendida a partir desta oposição, a compreensão da matéria estaria dividida entre sua existência concreta e a percepção que dela se poderia ter. Por essa descrição seria possível perceber que ambas as teses se excluem mutuamente, ou seja, não se aplicam simultaneamente à interpretação do real, haja vista serem radicalmente opostas. Em suma, o realista faz distinção entre o efetivo e sua representação, ao passo que para o idealista a representação seria a própria realidade.

Não obstante essa distinção radical, Bergson dirá em *Matéria e memória* haver um problema comum a idealistas e realistas, tal que consiste, sobretudo, numa incompreensão da natureza da percepção. Pois, guardadas as distinções de perspectivas, a percepção seria quase sempre entendida por ambos como contendo um alcance especulativo, ou seja, acreditam que ela produz de fato conhecimento. Mas a percepção, como mais tarde se esclarecerá, deveria ser antes associada a uma função pragmática. Sendo assim, a instauração de uma nova teoria do conhecimento (e assim também uma nova concepção de percepção) através da crítica ao idealismo/realismo, será um momento necessário para a passagem à teoria da vida a ser discutida em *A evolução criadora*.

Com isso, o projeto metodológico de Bergson no livro de 1897 se efetivará primeiramente a partir da observação ingênua dos fatos. Abdicando de perspectivas epistemológicas previamente concebidas, tais como realismo e idealismo, o filósofo pretende atingir, a partir apenas da experiência, o real em sua fonte. Mas esse propósito só será atingido uma vez que ultrapasse a aparentemente intransponível distinção entre a matéria e percepção. Para tanto, deve-se primeiramente compreender, como dissemos acima, que a percepção possui um caráter estritamente pragmático. Portanto, a representação consciente do real resguardaria uma característica fundamental da inteligência, a saber, a necessidade de agir. O espírito representaria a realidade a fim de agir sobre ela, não para especular. Daqui em diante, vejamos os desdobramentos desta tese mais de perto.

No prefácio de Matéria e memória, Bergson escreve: "Este livro afirma a realidade do

Como notou Motebello, para Bergson, "la perception comme spéculation a été le postulat commun de la science et de la métaphysique. Cela les a engagées dans l'erreur de prendre un instrument d'action pour une vision de l'être. La discontinuité du réel a été accentuée tandis que le contact avec l'absolut était rompu" (MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 258). Deste modo, retomar o pragmatismo da percepção será crucial para as teses de *Matéria e memória*, bem como para o percurso estabelecido a partir daqui até a compreensão de uma nova metafísica.

¹⁴⁰ Cf. WORMS, F. *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 38.

espírito, a realidade da matéria, e procura determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso, o da memória" (MM, p. 1). Contudo, o filósofo avisa, o problema da matéria é abordado nesta obra apenas na medida em que interfere diretamente no objeto de sua investigação, qual seja, a relação entre o corpo e o espírito. Com isso, o primeiro capítulo do livro consistirá numa crítica à metafísica instaurada pelas filosofias do sujeito; cabendo então a Bergson, antes de aprofundar a reflexão sobre a memória, esclarecer sua compreensão da matéria.

Pondo em suspenso clássicas teorias, ele afirma: "a matéria é um conjunto de 'imagens'. E por 'imagem' entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma 'representação', porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa" (MM, p. 1-2). A abertura dos sentidos para o mundo colocaria o homem em presença de imagens. Assim, a noção de "imagem" ganhará aqui centralidade. Afinal, como notou B. Prado Júnior, se "a imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre a coisa e a representação", ¹⁴¹ tanto idealistas quanto realistas aceitariam a dimensão das imagens como primeiro momento da discussão sobre a representação. Assim, pode-se tanto compreender a palavra "imagem" de imediato associada ao sentido da visão, quanto, em um segundo momento, associando-a à noção de ideia ou representação.

Tal será então a posição esboçada em *Matéria e memória*: o objeto material "é uma imagem, mas uma imagem que existe em si" (MM, p. 3). As duas interpretações opostas da matéria parecem aqui misturarem-se. No entanto, é necessário aprofundar o sentido atribuído à noção de imagem por Bergson: imagem não equivale à representação como "cópia mental" dos objetos materiais. Ao contrário de Descartes, por exemplo, que em suas *Meditações* descreveu as ideias, enquanto representações no pensamento, como "quadros" ou "imagens das coisas". Além disso, a afirmação cartesiana está diretamente relacionada a certa noção de verdade cujo conhecimento somente se atingirá através da descoberta de ideias inatas. E assim como Descartes, os antigos, segundo Bergson, já descreviam a verdade dessa forma, "as afirmações eram, para eles, tanto mais verdadeiras quanto mais fielmente copiavam essas verdades eternas" (PM, p. 251). Mas, aos olhos de Bergson, todos, ou quase todos, os sistemas filosóficos interpretam o real como um todo coeso sustentado por uma "armação lógica" denominada Verdade; cabendo ao meditador, deste modo, encontrá-la. Entretanto, não tratariam aqueles filósofos de fatos dados na experiência.

-

¹⁴¹ PRADO JÚNIOR. B, *Presença e campo transcendental*, p. 146.

Assim ele afirmou na terceira meditação: "Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus" (DESCARTES, R. *Meditações*, III, § 6).

E Bergson pretende ater-se à experiência pura e simples. Todavia, esta, para ele, somente poderá ser apreendida no fluxo temporal. Assim, conforme o filósofo, se "a realidade flui; nós fluímos com ela; e chamamos verdadeira toda afirmação que, ao nos dirigir através da realidade movente, nos dá domínio sobre ela e nos coloca melhores condições para agir" (PM, p. 252). Com efeito, será a partir deste tom bastante pragmático que se deverá compreender a teoria bergsoniana do conhecimento da matéria. Neste sentido, não parece correto associar aqui a definição da matéria como imagem à perspectiva idealista, pois, imagem assim entendida não equivale à representação, mas às próprias coisas com todas as suas qualidades. Segundo pensa Bergson, embora as distintas visões do idealismo e do realismo, o sentido comumente atribuído à matéria se aproximaria bastante dessa noção por ele apresentada; haja vista que um homem comum, sem qualquer informação filosófica, quando perguntado sobre a realidade de um objeto material, prontamente lhe atribuiria as seguintes características: um objeto real existe em si mesmo e possui uma existência real tal qual o percebemos. Não se trata também, por outro lado, de reivindicar um realismo definitivo, mas de unir na ideia comum de matéria, portanto, as duas perspectivas filosóficas opostas.

II.1.1 Matéria e percepção

A fim de se seguir com a metodologia bergsoniana da superação das velhas noções, seria fundamental primeiramente dar início a um estudo aprofundado da percepção. Pois, já de partida tal estudo poderá mostrar que perceber, para Bergson, não é contemplar o mundo. No entanto, a relação do espírito com o corpo se estabelece através da percepção, ou seja, memória e matéria se encontram na percepção. Pois, como veremos, uma percepção concreta sempre se dá na relação entre o passado e o presente, ou seja, entre o espírito (memória) e a matéria (presente). Tratar-se-ia em Matéria e memória, enfim, de recuperar o domínio quantitativo arrasado no Ensaio. Neste sentido, será necessário ver a consciência misturada à matéria, ao conjunto das imagens, enfim, à natureza. Estabelecendo-se o contato da consciência com a natureza, determina-se então a relação do espírito com o corpo. 143

Assim sendo, Bergson fará a descrição da matéria como o conjunto das imagens, sendo tal conjunto constituído por movimentos de ação e reação de umas imagens para com as outras. Tais movimentos se submeteriam a determinadas leis, as ditas leis da natureza. Entre

¹⁴³ Cf. MM, p. 69.

todas as imagens do conjunto, aquela que se identifica como corpo próprio ocupa lugar privilegiado. O eu a reconhece externamente, imagem entre imagens, através das *percepções*, e internamente, através de *afecções*. O corpo assume assim o papel de um centro de ação, a partir do qual estabelece relações com outras imagens, mas também consigo mesmo. Não se trata assim, entretanto, de distinguir sujeito e objeto, pois, "não é a interioridade do corpo próprio que fornece a perspectiva para a descrição do mundo das imagens". O corpo próprio somente se determinará em seus movimentos de ação e reação em contato com outras imagens. 145

Sendo apenas uma entre tantas imagens, o corpo não as condiciona, ou seja, elas não estão nele nem ele as cria. Enfim, o corpo, e mais especificamente, o cérebro, recebe a representação, não a cria. Conforme suas necessidades e conveniências, as imagens lhe aparecem de maneiras diversas; e o corpo, por sua vez, reflete ações possíveis sobre elas. Portanto, as imagens se modificam para a consciência conforme seja conveniente ao corpo e, exatamente por isto, ele pode delas distinguir-se. Se a consciência absorve do conjunto das imagens apenas o que lhe interessa, deixando de lado o que não é útil no momento, estabelece, assim, recortes no real, ou seja, fragmenta a matéria. Este ato de fragmentação Bergson denomina *percepção*.

Contudo, para além dessa percepção concreta, o estudo de uma espécie de "percepção pura" terá lugar em *Matéria e memória* com a finalidade de descrever idealmente a estrutura da percepção propriamente dita. Em princípio, Bergson afirma: "não há percepção que não esteja impregnada de lembranças" (MM, p. 30). Portanto, o que chega aos sentidos, os dados imediatos da consciência, vem sempre acompanhado por informações de experiências passadas. E é esta impureza das percepções que acarretará a representação do mundo. Entretanto, seria a percepção pura, impessoal, a "base de nosso conhecimento das coisas" (MM, p. 30-31). O desconhecimento deste caráter primitivo teria gerado uma concepção

_

¹⁴⁸ Trata-se de uma percepção idealizada, porque não chega de fato a se efetivar pela interferência da memória.

¹⁴⁴ PRADO JÚNIOR, B. Presença e campo transcendental, p. 143.

¹⁴⁵ A distinção entre interior e exterior, no âmbito da metafísica da matéria de Bergson, será, portanto, prática. É a partir dela que se demarcará a distinção entre o corpo próprio e o todo das imagens. Deste modo, ao lado da consideração de Bento Prado Júnior, acima citada, as palavras de Worms a este respeito serão exemplares: "A gênese do aparecer consciente não pode, portanto, pressupor nenhum mundo interior, nenhuma esfera da consciência ou da representação, nenhum desdobramento do universo. Ela deve se fazer em uma pura exterioridade" (WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 142).

¹⁴⁶ Cf. ROBINET, A. Bergson, p. 67.

¹⁴⁷ "Mas de que modo meu corpo em geral, meu sistema nervoso em particular engendrariam toda minha representação do universo ou parte dela? Pode dizer que meu corpo é matéria ou que ele é imagem, pouco importa a palavra. Se é matéria, ele faz parte do mundo material, consequentemente existe em torno dele e fora dele. Se é imagem, essa imagem só poderá oferecer o que se tiver posto nela, e já que ela é, por hipótese, a imagem de meu corpo apenas, seria absurdo querer extrair daí a imagem de todo o universo" (MM, p. 14).

equivocada de filósofos e psicólogos associacionistas segundo a qual a percepção seria "uma espécie de visão interior e subjetiva que só se diferenciaria da lembrança por sua maior intensidade" (MM, p. 31).

A percepção pura, idealizada, seria, portanto, não um misto complexo de lembranças e sensações imediatas, mas apenas uma percepção "mais de direito que de fato". Em suma, de direito a percepção seria então a imagem do todo; de fato, ela se reduziria ao que interessa, isto é, a imagens fragmentadas da totalidade. A percepção pura será, enfim, uma espécie de intuição da matéria porque consistiria em sua experiência imediata, sem a intervenção de qualquer elemento subjetivo. É a percepção da matéria independentemente da memória, é a matéria pura. A teoria da percepção pura supõe assim um materialismo radical. Mas tal materialismo será contraposto à teoria da memória pura, esta, por sua vez, constituindo-se como um espiritualismo radical. A memória "[...] mascara a pureza da percepção e a realidade da matéria", e será, portanto, compreendida como o fundamento da subjetividade. É por causa da memória que o eu crê na interioridade da percepção. Porque a memória dá lugar à representação, daí o esquecimento da origem real da percepção. Deste modo, será necessário compreender por meio de qual processo se passaria do impessoal ao consciente, ou seja, da percepção pura, generalizada, para a efetiva e fragmentada.

Ora, de acordo com Bergson, percepção consciente é representação. Todavia, representar, segundo ele, não é desvelar uma imagem à consciência. Seria, antes, o velamento do que não lhe interessa, ou seja, o obscurecimento de determinadas imagens momentaneamente desnecessárias; daí a necessidade de se compreender a percepção concreta como uma ação essencialmente prática e não necessariamente especulativa. A imagem representada derivaria assim do esvaziamento da imagem completa. Como destacamos acima, para o filósofo, a representação se inicia impessoalmente, "só pouco a pouco, e à força de induções, ela [a percepção] adota nosso corpo por centro e torna-se *nossa* representação" (MM, p. 46, grifo do autor). Sendo o corpo próprio um centro de ação, ele recebe e restitui movimento. A partir de seu deslocamento no espaço se perceberia a variação das outras imagens relativamente a ele.

Sendo assim, noções tais como as de "interior" e "exterior", "no início [afirma

Haveria aqui um paradoxo para a filosofia da duração no fato de que a condição da intuição efetiva da matéria, a percepção pura, seria exatamente a eliminação do elemento temporal da percepção concreta, a saber, a memória (Cf. WORMS, F. *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 53).

¹⁴⁹ Cf. MM, p. 39.

¹⁵¹ WORMS, F. *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 83.

¹⁵² Worms denominará "ilusão da imanência" a falsa ideia de que a consciência produz o conteúdo da percepção e de "realidade da exterioridade" a noção segundo a qual a percepção propriamente dita esteja antes nas coisas que na consciência (WORMS, F. *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, p. 56).

Bergson] não [são] mais que a distinção de meu corpo e dos outros corpos" (MM, p. 46). Neste sentido, o problema de saber se partindo somente do próprio corpo seria possível afirmar a existência da matéria em geral nem chega a se colocar, haja vista que nesta interpretação o corpo próprio não apreende o mundo de uma perspectiva externa a ele. Pois, para Bergson, a percepção é parte do mundo material, ela também é imagem, assim como o próprio corpo. Na esfera da representação, e portanto para além do debate entre realistas e idealistas acerca do dualismo alma corpo, impõe-se, na visão bergsoniana, o retorno à experiência. Para tanto, não será partindo do "centro à periferia" que tal debate se solucionará. A proposta é que em vez de partir-se do solipsismo do eu ao corpo e, por conseguinte, ao mundo, como pretendia o método cartesiano, faça-se o caminho inverso. Apenas através da percepção seria possível colocar-se de saída no mundo material em geral.

Contudo, o filósofo alerta que alguns fatos reais devam ser reinterpretados à luz das considerações acima, a fim de que os equívocos e falsos problemas, tais como o que aqui abordamos acerca da realidade ou idealidade do mundo material, sejam dissipados. O primeiro fato real destacado nesta análise seria a ocorrência natural de uma educação dos sentidos, fato este que supõe a atividade da consciência, isto é, da duração psicológica. Afinal, sendo o corpo uma imagem entre outras, refletiria as diversas imagens por meio dos sentidos, e cada qualidade percebida através destes simbolizaria uma direção possível para a atividade corporal. Mas juntas, todas as percepções distintas, não seriam capazes de corresponder à imagem do objeto completo.

A percepção pura, apenas com os dados da sensibilidade, não saberia formar imagens independentes, ou seja, objetos materiais isolados do todo. Caberia então à percepção consciente, "educada" através de sua experiência temporal, através de sua memória, se encarregar de sistematizar e fragmentar os dados imediatos da percepção original. Assim, Bergson afirmará que "perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático" (MM, p. 49). A educação dos sentidos cumpriria com isto a tarefa de unificar as diversas percepções a fim de selecionar a imagem completa do objeto material. Na hipótese bergsoniana, os dados dos sentidos são qualidades das coisas,

¹⁵³ "Dê-me ao contrário as imagens em geral: meu corpo acabará necessariamente por se desenhar no meio delas como uma coisa distinta, já que elas não cessam de mudar e ele permanece invariável. A distinção do interior e do exterior se reduzirá assim à da parte ao todo". (MM, p. 46-7)

Afinal, indaga o filósofo, "por que se pretende, contrariando todas as aparências, que eu vá de meu eu consciente a meu corpo, e depois de meu corpo aos outros corpos, quando na verdade eu me coloco de saída no mundo material em geral, para progressivamente limitar este centro de ação que se chamará meu corpo e distingui-lo assim de todos os outros?" (MM, p. 47).

portanto, as sensações devem possuir um caráter extensivo, não subjetivo. ¹⁵⁵ Somente nesta perspectiva seria possível à consciência sistematizar o conhecimento da matéria. Bergson sugere então um retorno ao imediato, ou seja, olhar a matéria como que pela primeira vez. Assim, "bem longe de suprimir nela algo de percebido, devemos ao contrário reaproximar todas as qualidades sensíveis, redescobrir seu parentesco, restabelecer entre elas a continuidade que nossas necessidades romperam" (MM, p. 50).

A fim de superar então a distinção entre externo e interno, subjetivo e objetivo, será necessário compreender a distinção entre *percepção* e *afecção*, a primeira externa e a segunda interna. Se o corpo é um "[...] centro de ação onde se reflete, sobre os objetos circundantes, a ação que esses objetos exercem sobre ele: nessa reflexão consiste a percepção exterior" (MM, p. 57). A afecção, por outro lado, originar-se-ia justamente do fato de que o corpo, embora receba influências de outras imagens, "[...] não se limita a refletir a ação de fora" (MM, p. 58). Uma vez que se expõe e que sofre as ações dos outros corpos, o corpo próprio também poderá resistir a tais ações, lutar com elas, dirá Bergson metaforicamente. Nesta luta, o corpo absorve internamente algo dos outros corpos. Assim, embora a afecção seja interna, ela deriva de uma relação com o exterior.

Em resumo, o mundo material é para Bergson um sistema de imagens, o corpo uma imagem entre as outras, em torno da qual a representação é possível. Logo, "quando dizemos que uma imagem existe fora de nós, entendemos por isso que ela é exterior a nosso corpo. Quando falamos da sensação como de um estado interior, queremos dizer que ela surge em nosso corpo" (MM, p. 59). Deste modo, a percepção não será doravante interpretada como um agregado de sensações internas inextensivas. Segundo dirá o filósofo, "minha percepção, em estado puro e isolado de minha memória, não vai de meu corpo aos outros corpos: ela está no conjunto dos corpos em primeiro lugar, depois aos poucos se limita, e adota meu corpo por centro" (MM, p. 63).

Deste modo, essa teoria da percepção não parte das afecções, as sensações internas.

¹⁵⁵ Cf. MM, p. 50.

¹⁵⁶ Embora Bergson esteja discutindo muito mais com a psicologia do que com Descartes, aqui o retorno e o confronto com o pensamento cartesiano é quase obrigatório, pois aqui se poderia recuperar um exemplo clássico desta filosofia, qual seja, a ilusão dos amputados, mais conhecido por membro fantasma. Para Bergson, este não seria um exemplo de que sensações internas, ou seja, afecções, não poderiam se localizar no corpo. Seria uma prova de que a "educação dos sentidos subsiste", auxiliada pelos dados da memória. Enfim, neste caso o percurso bergsoniano é oposto ao cartesiano. Descartes pretendia, ao distinguir *res cogitans* de *res extensa*, mostrar a anterioridade do pensamento (razão) no fenômeno do conhecimento, tanto do espírito quanto do corpo, embora não sabendo se havia corpo. Com efeito, para Descartes, toda percepção é intelectual, mesmo quando proveniente da exterioridade. Neste sentido, a percepção é sempre um dado interno, afinal não é o corpo quem sente, é a alma. O membro fantasma atestaria, assim, a independência da alma em relação ao corpo, mostrando que sentir é pensar (Cf. DESCARTES, R. *Meditações*, VII, § 13).

Em lugar de um *cogito* isolado e independente da extensão, o processo perceptivo se iniciaria na *ação*, a capacidade de operar mudanças nas coisas. Mas uma percepção consciente pressupõe memória. Afinal, dirá Bergson, "uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante" (EE, p. 5). Logo, se a sobrevivência das imagens passadas se mistura à percepção presente, a memória será de grande utilidade à percepção concreta, pois garantirá a constância e a continuidade da experiência; do contrário haveria apenas instantâneos independentes uns dos outros.

"Perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de lembrar" (MM, p. 69). O que não equivalerá, contudo, a igualar a percepção consciente a "uma projeção exterior de sensações inextensivas" (MM, p. 69-70). Como dissemos, a percepção não é, para Bergson, um produto da consciência, ela parte do próprio objeto percebido, da própria exterioridade. Partindo-se então da tese da exterioridade da percepção, algumas constatações ganham fôlego no horizonte de nossa pesquisa, a saber: com sua peculiar teoria da percepção, Bergson abre o caminho para pensar uma continuidade entre a matéria e a duração, ou, como se queira, entre o corpo e o espírito. Mas, principalmente, ao determinar-se a relação da alma com o corpo será possível estabelecer a hipótese da apreensão de um absoluto movente dando-se no seio da experiência.

O esclarecimento de tais constatações perpassa a análise das posições de idealistas por um lado e realistas por outro acerca do dualismo alma/corpo. Ainda que definam distintamente a matéria, ambas as perspectivas (idealismo e realismo) compreenderiam a percepção como "estados do sujeito projetados fora dele" (MM, p. 71). A percepção seria então tomada por uma espécie de contemplação da matéria; mas, dirá Bergson, perceber não é contemplar. Toda percepção tem um interesse. Restituído seu caráter prático, a percepção "se distinguirá radicalmente da lembrança, a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida" (MM, p. 72-73). O filósofo estabelecerá, então, que entre a percepção pura da matéria e a própria matéria uma diferença de grau, não de natureza, viria se interpor. ¹⁵⁸ Neste sentido, nada seria secretado pela matéria que a percepção

¹⁵⁷ Bergson declara que uma ideia não é uma cópia de uma impressão, ou uma impressão mais fraca, como pretendeu Hume. Esta supostamente falsa distinção engendraria os falsos problemas da relação do corpo com o espírito. Assim ele diz: "[...] fazendo-se da lembrança uma percepção mais fraca, ignora-se a diferença essencial que separa o passado do presente, renuncia-se a compreender os fenômenos do reconhecimento e, de uma maneira mais geral, o mecanismo do inconsciente. Mas inversamente, e porque se fez da lembrança uma percepção mais fraca, já não se poderá ver na percepção senão uma lembrança mais intensa" (MM, p. 71).

Tratar-se-ia de uma diferença de grau porque a percepção pura seria, no fundo, de natureza material, não psicológica, uma vez que neste tipo idealizado de percepção a memória não interfere. Ou seja, é a consciência

pura não pudesse alcançar e, em última instância, aqui a matéria será a própria percepção.

Mas, pode-se alegar que a memória constitui o elemento subjetivo da percepção, o que de fato é correto para Bergson. Contudo, aí já não se trata de percepção pura, trata-se já de um misto entre a matéria e a consciência, ou seja, entre a matéria e a temporalidade. E sendo a memória esse elemento subjetivo, ela será o ponto de contato entre a consciência e a matéria, mas não por isto se encontrará alojada no cérebro, ou reduzida a uma mera função deste. A fim de resolverem-se divergências epistemológicas suscitadas por esta relação entre matéria e espírito, ganhou força uma tese científica de bastante repercussão à época de Bergson, a saber, o paralelismo psicofisiológico. Vejamos de que forma o paralelismo deverá, aos olhos do filósofo, ser ultrapassado a fim de se estabelecer o contato com a duração absoluta, isto é, a intuição metafísica.

II.2 O paralelismo psicofisiológico

Considerando-se que o estudo da natureza da percepção na filosofia da duração poderá levar à conclusão de que a matéria não seja simplesmente o oposto do espírito, interpõe-se à discussão bergsoniana a defesa da tese paralelista pela psicofisiologia. Segundo esta tese, haveria uma estreita relação entre matéria e espírito, concordando-se, grosso modo, em ver na consciência nada mais que uma função do cérebro. Em resumo, haveria uma equivalência entre estado psicológico e estado cerebral. A fim de dissolver a absoluta separação entre corpo e espírito, isto é, entre a matéria e a duração, Bergson pretenderá mostrar que essa tese seria antes metafísica do que verdadeiramente científica. Caber-nos-á então agora contextualizar rapidamente este paralelismo para, em seguida, considerar até que ponto a crítica bergsoniana se sustenta.

Pode-se definir o paralelismo como "[...] a teoria segundo a qual os processos psíquicos são 'paralelos' aos processos físicos [...]". 159 Todavia, a tese paralelista que ora é sustentada pela psicologia experimental remonta aos primórdios da epistemologia moderna, podendo ser recuperada tanto nos argumentos de Descartes para a explicação da relação entre o corpo e a alma, quanto em seus sucessores, Espinosa e Leibniz. A distinção substancial cartesiana entre res cogitans e res extensa cria o problema do dualismo alma-corpo. A solução de Descartes consiste em demonstrar pela percepção sensível, ou seja, pelo testemunho das

diante da matéria em estado puro, sem a interposição de elementos temporais. Mas isto seria apenas uma percepção de direito, não de fato.

159 MORA, F. *Dicionario de Filosofía*. Verbete: PARALELISMO, p. 368 (tradução livre).

sensações, antes resguardadas as garantias da existência de um Deus bom e do valor objetivo da percepção, que alma e corpo se comunicam formando um composto substancial. O argumento cartesiano é então completado por informações fisiológicas que dão conta de explicar a localização exata de onde ocorreria a ligação entre alma e corpo. Descartes anunciara, assim, nos idos do século XVII o que a psicofisiologia do final do XIX, e mais tarde as neurociências, tomariam por premissa básica de suas teses.

Este histórico moderno ao qual se vincula a questão será retomado por Bergson ao tentar mostrar que as teses paralelistas contemporâneas associam-se diretamente às modernas. Porém, estas últimas encerrariam argumentos de cunho fundamentalmente metafísico, ao contrário da psicologia experimental dos séculos XIX e XX que se pretende científica. Na visão de Bergson, enfim, os argumentos da psicofisiologia, embora travestidos por um vocabulário científico, seriam no fundo metafísicos e não experimentais. Essa crítica aparece em sua obra em diversos contextos, não obstante seja a partir de Matéria e memória que a investigaremos. 162 Nesta obra, a análise do paralelismo parece apontar para uma concepção do espírito, ou se preferirmos, da duração psicológica, como algo que, apesar de ligado ao corpo, em certo sentido, lhe ultrapassa. A psicofisiologia diria então, não sobre bases menos filosóficas, que "aquele que pudesse penetrar no interior de um cérebro, e perceber o que aí ocorre, seria provavelmente informado sobre esses movimentos esboçados ou preparados" (MM, p. 7). Do ponto de vista científico, toda afirmação deveria pautar-se por situações observáveis ou, ao menos, demonstráveis. Porém, conforme Bergson, essa tese paralelista não se apresenta nem como demonstrável nem como observável. Pois, mesmo que a experiência ateste uma solidariedade entre consciência e matéria, solidariedade não implica, segundo ele, equivalência. De forma que, na sua interpretação, quando um psicofísico sustenta a tese paralelista parece não ser um cientista quem fala, mas um metafísico.

1.

^{160 &}quot;A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo" (DESCARTES, R. *Meditações*, VI meditação, § 24). Já Espinosa resolverá o problema paralelista afirmando que corpo e espírito não são mais que *modos* finitos da extensão e do pensamento, os quais, por sua vez, constituem os atributos da substância infinita, que é Deus. No caso de Leibniz, a tese paralelista se assemelharia mais aos argumentos cartesianos, pois, ao dividir os reinos da natureza e do espírito, Leibniz separou também as substâncias alma e corpo. Entretanto, a fim de não recorrer a soluções ocasionalistas, defendeu a ideia de uma harmonia preestabelecida do todo, com sua teoria das mônadas (Cf. MORA, F. *Dicionario de Filosofía*. Verbete: PARALELISMO, p. 368).

¹⁶¹ Tratava-se de uma glândula, chamada à época de pineal, conhecida hoje como *hipófise* (Cf. DESCARTES, R. *Meditações*, VI, § 34).

¹⁶² É possível conferir o prolongamento dessa discussão sobre o paralelismo em uma conferência de 1904, *O cérebro e o pensamento*. Todavia, ali Bergson tratará de averiguar o problema do ponto de vista lógico. O filósofo acredita que as teses paralelistas conservam em seus enunciados uma contradição latente, tomariam pelo termo "cérebro" dois sentidos distintos, um idealista, outro realista, passando de um ao outro de modo subreptício.

Para Bergson, é importante realizar o confronto com a experiência a fim de solucionar a questão. Sendo assim, dirá que embora o psicofísico possa recorrer a situações concretas, tais como o estudo das afasias, ¹⁶³ seria possível também recorrer a elas para comprovar a tese contrária, o que se verá no segundo capítulo de *Matéria e memória*. Em resumo, sua interpretação procura ressaltar que lembranças são muito mais que meros registros mecânicos, e que o cérebro, enquanto órgão de atenção à vida, nada mais faz que evocar a lembrança quando esta é útil, ao passo que a memória a conserva. Pois, caberia ao cérebro inserir o espírito na matéria, desvinculá-lo daquilo que tem de movente, de fluido, e aproximá-lo do fixo, do espaço. O cérebro, nesta perspectiva, ordenaria à consciência uma atenção à vida, o que significa dizer, faz com que o espírito se apegue às ações eficazmente úteis à vida prática.

Sendo assim, após destacada certa ontologia da percepção, Bergson pretenderá ater-se aos fatos empíricos, ou seja, mostrar de que forma essa ontologia se efetiva no mundo. 164 Como dissemos acima, abordar o tema da relação entre corpo e espírito metafisicamente não é suficiente para ele, seria necessário voltar-se à experiência; porque somente na esfera da observação o problema se resolveria. Partindo doravante para a análise dos fatos, Bergson sugerirá algumas hipóteses com base nas quais seria possível tratar o tema do paralelismo. Tais hipóteses consistem, sobretudo, na ideia de que há uma sobrevivência do passado em dois sentidos diversos, a saber: por um lado em mecanismos motores e por outro em lembranças independentes; o que levará à divisão da memória em duas, uma memória hábito e outra espontânea. E, finalmente, sustentará que as afasias não comprovam a destruição das lembranças, mas apenas a impossibilidade motora de sua atualização. 165 Analisemos a seguir alguns pontos que julgamos relevantes nas explicações de Bergson para a compreensão dessa metafísica da matéria, a qual nos dispomos a descrever neste capítulo.

II.2.1 Atendo-se aos fatos: o papel da memória

Segundo as observações bergsonianas, a consciência imediata direcionada ao futuro, porém fincada no presente, descarta momentaneamente as imagens passadas que não interessam à percepção atual. Daí o caráter prático, ou seja, seletivo da percepção concreta. E embora

Bergson: le spiritualisme minimaliste de Matière et mémoire, p. 27).

¹⁶⁵ Cf. MM, p. 84-85.

¹⁶³ As neurociências descrevem as afasias como distúrbios de linguagem ocasionados por lesões cerebrais, o que por sua vez atestaria a tese paralelista psicofisiológica quando afirma a localização cerebral dos estados mentais. ¹⁶⁴ Conforme Panero, "son but est de montrer que les faits s'accordent avec sa vision des choses, que son approche théorique permet de mieux interpreter les observations" (PANERO, A. *Corps, cerveau et esprit chez*

algumas lembranças confusas insistam em interferir no contexto presente, elas não chegam a ser capazes de alterar a força da percepção presente em sua função pragmática. ¹⁶⁶ E é justamente porque o ser consciente necessita aprender coisas mecanicamente que substitui as lembranças, as mais espontâneas que possui de cada evento singular de sua vida, por uma espécie de lembrança habitual, automatizada.

A fim de distinguirem-se essas duas espécies de lembrança, é possível notar que em um processo de memorização, o objetivo é alcançado pouco a pouco, através de repetições, até que o objeto a ser memorizado se torne uma lembrança deliberadamente introduzida na memória. Por outro lado, dirá Bergson, cada uma das etapas deste processo parece possuir uma individualidade própria, uma memória particular. Um texto mecanicamente decorado, por exemplo, equivalerá ao que o filósofo denomina *lembrança-hábito*, ou seja, uma informação que se instalou na memória mediante um mecanismo de repetição. Ao contrário desta lembrança habitual, registrada pelo esforço da repetição, uma lembrança particular de cada etapa da memorização, o que se denominará *lembrança-imagem*, não dependeria de qualquer esforço, "é como um acontecimento de minha vida; contém por essência, uma data, e não pode consequentemente repetir-se" (MM, p. 86).

Com base nessa distinção de natureza, haveria, então, dois tipos de memória independentes. Uma que registraria todos os acontecimentos vividos de maneira espontânea, sem nenhum interesse prático. A outra, uma memória habitual, nada espontânea e completamente direcionada à ação, seria o prolongamento natural da memória espontânea. Esta memória habitual se relacionaria diretamente com o corpo, criando nele "disposições novas para agir" (MM, p. 88). Ela não retém, segundo Bergson, detalhes específicos do passado, ao contrário, seleciona dali apenas "os movimentos inteligentemente coordenados que representam seu esforço acumulado" (MM, p. 89). É então com esta memória automática que a percepção concreta mais se relaciona. Conforme dirá o filósofo, enfim, a memória espontânea imagina, ou seja, vivencia, ao passo que a memória hábito apenas repete. 169

Mas o acesso à memória espontânea não seria tão natural quanto aquele que atinge a memória habitual e mecânica; pois dependeria de um esforço retrógrado, um esforço contrário ao "movimento para adiante [que] nos leva a agir e a viver" (MM, p. 90). Segundo Bergson, a

¹⁶⁶ Isto ocorre, é claro, estando o ser consciente em perfeitas condições psicológicas. Em situações diversas, onde há afrouxamento da atenção consciente à vida prática, irrompe a vivacidade da memória espontânea; o que aconteceria, por exemplo, nos sonhos.

¹⁶⁷ Cf. MM, p. 86.

¹⁶⁸ "Nela nos refugiaríamos todas as vezes que remontamos, para buscar aí uma certa imagem, a encosta de nossa vida passada" (MM, p. 88).

¹⁶⁹ Cf. MM, p. 89.

consciência valoriza mais naturalmente as lembranças hábito obviamente por sua utilidade mais imediata. Todavia, o eu profundo seria fundamentalmente constituído pela memória espontânea. A lembrança-imagem, espontânea, constitui um momento que não se repetirá; a lembrança de algo que se aprende mecanicamente, ao contrário, é sempre aperfeiçoável, portanto, "cada vez mais estranha a nossa vida passada" (MM, p. 91). A primeira seria a memória por excelência. Já essa memória mecânica se restringiria, como vimos, a hábitos automáticos que acompanham a percepção.

Porém, pode-se alegar que a memória hábito (motora) seja incrivelmente abrangente. Pois, além de lições deliberadamente armazenadas, ela é capaz de reproduzir o automatismo mesmo em casos patológicos nos quais, em tese, haveria um afrouxamento da atenção à vida prática. Contudo, segundo Bergson, isto ocorre porque abaixo das lembranças adquiridas mecanicamente, ocultar-se-iam lembranças espontâneas. E este ocultamento estaria na base dos mecanismos de formação das lembranças motoras. O que ficaria patente pelo sentimento de erro decorrente do processo paulatino de memorização. Conforme sua interpretação, tal sentimento apenas se apresenta porque provém da memorização espontânea que, em um primeiro e irrepetitível momento, se registra na consciência dando ao eu profundo a noção do todo. Por isto, dirá Bergson, "desde a primeira recitação, reconhecemos com um vago sentimento de mal-estar tal erro que acabamos de cometer, como se recebêssemos das obscuras profundezas da consciência uma espécie de advertência" (MM, p. 95).

Por vezes, certos conteúdos da memória espontânea podem revelar-se à consciência da mesma forma que "ao menor movimento da memória voluntária" são capazes de ocultar-se. ¹⁷³ Conforme a análise de Bergson, somente em casos de associação de ideias a memória espontânea, a que revive, auxilia ou obedece à memória hábito, a que repete. Sendo assim, o erro dos psicólogos que estudaram a memória consistiria basicamente no apego a suas formas intermediárias, automatizadas, por isto, desconheceriam "a verdadeira natureza da lembrança" (MM, p. 98), ou seja, sua profundidade. Deste modo, teriam acreditado poder localizar a memória espontânea em algum lugar no cérebro, tal qual a memória hábito, considerando

¹⁷⁰ Conforme Bergson, "as lembranças que se adquirem voluntariamente por repetição são raras, excepcionais. Ao contrário, o registro, pela memória, de fatos e imagens únicos em seu gênero se processa em todos os momentos da duração" (MM, p. 91).

¹⁷¹ Casos em que pacientes em estado de demência são capazes de dar respostas coerentes para o que não compreendem, ou mesmo "afásicos incapazes de pronunciar espontaneamente uma palavra, recordam sem erro as palavras de uma melodia quando a cantam" (MM, p. 94).

¹⁷² Cf. MM, p. 96.

¹⁷³ Bergson cita alguns autores alemães que investigaram casos semelhantes a tais afecções, são o que eles denominaram *dislexia*. "O doente lê corretamente as primeiras palavras de uma frase, depois pára bruscamente, incapaz de prosseguir, como se os movimentos de articulação tivessem inibido a lembrança" (MM, nota de rodapé nº 7, p. 96).

assim a tese paralelista um fato incontestável.

Analisando o fenômeno do reconhecimento, que consistiria em estados intermediários da consciência, tais que seriam mistos de memória hábito e memória espontânea, Bergson buscará esclarecer esse dito equívoco da psicologia experimental em relação à representação. O processo do reconhecimento envolveria estados motores, portanto, atuais, presentes, mas, por outro lado, em tais estados a consciência reproduziria também imagens passadas, vividas espontaneamente no curso da duração. Segundo interpretará o filósofo, haveria inicialmente uma espécie de reconhecimento automático, um acompanhamento motor, enfim, um reconhecimento "no instantâneo", tal que apenas o corpo seria capaz de realizar. "Ele consiste numa ação, e não numa representação" (MM, p. 103). Esse reconhecimento primário estaria na base de todo reconhecimento consciente como um fenômeno de ordem motora, visto que, a princípio, toda percepção conduziria o corpo de maneira mecânica a determinadas reações. 174 Nesse sentido, então, "reconhecer um objeto usual consiste sobretudo em saber servir-se dele" (MM, p. 104). O que significa agir a partir de certos impulsos motores, retomando-se assim a necessidade de uma educação para os sentidos, tal que assumiria papel crucial na criação do sentimento de familiaridade. Ou seja, educar os sentidos consistiria aqui em habituar-se aos objetos percebidos.¹⁷⁵

Entretanto, apenas impulsos motores, segundo Bergson, não são suficientes para que a consciência reconheça um objeto; para tanto, juntar-se-ia às tendências motoras outro elemento fundamental no fenômeno do reconhecimento, qual seja, a vida psicológica anterior, o "conteúdo" da memória espontânea. Sendo assim, embora o filósofo defenda uma base sensório-motora para o fenômeno do reconhecimento, isto é, a existência de uma "consciência prática e útil do momento presente" (MM, p. 107) em direção ao futuro, não seria possível, apenas por meio da ação prática, mecânica, identificar a familiaridade, ou seja, reconhecer. Portanto, se a percepção concreta, por seu caráter fundamentalmente prático, se volta sempre para a ação, ou seja, para o futuro, a fim de reconhecer o objeto, ou melhor, reconhecer a imagem-lembrança como parte do curso da vida, caberia a ela antes retornar ao passado. Para tanto, seria necessário um esforço contra a ação prática que visa o futuro imediato, um esforço de retornar à imagem cujo movimento perceptivo natural serviria de obstáculo.

Em suma: os impulsos motores são relevantes na medida em que exercem uma espécie de seleção no campo das imagens. Afinal, "[...] os movimentos que provocam o

¹⁷⁴ Cf. MM, p. 104.

^{175 &}quot;A educação dos sentidos consiste precisamente no conjunto das conexões estabelecidas entre a impressão sensorial e o movimento que a utiliza" (MM, p. 105).

reconhecimento automático impedem por um lado, e por outro favorecem, o reconhecimento por imagens" (MM, p. 111). Mas na base de tais impulsos meramente mecânicos toda a vida do espírito se condensaria, dando assim à consciência a oportunidade de reconhecer, isto é, de reviver cada experiência, compreendendo-se como um fluxo temporal. Por tal motivo, Bergson não aceitará a descrição da memória como uma mera função cerebral. Desde então, será preciso notar que há duas espécies de memória e que apenas a memória mecânica se afina aos mecanismos sensório-motores do corpo.

Pois se, assim como esta última, a memória espontânea, profunda, não passasse de uma função cerebral, deveria caber ao cérebro o papel de suscitar as imagens à representação. E, sendo assim, haveria razão em se considerar que um distúrbio da memória decorrente de uma lesão cerebral destruiria as lembranças que ocupavam, supostamente, a região afetada do cérebro. Entretanto, se o estímulo perceptivo é compreendido como sendo capaz apenas de direcionar o corpo a certas ações, não seria possível associar a tais estímulos a capacidade de produzir ou armazenar lembranças. ¹⁷⁶ Na hipótese de Bergson, com efeito, uma lesão cerebral qualquer seria capaz de afetar apenas ações possíveis, jamais a lembrança propriamente dita. ¹⁷⁷ Assim, o filósofo sustenta que lesões na capacidade de reconhecer não comprovam o paralelismo psicofisiológico. Seria mais coerente, segundo pensa, crer que o corpo, em tal condição, não esteja apto a agir relativamente à ação que se espera dele mediante determinado estímulo; deste modo, o problema estaria nos movimentos cerebrais não preparados, nada havendo de errado com as lembranças. ¹⁷⁸ Tratar-se-ia enfim de uma disfunção motora, não da destruição das lembranças espontâneas capazes de suscitar determinadas ações mecânicas.

Por outro lado, a psicofisiologia constata patologicamente que distúrbios da memória auditiva sempre estão associados a graves lesões do córtex cerebral, o que poderia ser a prova de que o cérebro armazena de fato lembranças. Bergson então parte para um estudo mais apurado das afasias e, após ter examinado um grande número de casos, pôde dividi-las em dois tipos: 1) amnésia repentina e aleatória; 2) amnésia progressiva. Neste caso a perda das lembranças seguiria determinada ordem gramatical, ou seja, primeiro se esquecem nomes próprios e comuns e, por último, os verbos. Analisando de perto tais casos, o filósofo identificou que em situações de amnésia repentina, geralmente decorrentes de choques

¹⁷⁶ Cf. MM, p. 112.

¹⁷⁷ Cf. MM, p. 112.

¹⁷⁸ Segundo Bergson, sua afirmação seria confirmada pela patologia (Cf. MM, p.123), através dos casos comuns de cegueira e surdez psíquicas e verbais, procedendo, assim, à analise de um caso exemplar de surdez verbal. Conforme sua compreensão, "ouvir a palavra falada, com efeito, é primeiramente reconhecer seu som, em seguida identificar seu sentido, e finalmente buscar, mais ou menos longe, sua interpretação: em suma, é passar por todos os graus de atenção e exercer várias capacidades sucessivas da memória" (MM, p.124).

violentos, as lembranças não se perdem de forma alguma, elas estão "[...] não apenas presentes mas atuantes" (MM, p. 137). Prova disto seriam determinados relatos (de Winslow), citados em *Matéria e memória*, segundo os quais o paciente esquecera um idioma aprendido ou até um poema escrito por ele mesmo, mas que após reabilitação conseguira pouco a pouco recuperar suas lembranças.¹⁷⁹

Quanto ao segundo caso, Bergson dirá que tais afasias devem ser interpretadas como a "[...] diminuição progressiva de uma função bem localizada, a faculdade de atualizar as lembranças das palavras" (MM, p. 138-139). Sua explicação sugere haver a necessidade de uma espécie de impulso ou função motora capaz de atualizar as lembranças das palavras. Por isto os verbos, que exprimem ações, seriam os últimos a se apagar da memória. Isto se tornaria claro, segundo ele, se, ao invés de dar-se crédito primeiramente às teorias psicofisiológicas, primeiramente se indagasse a própria consciência acerca da compreensão do som das palavras pronunciadas por outrem. "O esquema motor, acentuando as entonações de meu interlocutor, acompanhando a curva de seu pensamento em todas as suas sinuosidades indica ao meu pensamento o caminho" (MM, p. 140).

Tem-se aqui a proposta de pensar o mecanismo da interpretação como um progresso que parte da ideia, passa pelas imagens auditivas distintas até atingir a percepção distinta daquele som. Mas esta não parece ser, contudo, uma definição muito aceita entre os teóricos da afasia sensorial. Para eles, conforme nota Bergson, é "[...] como se a frase se compusesse de nomes que vão evocar imagens de coisas" (MM, p. 144). Mas o que eles não se dariam conta é que uma língua não é composta apenas por palavras que se referem a coisas; além disto, uma série de relações podem se estabelecer, as quais não remeterão a qualquer objeto empírico. E nos casos de línguas primitivas isto seria mais evidente, visto que há nelas pouquíssimos termos, ou nenhum, que exprimam relação. Nestes casos, elementos extralinguísticos são muito mais presentes. Afinal, para Bergson, "refinada ou grosseira, uma língua subentende muito mais coisas do que é capaz de exprimir" (MM, p. 145). Entendendo uma língua como algo além de um mero conjunto de imagens verbais que se aplicariam a coisas, ele defende haver um movimento de pensamento que permite à consciência estabelecer o contato de uma imagem verbal com outra e, assim, compreender ou interpretar o seu sentido.

Assim, o filósofo afirma que "[...] entre duas imagens verbais consecutivas há um intervalo que nenhuma representação concreta conseguiria preencher. As imagens, com efeito,

1'

¹⁷⁹ Cf. MM, p. 138.

serão sempre coisas, e o pensamento é um movimento" (MM, p. 145). Sendo assim, a compreensão comum de que *imagens-lembranças* e ideias são determinadas, isto é, definitivas em sua forma, seria equivocada. Essa concepção mecânica da linguagem somente deixa transparecer, aos olhos de Bergson, o que se costuma entender pela "vida do espírito", ou seja, a ideia de que a vida psicológica pode ser fragmentada em estados justapostos e quantificáveis, enfim, o que defenderiam as teorias associacionistas do espírito. Tais teorias transformariam progressos em coisas. O progresso pelo qual uma *imagem-lembrança* se atualiza culminaria, neste sentido, em uma percepção auditiva. O que leva Bergson a concluir que

[...] não há nem pode haver no cérebro uma região onde as lembranças se fixem e se acumulem. A pretensa destruição das lembranças pelas lesões cerebrais não é mais que uma interrupção do progresso contínuo através do qual a lembrança se atualiza (MM, p. 146).

Não obstante todo o esforço de Bergson para fundamentar as críticas ao paralelismo psicofisiológico, seria necessário destacar um ponto importante: considerando-se todo o progresso das neurociências do século XIX até os dias de hoje, os dados empíricos investigados pelo filósofo em seus estudos sobre as afasias e sua tentativa de mostrar o caráter especulativo, e não científico, da tese paralelista podem soar bastante ultrapassados. E embora a aplicação do termo "ultrapassado" seja muitas vezes imprópria em assuntos relativos à tradição filosófica, no que concerne a pesquisas empíricas, não haveria termo mais adequado se se quisesse, ainda hoje, defender as teses bergsonianas contrárias à localização cerebral dos estados mentais. Da época de Bergson até hoje muitas pesquisas foram desenvolvidas em torno deste tema. De modo que se a intenção fosse atualizar a crítica com dados mais recentes, o trabalho seria de fato gigantesco.

Entretanto, não é nosso objetivo realizar essa tarefa. Está claro que o intento bergsoniano ao criticar as teses que sustentam o paralelo entre o cérebro e a mente é contrapor certa metodologia positiva aplicada à especulação filosófica e com ela a descaracterização do que para o filósofo seria o verdadeiro objeto da filosofia, a saber, a duração. Como afirmou M. Lefeuvre em seu livro *La réhabilitation du temps: Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, existe uma "[...] grande fratura [...] entre o filósofo Bergson e os cientistas de hoje". ¹⁸⁰ Ou como afirmou também coerentemente A. Panero, "devemos ser lúcidos: Bergson não interessa aos teóricos das ciências do espírito que trabalham atualmente nos laboratórios de

¹⁸⁰ LEFEUVRE, M. La réhabilitation du temps: Bergson et les sciences d'aujourd'hui, p. 117.

pesquisa".¹⁸¹ Ora, é totalmente compreensível que os neurocientistas não compartilhem da mesma crença bergsoniana. Contudo, a crítica ao paralelismo, e de modo geral à má utilização de teses filosóficas pela ciência e das científicas pela filosofia, é subjacente a toda a estrutura do pensamento de Bergson. De modo que desfazer-se de tal crítica seria, portanto, desfazer-se de sua filosofia como um todo.

Mas se por um lado é necessário constatar uma obviedade relativa à desatualização dos dados científicos trazidos por Bergson em sua crítica, necessário será também destacar que sua intenção parece nunca ter sido a de negar a complexidade cerebral e a fascinação em torno de seus mecanismos. Ainda de acordo com A. Panero, "[...] seu objetivo jamais foi propor um neo-espiritualismo, um espiritualismo 'à francesa' que seria um enésimo avatar do platonismo ou de uma religião", pois estava ciente tanto da força quanto dos limites de sua argumentação. Embora suas ideias não sejam puramente especulativas, porque recorre a estudos profundos dos dados científicos, "ele sabe que não pode provar absolutamente, pelo estudo dos fatos, a falsidade da tese paralelista". Segundo aquele comentador, o que faz as críticas de Bergson relevantes é o fato de que elas buscam o bom senso no tratamento da questão. Aprofundemos então o que seria esta interpretação sensata segundo a perspectiva bergsoniana.

II.2.2 Corpo, percepção e temporalidade

Bergson recusa as concepções associacionistas dos processos mentais que reduzem a percepção a impressões vívidas e ideias fracas, e se inserem, em certo sentido, no âmbito do problema paralelista abordado acima. Uma impressão forte corresponderia à percepção imediata, ao passo que uma ideia ou impressão mais fraca corresponderia a uma lembrança. Buscando solucionar o problema no âmbito da temporalidade, ou melhor, da duração, o filósofo distinguirá, no terceiro capítulo de *Matéria e memória*, entre o que seria uma *lembrança pura*, uma *lembrança imagem* e a *percepção*. Determinar sua relação seria útil ao propósito de aprofundar também o entendimento da relação entre a matéria e a duração.

A lembrança imagem seria a materialização da lembrança pura. É desta última

¹⁸¹ PANERO, A. Corps, cerveau et esprit chez Bergson: le spiritualisme minimaliste de Matière et memoire, p.

PANERO, A. Corps, cerveau et esprit chez Bergson: le spiritualisme minimaliste de Matière et memoire, p. 75 - 77.

portanto que a percepção se constitui. A percepção concreta seria então um emaranhado de lembranças imagens que se ligariam a objetos ou imagens presentes. Entretanto, segundo dirá Bergson, o processo perceptivo se dá em movimento contínuo, temporal. Desta forma, não seria possível, tal como pretenderiam teorias associacionistas da mente, determinar onde termina um elemento, onde começa o outro. Pois, ao analisar conscientemente o movimento da memória, "temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado" (MM, p. 156). A lembrança é, então, para Bergson algo presente à consciência, mas que, ao mesmo tempo, se destaca do presente, fato que permite reconhecê-la como lembrança. Ela passa do estado virtual para o atual assemelhando-se, assim, a uma percepção ("ela tende a imitar a percepção", MM, p. 156); porém, é sua profundidade o que a distingue da percepção concreta. Afinal, esta última ocorre sempre de modo pragmático, ou seja, visando algum fim específico.

Conforme pensa Bergson, uma concepção determinística da mente, tal como a que vê nos processos psíquicos correlatos ou meras disposições cerebrais, desconsidera esse caráter contínuo e temporal da lembrança bem como do processo perceptivo. No associacionismo clássico, por exemplo, do qual se poderia citar como maior representante o nome de David Hume, tem-se que uma ideia é sempre cópia de uma impressão; a ideia é, portanto, uma percepção mais fraca decorrente da memória ou da imaginação. Red Com isto, dirá Bergson, "o princípio do associacionismo pretende que todo estado psicológico seja uma espécie de átomo, um elemento simples. Daí a necessidade de sacrificar [...] o instável pelo estável, o começo pelo fim" (MM, p. 157). A percepção concreta, ou impressão, não passaria assim de um amálgama de sensações, desconsiderando por completo as imagens lembranças que a constituiriam, ou seja, desconsiderando a ação efetiva da duração. Uma lembrança não passaria de uma "fraca percepção" para o associacionista. "A vida psicológica resume-se então inteiramente nesses dois elementos, a sensação e a imagem" (MM, p. 157). Se é assim, estados psicológicos nada são além de processos sensório-motores que o cérebro realiza; ou seja, a vida do espírito estaria deste modo resumida à vida da matéria. S

¹⁸³ "A lembrança pura, certamente independente de direito, não se manifesta normalmente a não ser na imagem colorida e viva que a revela" (MM, p. 156).

¹⁸⁴ "As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei IMPRESSÕES e IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso [...]" (HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Livro 1, Parte 1, seção 1, p. 25; grifos do autor).

¹⁸⁵ É válido ressaltar que a interpretação das ideias de Hume aqui especificamente prestam-se inteiramente ao propósito de esclarecer a visão bergsoniana do associacionismo, sendo prudente, caso se pretenda aprofundar a

Todavia, o processo perceptivo, para Bergson, obedece a um movimento contínuo, temporal, que progride da *lembrança pura* à *lembrança imagem* e culmina na percepção do objeto presente. Se para um associacionista as lembranças e percepções se distinguem por graus de vivacidade, a lembrança aí não passará de uma percepção fraca e a percepção vívida, imediata, nada mais que sensações em seu estado atual. Deste modo, entre o presente e o passado se estabeleceria apenas uma distinção quantitativa. Não haveria tempo propriamente dito aqui, porque não há fluxo, mas apenas momentos determinados como fracos ou fortes, antes ou depois. Com efeito, segundo Bergson, não seria por uma variação de graus perceptivos que a consciência retomaria seu passado. Ela só atingiria o passado por percepções presentes, vívidas. Pois, como afirma: "essencialmente virtual o passado não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia" (MM, p. 158).

Distinguindo presente e passado em termos de graus, as teorias associacionistas cometeriam então um erro, pois não perceberiam assim a existência de um progresso contínuo, de uma multiplicidade qualitativa entre lembranças e imagens. Na visão de Bergson, a distinção entre lembrança e percepção não deveria ser interpretada como uma mera gradação, visto que, de um ponto de vista pragmático, ela representaria a distinção entre o que se chama passado e o que chama presente. Ou seja, no fundo, tratar-se-ia do fluxo contínuo da duração. Portanto, a separação entre ideia e impressão poderia não passar de um artifício. Pois, "meu presente é aquilo que me interessa, o que vive para mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente" (MM, p. 160). Mas, impotência não pode equivaler a fraqueza ou inexistência, bastando para retomar sua força a emergência de uma necessidade.

A fim de esclarecer a dita profundidade dessa distinção, Bergson detém-se ao estudo do que denominou *lembrança pura*. Segundo ele, para caracterizar uma lembrança, isto é, o passado, necessitaríamos partir do presente, ou seja, da percepção. Observemos então a definição do filósofo para o que seja o momento presente, o tempo presente:

É próprio do tempo decorrer; o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre. Mas não se trata aqui de um instante matemático. Certamente há um presente ideal, puramente concebido, limite indivisível que separaria o passado do futuro. Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, este

compreensão desta corrente filosófica com isenção da visão de Bergson, deter-se pacientemente ao texto e aos propósitos da epistemologia empirista de Hume, bem como dos demais associacionistas. Esta tarefa, contudo, não será aqui um de nossos objetivos.

ocupa necessariamente uma duração. Onde portanto se situa essa duração? Estará aquém, estará além do ponto matemático que determino idealmente quando penso no instante presente? Evidentemente está aquém e além ao mesmo tempo, e o que chamo 'meu presente' estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro (MM, p. 161).

Eis aí uma caracterização comum do tempo como passagem, como transitoriedade entre passado, presente e futuro. O passado sendo o decorrido, o presente o que decorre. Desta forma, o presente é sempre o que escapa, sendo fixado apenas idealmente como um instante, aquele ponto de separação entre o que já não é mais e o que ainda será. Para além desta definição idealizada do presente, encontrar-se-ia o momento vivido, o "aqui e agora", a percepção atual. Esta, para Bergson, ocupa uma duração que não coincide com o ponto matemático, muito menos poderia ser medida, quantificada, uma vez que se encontra, ao mesmo tempo, no passado e no futuro, continuidade pura. Está no passado porque o presente em sua efemeridade já não é presente, e no futuro porque se inclina já em sua direção. Assim, o que se chama presente seria tanto uma percepção do passado quanto uma determinação do futuro. Se o passado imediato é, como alega Bergson, sensação, e se o futuro imediato é "ação ou movimento", o presente "[...] é sensação e movimento ao mesmo tempo" (MM, p. 161).

Em suma, o presente será entendido como um nível contraído da duração, diretamente associado à matéria, isto é, ao corpo. Ou seja, sendo uma combinação entre sensação e movimento, o presente assume um caráter sensório-motor, o que para Bergson "equivale a dizer que meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo" (MM, p. 162). Podese então resumir a atualidade da vida consciente da seguinte forma: "meu corpo é meu presente". Mas o presente poderá ser também entendido como intermediário entre passado e futuro uma vez que a consciência do presente, sendo sensação e movimento, liga-se ao passado (memória) porque se recorda dos fatos vividos, e a partir desta recordação pode se direcionar (ação) para o futuro da maneira que lhe for conveniente. Haveria na duração, deste modo, uma integração entre a memória e a matéria, entre o espírito e o corpo. Doravante, não mais se negará uma dimensão temporal na matéria. ¹⁸⁸

O corpo se localiza no espaço na medida em que é extenso, e, além disto, executa

11

¹⁸⁶ "[...] se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria" (MM, p. 161).

¹⁸⁷ Cf. MM, p. 161.

[&]quot;A metafísica da matéria está no coração de toda a obra de Bergson. Trata-se para ele de opor a matéria ao espírito e à duração sem no entanto reduzi-la ao espaço, para estabelecer uma diferença de grau ou um dualismo que seja compatível com uma unidade, aquele de um ato partilhado [partagé]" (WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*, p. 41, tradução livre).

movimentos decorrentes de sensações determinadas. Nas palavras de Bergson, "[...] meu corpo é um centro de ação [...] portanto, representa efetivamente o estado atual de meu devir, daquilo que, em minha duração, está em vias de formação" (MM, p. 162). Se a atualidade do presente equivale ao estado atual do corpo, ¹⁸⁹ partindo agora da consideração de que o corpo, que é matéria, representa, ou melhor, é o presente enquanto estado atual, a matéria será então definida como um presente eterno, isto é, a matéria é sempre presente; ao passo que nosso presente seria "[...] a materialidade de nossa existência, ou seja, um conjunto de sensações e movimentos, nada mais" (MM, p. 162). Mas cada momento da duração será único porque obedecerá a determinadas sensações e, portanto, a determinados movimentos que se sucedem continuamente.

No entanto, ainda que a matéria seja agora entendida também a partir de sua dimensão temporal, porque é presente, a diferença entre sensações atuais (corporais) e a lembrança pura (memória) não poderia ser apenas de grau, mas de natureza; ou seja, a sensação atual, percepção concreta identifica-se à matéria, presente eterno, ao passo que a lembrança pura, resguardada por uma memória profunda, equivaleria ao espírito em estado bruto, pois nada de material lhe intervém. Mas desde que tal lembrança se atualize, será percebida materialmente. Embora em sua materialização a lembrança possa engendrar sensações, a sensação vivida jamais será uma lembrança, mas sim "coisa presente". Portanto, a sensação somente poderá ser compreendida como "extensiva e localizada", porque se trata de um fenômeno corporal, uma "fonte de movimento" (MM, p. 164).

Assim, Bergson resumirá suas considerações sobre o presente e, com isto, sobre a matéria, na seguinte afirmação: "o que chamo meu presente é minha atitude em face do futuro imediato, é minha ação iminente. Meu presente é portanto efetivamente sensório-motor" (MM, p. 164). Ao tornar-se imagem, ou seja, ao ser revisitado, presenciado, o passado se confunde com o presente, de modo que uma lembrança atual não poderia ser considerada uma pura lembrança. A lembrança pura é inútil, a lembrança presente, imagem, é útil, direciona-se a uma ação, mistura-se com a sensação. A lembrança pura seria então o passado inteiro conservado em estado latente, algo de natureza inconsciente.

Até certo ponto, então, uma distinção entre o material e o temporal se mantém. Mas

¹⁸⁹ "[...] o momento presente é constituído pelo corte quase instantâneo que nossa percepção pratica na massa em vias de escoamento, e esse corte é precisamente o que chamamos de mundo material: nosso corpo ocupa o centro dele; ele é, deste mundo material, aquilo que sentimos diretamente decorrer; em seu estado atual consiste a atualidade de nosso presente". (MM, p. 162)

¹⁹⁰ "A diferença, a nosso ver, é radical. Minhas sensações atuais são aquilo que ocupa porções determinadas da superfície de meu corpo; a lembrança pura, ao contrário, não diz respeito a nenhuma parte do meu corpo" (MM, p. 163).

ela se mantém apenas caso se queira distinguir entre estados conscientes, presentes, e inconscientes, o passado puro. A distinção entre passado, presente e futuro, como entre aquilo que não interessa mais, o que é atual e o que é "promessa e ameaça", seria de fato uma distinção prática. Assim, a possibilidade da esquematização do futuro se daria no espaço na medida em que os objetos a nossa volta são, para Bergson, a representação de ações possíveis. O espaço imóvel simboliza agora então uma abertura para o futuro. A percepção atual, por sua vez, já se relacionaria com algo maior, a saber, o passado ausente, ou seja, inconsciente, "[...] que ultrapassa o horizonte percebido" (MM, p. 169). Enquanto direcionado no presente para o futuro, as lembranças não interessam ao ser consciente, são, como afirma Bergson, "pesos mortos" que lhe pertencem e que carrega inevitavelmente consigo. Por isto, "o mesmo instinto, em virtude do qual abrimos indefinidamente diante de nós o espaço, faz com que fechemos atrás de nós o tempo à medida que ele passa" (MM, p. 169).

O espaço agora será também relacionado à temporalidade, na medida em que é no esquema do espaço que se projeta o tempo futuro. Mas a tendência à espacialização, em seu vínculo estreito e natural com a inteligência, distancia a consciência consideravelmente da vida interior, da vida do espírito. Pois, o ser consciente tende naturalmente a atribuir realidade apenas ao momento presente, relegando na maioria das vezes o passado (a memória) à condição de finalizado, abolido. Neste sentido, ao realizar o elogio do passado, Bergson trata de valorizar a vida do espírito. Assim, ao passo que a percepção dos objetos no espaço poderia direcionar o homem a ações possíveis, ou seja, ao futuro, o aparecimento da lembrança, a emergência do inconsciente, ao invés de determinar termos ou objetos no espaço, os associará à experiência temporal.

E atentando profundamente para a vida do espírito ver-se-ia, segundo Bergson, que "[...] nossa vida psicológica anterior existe inclusive mais, para nós, do que o mundo externo, do qual nunca percebemos mais do que uma parte muito pequena, enquanto ao contrário utilizamos a totalidade de nossa experiência vivida" (MM, p. 170-1). Vista sob essa ótica a vida do espírito constituiria muito mais o presente do que um aglomerado espacial dado na percepção atual; esta, por sua vez, está sempre limitada a uma porção muito pequena do espaço, ao tempo que a vida passada em sua inteireza seria deveras mais ampla e mais rica.

¹⁹¹ Essa concepção do passado como um peso morto que carregamos conosco inutilmente não será mantida por Bergson. Na conferência sobre o sonho, ele demonstra um verdadeiro aprofundamento de seus estudos acerca do inconsciente, fazendo inclusive referência à teoria freudiana. Em 1901, o filósofo vê como um desafio à psicologia o estudo sobre tal nível de consciência quando afirma: "Explorar o inconsciente, trabalhar no subsolo do espírito com métodos especialmente apropriados, será a principal tarefa da psicologia neste século que se inicia. Não tenho dúvida de que belas descobertas a aguardam, talvez tão importantes quanto foram, nos séculos anteriores, as das ciências físicas e naturais" (Cf. BERGSON, H. "O sonho", in: EE, p 108).

Em suma, é como se o mundo exterior fosse dado parcialmente, ao passo que a vida interior sempre de maneira absoluta, um todo fluente que carregamos conosco, que nos constitui enquanto duração e que, desta forma, nos faz ser absolutamente quem somos e agir exatamente como agimos diante da matéria fragmentada.

Poder-se-ia objetar, contudo, a interdição do acesso a esse absoluto da experiência vivida, a totalidade da vida do espírito, uma vez que as percepções passadas "[...] nos dão a impressão, ou de terem desaparecido totalmente, ou de só reaparecerem ao sabor de seu capricho". (MM, p. 171) Afinal, se se trata aqui do inconsciente, como saber se as lembranças estão lá em sua inteireza, todos os momentos passados sob a forma de lembranças adormecidas, porém existentes? A resposta de Bergson a esta objeção, pensamos, se explica a partir do que o filósofo descreve como a atividade intelectual que compõe, ao menos parcialmente, a condição humana. Segundo ele, o ser humano se apega ao útil como quem se apega à própria sobrevivência, de modo que sua necessidade natural de adaptação tende a obscurecer o que é desnecessário à ação presente. Assim, "essa aparência de destruição completa ou de ressurreição caprichosa deve-se simplesmente ao fato de a consciência atual aceitar a cada instante o útil e rejeitar momentaneamente o supérfluo" (MM, p. 171).

A consciência do presente opera em vista da ação, com isto, absorve do passado apenas o que é útil a esta ação. Por meio de saltos retrógrados, a consciência ultrapassa as lembranças desnecessárias a fim de atingir uma que seja conveniente ao momento presente, deixando assim na penumbra uma série de outras lembranças, experiências vividas intermediárias entre esta recordação utilizada e este presente atual. "As mesmas razões que fazem com que nossas percepções se disponham em continuidade rigorosa no espaço fazem portanto com que nossas lembranças se iluminem de maneira descontínua no tempo" (MM, p. 171). Ou seja, assim como objetos materiais não percebidos atualmente existem no espaço, as lembranças inconscientes existiriam no tempo.

Portanto, se a hipótese paralelista é recusada, ou seja, se o cérebro não é capaz de armazenar lembranças, mas apenas servir de intermediário entre sensações e movimentos, se, enfim, o passado inteiro não se conserva no cérebro, ele permanece oculto no inconsciente. Mas o que é o inconsciente? Segundo a interpretação de Bergson, se o passado não deixa de existir, ele apenas perde sua utilidade, ¹⁹² o que se entende por inconsciente então consiste em lembranças momentaneamente inúteis, desnecessárias à percepção presente. Com isto, retoma-se assim a distinção entre os dois tipos de memória, a saber, a memória hábito,

¹⁹² Cf. MM, p. 175.

mecânica, e a memória espontânea, integral. Pois, tal como a percepção presente e a lembrança, ou mesmo o tempo e o espaço, enquanto a memória hábito se adapta às situações presentes mais diversas, a memória espontânea se move no passado inteiro e continuamente crescente, contrariamente ao "presente que recomeça a todo instante" (MM, p. 177).

Contudo, como não há dualidade que perdure no bergsonismo. Trata-se então de unir as duas memórias tão radicalmente diferenciadas. Não obstante as distinções, ambas possuiriam um estreito vínculo na medida em que uma seria o prolongamento da outra. Vínculo este estabelecido a partir do próprio corpo. 193 O corpo seria, assim, uma imagem particular que constitui "um traço de união entre as coisas que agem sobre mim e as coisas sobre as quais eu ajo" (MM, p. 177). A memória corporal seria algo instantânea, porém, apoiada na memória espontânea. A primeira é contínua, isto é, se faz no presente contínuo, a segunda é o próprio passado. Uma é o prolongamento da outra: 194 "[...] é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida" (MM, p. 179). 195

Com efeito, o passado profundo permanece obscurecido para a consciência na maior parte do tempo; somente em situações específicas ele é trazido à superfície de sua experiência. Assim, em situações desinteressadas, isto é, quando a atenção à vida é pouca, o ser consciente se insere na "vida do sonho". Estados mentais relaxados podem, segundo Bergson, trazer à tona a memória em toda sua espontaneidade. O sonho, ou mesmo o estado de sonambulismo, fariam brotar com exatidão, das profundezas do inconsciente, recordações aparentemente abolidas. "Um ser humano que *sonhasse* sua existência em vez de vivê-la manteria certamente sob seu olhar, a todo momento, a multidão infinita dos detalhes de sua história passada" (MM, p. 181-2).

^{193 &}quot;Acima do corpo, com seus mecanismos que simbolizam o esforço acumulado das ações passadas, a memória que imagina e que repete pairava, suspensa no vazio. Mas, se nunca percebemos outra coisa que não nosso passado imediato, se nossa consciência do presente é já memória, os dois termos que havíamos separado de início irão fundir-se intimamente. Considerado desse novo ponto de vista, com efeito, nosso corpo não é nada mais que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo momento de passar. Sendo ele próprio imagem, esse corpo não pode armazenar as imagens, já que faz parte das imagens; por isso é quimérica a tentativa de querer localizar as percepções passadas, ou mesmo presentes, no cérebro: elas não estão nele; é ele que está nelas" (MM, p. p.177). ¹⁹⁴ Cf. MM, p.178, representação do cone invertido.

¹⁹⁵ Do equilíbrio entre as duas memórias é que se formam espíritos de bom senso, ou seja, "adaptados à vida", como afirma Bergson. O homem de ação sabe se servir das lembranças espontâneas em auxílio da percepção presente, ou seja, saber servir-se da memória mecânica-hábito quando é solicitado a agir. Sabe também livrar-se da interferência indesejável do passado quando este não lhe é útil. Mas aquele que se apega inconsequentemente ao presente, este assumiria o comportamento de um "animal inferior", tão ligado à memória-hábito que negligencia o que o passado conserva; este é para Bergson o espírito impulsivo. Ao contrário, aquele que não sabe se servir dessa memória imediata representaria outro extremo que deve também ser evitado. Este se agarra tão obstinadamente a seu passado que esquece de agir, de viver o presente; trata-se do sonhador. O homem de bom senso é o meio termo entre esses dois extremos (Cf. MM, p 179).

Mas, esse homem viveria tão estreitamente apegado às particularidades de sua experiência que, no fim das contas, contemplaria sua própria vida em vez de vivê-la. 196 E, no entanto, para Bergson, a duração deve ser vivida, não contemplada. Por outro lado, se alguém fosse capaz de recusar inteiramente a emergência de sua memória profunda, apegando-se firmemente aos hábitos adquiridos mecanicamente, já não poderia mais contemplar, como faz o sonhador, sua experiência particularizada do passado. Quem assim agisse "[...] encenaria sem cessar sua existência em vez de representá-la verdadeiramente: autômato consciente, seguiria a encosta dos hábitos úteis que prolongam a excitação em reação apropriada" (MM, p. 181-2). Este reduziria a experiência a uma memória meramente motora e generalizada. 197

Em suma, o papel do corpo na vida do espírito será atuar como uma espécie de ferramenta, isto é, um meio através do qual os mecanismos sensório-motores terão lugar e, por isto, comandam o direcionamento da atenção à vida, isto é, a adaptação ao presente. Nisto consistiria o equilíbrio sensório-motor. 198 Rompido este equilíbrio, rompe-se também a atenção à vida, ou seja, terão lugar na consciência estados semelhantes ao sonho e à alienação. Pois, "[...] o sonho seria sempre o estado de um espírito cuja atenção não é fixada pelo equilíbrio sensório-motor do corpo" (MM, p. 204). Parece assim que a causa da alienação, ou seja, a perda do equilíbrio psicológico, seja decorrente de uma perturbação nos mecanismos sensório-motores do corpo. 199 Deste modo, o sentido da realidade será corrompido quando concomitantemente o equilíbrio intelectual for rompido.

A representação de um cone invertido vem aqui ao auxílio do filósofo. 200 Bergson dirá que o vértice desse cone corresponde à parte mais superficial da vida psíquica, seria também aquela mais próxima da atividade cerebral, ou seja, corporal, quase que inteiramente atrelada aos mecanismos sensório-motores. A base do cone seria, entretanto, o lugar das lembranças em seu estado bruto, puro. Assim, distúrbios ou lesões cerebrais atingiriam apenas a ponta do objeto, seu vértice, isto é, as regiões sensório-motoras, nunca a conservação das lembranças: "[...] a lembrança, não achando mais a que se prender, acaba por tornar-se praticamente impotente: ora, em psicologia impotência significa inconsciência" (MM, p. 207). O papel do

¹⁹⁶ Como a personagem Funes, de Jorge Luis Borges (Cf. BORGES, J. L. Funes, o memorioso), este homem sonhador não seria capaz de pensar, ou seja, não faria abstração de nada, já que lembraria absolutamente de tudo, tendo sempre diante de si seu passado inteiro. Este homem viveria tão estreitamente apegado às particularidades de sua experiência que contemplaria sua própria vida em vez de vivê-la. Ou seja, um ser humano incapaz de agir. Entretanto, tais exemplos limites trazidos por Bergson parecem não ocorrer de fato. Em estado normal, as situações retratadas se misturam num ser consciente. No estado contemplativo rememoram-se as particularidades, as diferenças; no estado ativo, as semelhanças.

¹98 Cf. MM, p. 204.

¹⁹⁹ Cf. MM, p. 205.

²⁰⁰ Cf. MM, p. 190.

cérebro seria apenas o de intermediar sensações e movimentos, orientando assim a "[...] memória para o real e [ligando-a] ao presente" (MM, p. 208). O cérebro, ou melhor, o corpo assumiria então o papel de direcionar a consciência ao presente, à ação útil, mas também o de afastá-la momentaneamente do desnecessário. Caberia, portanto, a esse órgão uma função estritamente prática e utilitária, não sendo então capaz de criar a representação da matéria, muito menos de armazenar a profundidade da vida do espírito.

II.3 O corpo e o espírito

Estando agora em condições de dar ao leitor as bases para a reinterpretação da matéria, Bergson concluirá em *Matéria e memória* que "[...] o corpo, sempre orientado para a ação, tem por função essencial limitar, em vista da ação, a vida do espírito" (MM, p. 209). Nesta perspectiva, com base na recusa à tese paralelista, o corpo não armazena lembranças, ele as escolhe no conjunto das imagens, e a memória, em seu nível mais profundo, não seria corporal, mas espiritual. Sendo assim, constata-se que "[...] a orientação de nossa consciência para a ação parece ser a lei fundamental de nossa vida psicológica" (MM, p. 210). Contudo, Bergson ressalta: o problema metafísico da união da alma com o corpo não poderia ser dado definitivamente por resolvido a partir de suas conclusões até o momento.

A fim de experimentar a união de espírito e matéria, caberia compreender que "a obscuridade do problema, em todas as doutrinas, deve ser a dupla antítese que nosso entendimento estabelece entre o extenso e o inextenso, de um lado, a qualidade e a quantidade, de outro" (MM, p. 211). Bergson enfatiza assim que o entendimento só, ou melhor, a inteligência com seus mecanismos fabricadores, não daria conta da totalidade da experiência. Vemos agora, portanto, a retomada de noções outrora desenvolvidas e aprofundadas no *Ensaio*, quais sejam, as categorias da qualidade e da quantidade. Pois, superar esta dualidade parece ser a chave para a compreensão da duração como absoluta na obra de Bergson.

A primeira obra alegava que inextenso e extenso não se comunicam. Ao nível do *Ensaio* esta distinção era radical. ²⁰¹ Mas se tal distinção se mantém, o empreendimento de

sustentar até o fim essa concepção da materialidade como "presente eterno".

A principal característica distintiva entre extenso e inextenso no *Ensaio* corresponderia assim à distinção entre o que dura e o que não dura, conforme notou Montebello: "Nous ne pouvons affirmer, nous dit l'*Essai*, que les choses externes durent. Elles durent pour un spectateur consciente qui retient le passé et leur acorde une succession, alors qu'en réalité, hors de lui tout est dans un présent éternel" (MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 248). A fim de pensar uma metafísica e uma cosmologia do movente, Bergson não poderia

Matéria e memória não será bem sucedido, uma vez que o propósito declarado da obra seja relacionar espírito e corpo. Assim sendo, passando em revista antigas conclusões, Bergson afirmará:

É incontestável que o espírito se opõe *inicialmente* [grifo nosso] à matéria como uma unidade pura se opõe a uma multiplicidade essencialmente divisível, que além disso nossas percepções se compõem de qualidades heterogêneas enquanto o universo percebido parece dever resolver-se em mudanças homogêneas e calculáveis (MM, p. 211).

Por tal afirmação, descolada de seu contexto, o filósofo não parece estar negando suas antigas teses. Ao contrário, dá indícios de que pretende aprofundá-las. Sendo "unidade pura", o espírito se opõe à matéria absolutamente divisível. Da mesma forma, embora as percepções pareçam exprimir mudanças qualitativas no eu, o objeto do qual elas são percepções, ou seja, o universo material, aparenta não ser nada além de quantidade. "Haveria portanto a inextensão e a qualidade de um lado, a extensão e a quantidade de outro" (MM, p. 211).

Mas este esquema corresponde a tudo o que Bergson deseja negar em *Matéria e memória*. Afinal, se ele condenou a fragmentação da temporalidade pelo método analítico/filosófico/científico, por que aceitaria a fragmentação da experiência, e em sentido mais profundo, a fragmentação da vida? Aceitar a distinção intransponível entre o qualitativo e o quantitativo não seria filiar-se a uma das duas perspectivas criticadas neste ensaio, quais sejam, o idealismo de um lado e o materialismo de outro? Definitivamente, a posição bergsoniana pretenderá romper com os esquemas epistemológicos clássicos. Mas onde estaria então a chave para o conhecimento absoluto do real? Ao que tudo indica, o caminho para a reaproximação entre o extenso e o inextenso fora preparado pela teoria da percepção e da memória puras. Retomemos essas duas teorias a fim de verificar se a aparentemente irredutível distinção entre qualidade e quantidade será de fato desfeita.

Segundo a teoria da percepção pura, esboçada no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson afirma que um estado cerebral não pode ser condição para uma percepção, pois a percepção não se encontra no cérebro, mas nas próprias coisas. ²⁰³ Inserindo a percepção no mundo material, sendo esta material, toda fragmentação da matéria passaria a ser meramente geométrica, ou seja, artificial. Em suma, extensão e percepção não mais se distinguiriam, entendendo-se aqui a extensão como a percepção qualitativa da matéria, não mais como extensão geométrica. A partir do estudo do que chamou de "lembrança pura",

-

²⁰² Cf. MM, p. 212.

²⁰³ "Mas com isso, nossa percepção fazendo parte das coisas, as coisas participam da natureza de nossa percepção. A extensão material não é mais, não pode ser mais essa extensão múltipla de que fala o geômetra; ela assemelha-se, antes, à extensão indivisa de nossa representação" (MM, p. 212).

Bergson empreendeu um corte radical entre memória pura e estados cerebrais. Não sendo a memória um produto da matéria, o cérebro não seria capaz de criar lembranças porque "[...] a matéria, tal como a captamos numa percepção concreta que ocupa sempre uma certa duração, deriva em grande parte da memória" (MM, p. 213).

O filósofo parece ter dado assim um importante passo em direção à compreensão da natureza qualitativa da matéria. Parece, enfim, esclarecer-se que a matéria não seja algo absolutamente divergente do espírito. O que superficialmente se perceberia como quantidade homogênea calculável poderia enfim não resistir a um exame profundo da percepção pura bem como da memória pura. A eliminação do elemento qualitativo implicaria, portanto, a completa incompreensão da natureza da realidade. Assim sendo, no âmbito de tal reflexão, reduzir a matéria ao domínio da quantidade pura, simplesmente porque presta-se a cálculos, será reduzi-la ao espaço geométrico, caracterizado por suas propriedades extensas.

A fim de superar esta redução, Bergson introduzirá uma nova noção em seus estudos sobre as categorias do quantitativo e do qualitativo, a saber, a noção de *tensão*. Era inadmissível no *Ensaio* pensar um conceito desta ordem. Aqui em *Matéria e memória*, a ideia de tensão aparece como uma reivindicação do percurso que pretende dissolver as dualidades reforçadas ao longo da primeira obra. Ora, se se negligencia a heterogeneidade qualitativa presente na matéria extensa por um impulso natural da faculdade intelectual, reforçado pelo projeto da ciência de recortar mudanças homogêneas na matéria, de que forma se poderia atingir uma experiência qualitativa por excelência?

A resposta começa a se configurar através do estudo da percepção. É função da percepção concreta recortar em parcelas a totalidade da experiência e negligenciar o que é desnecessário. Sendo assim, o que há de heterogêneo na matéria percebida, ou seja, suas qualidades sensíveis, diria respeito a uma contração na memória, ao passo que seu afrouxamento conduziria à percepção da homogeneidade da matéria. Diria Bergson: é porque há qualidades sensíveis na matéria que esta não poderá ser apenas entendida por sua extensão geométrica. Com isto, a matéria deverá ser doravante compreendida como um ato temporal cujo grau de tensão seria o mínimo possível, uma consciência quase que completamente adormecida. A matéria é então "[...] um ato temporal único e indivisível, tensão ou distensão [...] enquanto totalidade indivisível ela é um grau, o mais baixo, de tensão e de consciência temporal, um grau mínimo de liberdade [...]". E a extensão verdadeira

²⁰⁵ Cf. MM, p. 213.

²⁰⁴ Cf. MM, p. 213.

²⁰⁶ WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*, p. 41-42. (tradução livre)

doravante não será mais entendida como idêntica à geométrica, a extensão concreta agora será também qualitativa.²⁰⁷

Matéria e memória, ou seja, corpo e espírito, podem ser entendidos agora como graus distintos da temporalidade. Neste sentido, entendendo-se a percepção pura como a materialidade absoluta e a memória pura, por sua vez, como a espiritualidade absoluta, é a percepção concreta, misto de percepção pura e memória pura, que ligará esses dois níveis do ser. Portanto, o estudo da percepção concreta, constituindo-se pelo fenômeno do reconhecimento, resolve o problema do dualismo alma e corpo a partir de uma perspectiva temporal. Afinal, como destacamos anteriormente, o presente e, com isto, a matéria, não se distingue mais de um "[...] movimento do passado avançando ao futuro". 208 Doravante, a matéria será associada ao presente, ao passo que a memória ou, caso se queira, o espírito, será associado ao passado. O primeiro é atuante, o segundo constitui-se como virtualidade latente.

Entretanto, se a percepção concreta somente conduz a consciência à fragmentação, qual seria a consistência desta afirmação bergsoniana segundo a qual haveria duração na matéria? Isto é, como se atinge a compreensão deste absoluto entre corpo e espírito, matéria e temporalidade? A continuidade indivisa que é a continuidade da duração poderia mesmo ser interpretada como a continuidade indivisa de uma experiência integral que comporta não só o elemento qualitativo do espírito, mas também o da matéria? A fim de verificarem-se tais indagações seria necessário antes abordar o tema do método.

II.3.1 O método intuitivo

Conforme definiu G. Deleuze, "a intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia". ²⁰⁹ Pode-se, contudo, questionar até que ponto o método bergsoniano se encaixa de fato em tal descrição, haja vista não se encontrar no conjunto da obra uma sistematização tão explícita e rigorosa como a elaborada por Deleuze.²¹⁰ Entretanto, a descrição deste comentador é importante uma vez que delimita o sentido preciso de intuição no âmbito da

²⁰⁹ DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 7.

²⁰⁷ Com efeito, segundo observou Montebello, "lorsque nous parlons de la matière en ce sens cosmologique, nous ne sortons pas de l'absolu car la matière est aussi une intensité de durée, en elle-même aussi absolue qu'elle peut l'être. Elle ne contient pas aucune négation, sa source est la pure positivité de l'acte pur" (MONTEBELLO, P. L'autre métaphysique, p. 298).

²⁰⁸ PINTO, D. M. "Purificação da experiência e conhecimento absoluto do real", p. 191.

²¹⁰ É possível aprofundar as ideias de Bergson sobre o método intuitivo através da leitura de seus textos compilados em O pensamento e o movente, as introduções e as conferências, notadamente Introdução à Metafísica e A intuição filosófica.

filosofia da duração. Não obstante precisão aqui implique a de uma experiência imediata e absoluta, jamais a precisão analítica da ciência positiva. E como o próprio filósofo dirá, "pensar intuitivamente é pensar em duração" (PM, p. 32).

Mas é exatamente isso o que o método intuitivo terá contra si, ou seja, o inconveniente de buscar a profundidade da experiência para além do contexto simbólico ou linguístico, no imediato. E, no entanto, a nova metafísica deverá atingir, pelo rigor de seu método intuitivo, um grau de precisão semelhante ao encontrado nas ciências como um todo. Pois, conforme dirá ainda Bergson na segunda introdução de *O pensamento e o movente*,

Conferimos [...] à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade. Rejeitamos as teses sustentadas pelos filósofos, aceitas pelos cientistas, sobre a relatividade do conhecimento e a impossibilidade de atingir o absoluto (PM, p. 35).

Ora, o conhecimento absoluto do espírito não virá, segundo o contexto dessa reflexão, pela via analítica da fragmentação conceitual. No entanto, não será possível também reivindicar a possibilidade de tal experiência abdicando-se da produção científica, isto é, do conhecimento da matéria. De modo que, o método deverá ter o mérito de propor também ao cientista outra via de interpretação do real. Mas, por ora, deixemos a discussão com a ciência em suspenso, pois realizaremos mais adiante essa investigação acerca da relação entre a metafísica proposta por Bergson e a possibilidade de uma flexibilização do conhecimento científico da matéria.

Eis o problema que se coloca agora: a ideia de método se associa diretamente à de mediação, todavia, o método aqui almejado deverá renunciar toda mediação em busca do imediato. Segue-se então que a intuição, mais que um método preciso, será entendida também como a própria experiência da duração. Assim, conforme notou Deleuze,

Bergson distingue essencialmente três espécies de atos, os quais determinam regras do método: a primeira espécie concerne à posição e criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real.²¹¹

As duas primeiras etapas foram investigadas aqui no capítulo anterior. Na terceira etapa, então, se atinge de fato a intuição propriamente dita, e aí o método já não se faz necessário, porque a consciência já experimenta profundamente a duração, ou seja, ela já se percebe imediatamente durando. A intuição seria, portanto, mais bem definida como a experiência metafísica completa, visão que não distingue mais sujeito e objeto; implicaria, enfim, uma coincidência ontológica entre ambos. Assim, a duração, em sentido profundo, não será objeto

²¹¹ DELEUZE, G. Bergsonismo, p. 8.

de reflexão, mas de uma experiência absoluta, na medida em que se renunciam às vistas externas que dela se poderiam tomar.

No entanto, um conhecimento absoluto não implicará a apreensão de uma ideia estática ou de uma verdade eterna. A intuição pura, extrapolando o dualismo epistemológico, será antes "[...] a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível" (PM, p. 187). Neste sentido, por exemplo, se poderia expressar em teorias e interpretações toda a magnitude de um poema épico, mas jamais essa conceitualização analítica daria ao espectador a impressão simples do poema. O conhecimento absoluto, para Bergson, consiste na apreensão desse elemento simples, indivisível, profundo. "Segue-se daí [dirá ele] que um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*" (PM, p. 187, grifo do autor).

Veremos assim a instauração em *Matéria e memória* de um "princípio geral do método". A formulação de um novo método se justificaria especificamente nesta obra pelo fato de que as metodologias utilizadas na tentativa de superar o dualismo metafísico-epistemológico até então teriam fracassado. Afinal, a constatação das antíteses do dualismo poderiam ser facilmente atribuídas a um conhecimento insuficiente da natureza da matéria, ao menos do ponto de vista bergsoniano.²¹² Por isto, dirá o filósofo:

O que chamamos ordinariamente de um *fato* não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interior, é a de uma continuidade indivisa. (MM, p. 213-214)

É assim então que Bergson introduz o tema da intuição pela primeira vez em *Matéria e memória*. Algumas indagações tomam corpo doravante no contexto da obra, a saber: uma intuição imediata, livre dos ditames da espacialização e do utilitarismo da percepção concreta poderia realmente ser atingida? Ou ela não passaria de um método idealizado, mas jamais concretizado?

Conforme o método proposto, a unidade fragmentada da experiência superficial deverá ser restabelecida. Tal restabelecimento traria consigo o fim das longas disputas entre metodologias empiristas e dogmáticas. ²¹³ Contudo, valerá ter em mente uma importante observação do filósofo, presente em sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião*:

 $^{^{212}}$ Cf. WORMS, F. *Introduction à Matiére et memoire de Bergson*, p. 200-201.

A primeira se equivocaria por não perceber que a verdadeira experiência "[...] nasce do contato do espírito com o seu objeto" (MM, p. 214). A segunda fecharia os olhos para a verdadeira intuição que é atingida na experiência. "Tal é, com efeito, a marcha regular do pensamento filosófico: partimos daquilo que acreditamos ser a experiência, procuramos diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõem aparentemente, e, diante da fragilidade reconhecida de todas as nossas constrições, acabamos por renunciar a construir". (MM, p. 215)

"Não renunciamos ao antigo método, mas o integramos num método mais geral, como acontece quando o dinâmico absorve em si o estático, convertido em caso particular" (MR, p. 49). Ou seja, embora o conhecimento superficial adquirido de uma metodologia analítica seja relativo e imperfeito, a intuição, o novo método, não se comunicará sem ter de "cavalgar ideias" (PM, p. 45). Isto é, nem a intuição mais imediata passará incólume a algum tipo de conceitualização uma vez que se pretenda sugestiva. Caberá, entretanto, uma inversão na ordem do método filosófico, a saber, é da intuição que se poderá chegar às ideias, não das ideias à intuição.

Bergson almeja, com isto, o que segundo ele nenhum sistema filosófico logrou atingir: a "experiência em sua fonte" (MM, p. 215), a originalidade da duração. As investigações epistemológicas clássicas tais como as empiristas de um lado e racionalistas por outro e, além destas, a posição criticista kantiana, que foi capaz de detectar os limites da razão, o que aqui se denomina inteligência, opera, de acordo com sua visão, em domínio por demais restrito; pois se submete inteiramente às necessidades mais práticas humanas. Sendo assim, "nosso conhecimento das coisas já não seria então relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, mas somente a seus hábitos superficiais e adquiridos [...]" (MM, p. 215).

Em suma, a nova perspectiva metodológica proposta em *Matéria e memória* visaria resguardar a possibilidade do alcance de um conhecimento profundo do real, uma espécie de metafísica às avessas, a qual, dando-se na experiência, abriria mão das contingências da vida social em favor de uma experiência profunda no absoluto da duração. Ou seja, não se tratará de ultrapassar a experiência sensível para se encontrar a verdadeira metafísica, tratarse-á antes de *retornar* a esta experiência, agora verdadeiramente de maneira imediata. Porém, a aplicação desse novo método demandará, segundo Bergson, um primeiro esforço a se realizar, qual seja, o de ir contra a marcha habitual do pensamento. Eis a etapa negativa do método. Vencida essa etapa desconstrutiva, caberá ao filósofo colocar-se positivamente na "virada da experiência" (MM, p. 216).

Resume-se então o alcance do método intuitivo na seguinte passagem:

O artifício desse método consiste simplesmente, em suma, em distinguir o ponto de vista do conhecimento usual ou útil e o do conhecimento verdadeiro. A duração *em que nos vemos agir*, e em que é útil que nos vejamos, é uma duração cujos elementos se dissociam e se justapõem, mas a

²¹⁴ Cf. MM, p. 215.

²¹⁵ "A relatividade do conhecimento não seria portanto definitiva. Desfazendo o que essas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomaríamos contato com o real." (MM, p. 215-216)

Aqui começa o momento da descrição das etapas do método: "Renunciar a certos hábitos de pensar e mesmo de perceber já é difícil: mas esta é só a parte negativa do trabalho a ser feito." (MM, p. 216). Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 7-26.

duração *em que agimos* é uma duração na qual nossos estados se fundem uns nos outros, e é lá que devemos fazer um esforço para nos colocar pelo pensamento no caso excepcional e único em que especulamos sobre a natureza última da ação, ou seja, na teoria da liberdade (MM, p. 217-218).

Mas, seguindo-se tal metodologia, como se atingiria a profundidade da matéria? Ou melhor, caberia antes perguntar, há de fato profundidade na matéria?

II.3.2 A intuição da matéria: fragmentação e continuidade

Com base no que se diz acima, contudo, poder-se-ia indagar: um método de natureza claramente metafísica poderá de fato aplicar-se à experiência da matéria? Poderia esta ser apreendida na duração, para além do espaço homogêneo e do tempo cristalizado, "indefinido e vazio"? Ocorre que a tentativa de retorno à experiência em sua fonte, ou seja, a tentativa de atingir um absoluto com o método intuitivo, não obteve muito crédito ao longo da história do pensamento filosófico ocidental. Neste sentido, o próprio filósofo reconhece a dificuldade de aceitação do seu método.

Todavia, para Bergson, os problemas envolvidos na justificação do método intuitivo derivam da estrutura mesma da racionalidade, ou seja, do modo artificial segundo o qual esta lida com conceitos e teorias. A compreensão kantiana do espaço e do tempo como formas puras da sensibilidade se ligaria assim ao que o filósofo definia como a intelectualização do real com vistas à ação prática. "Certamente seria um empreendimento quimérico querer libertar-se das condições fundamentais da percepção exterior" (MM, p. 218). Porém, as condições de possibilidade do conhecimento descritas por Kant na *Crítica da razão pura* fariam mais jus às "vantagens práticas" que se podem exercer sobre as coisas a conhecer do que "ao conhecimento puro que podemos ter delas" (MM, p. 218).

Mediante essa convicção, Bergson precisará desmistificar a associação entre a extensão concreta e o espaço "amorfo e inerte", comum, segundo ele, tanto na filosofia quanto na física modernas, para, com isto, dar novo significado à compreensão da matéria em vista de sua apreensão absoluta, ou seja, de sua intuição. O filósofo diz que a extensão material poderia ser atingida por um contato imediato, abdicando-se do esquema espacial que a envolve. Aparentemente tal afirmação soaria um tanto estranha, pois quando se fala em extensão estão sempre em jogo conceitos geométricos que, em último caso, são ideais e não

²¹⁷ Cf. MM, p. 219.

concretos, portanto, espaciais.²¹⁸ Porém, distinguindo extensão e espaço, Bergson pretende determinar a possibilidade de um acesso privilegiado à extensão concreta. Afinal, sendo o espaço um mero conceito, um esquema idealizado, não haveria qualquer possibilidade de acesso imediato a ele.

Além de retomar a extensão concreta, contudo, a fim de aprofundar a compreensão da matéria, seria também necessário indagar em que medida o movimento se associa a ela. Em suma, só se poderia afirmar que matéria e movimento coincidem, pondo-se em prática o método proposto. Ou seja, intuir a matéria equivaleria a vê-la como continuidade movente, entendido o movimento como um ato temporal indivisível. Assim, da mesma forma que afirma a indivisibilidade absoluta do movimento, reforçando sua natureza qualitativa, Bergson parece não aceitar a descontinuidade atribuída à matéria. Pois, segundo ele, a matéria se apresentaria inicialmente à consciência "[...] como um sistema de qualidades" (MM, p. 231), sua fragmentação sendo artificialmente empreendida pela inteligência, através da percepção concreta. Partindo-se então da noção de que a matéria seja contínua, uma vez que sua fragmentação seja meramente artificial, embora sendo contínua, a matéria se modifica na medida em que se constitui como "continuidade movente". Aí reside o problema: continuidade implica permanência, movimento implica mudança. Como conciliar unidade e multiplicidade? Resolver tal questão não seria também resolver o grande problema da metafísica clássica? "Como se explica que dissociemos esses dois termos, permanência e

21

[&]quot;Seria possível portanto, numa certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, e haveria efetivamente aí um retorno ao imediato, uma vez que percebemos de fato a extensão, enquanto não fazemos mais que conhecer o espaço à maneira de um esquema". (MM, p. 218-219)

que conhecer o espaço à maneira de um esquema". (MM, p. 218-219)

219 De acordo com Frederic Worms, "a experiência do movimento nos dá acesso, segundo Bergson, à totalidade contínua e movente que a matéria é em si mesma, para além de nossa percepção habitual de imagens ou de objetos separados, que se revela fundada inconscientemente sobre o filtro ou o esquema do espaço. Ela nos faz, portanto, perceber e mesmo sentir a matéria como análoga e mesmo idêntica em natureza à nossa duração e à nossa vida, no que ela tem de temporal" (WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 136, grifos do autor).

²²⁰ Cf. MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 261-271. Este comentador explora positivamente a continuidade da matéria defendida por Bergson e ressalta a importância fundamental desta tese para o estabelecimento de uma "teoria da univocidade do ser". A chave do problema da matéria estaria, segundo Montebello, na compreensão dessa "univocidade" da duração. E esta via de interpretação metafísica teria sido justamente aberta por *Matéria e memória* na medida em que instaura a natureza contínua da matéria através da ideia de que a extensão concreta é coisa bem diferente do espaço abstrato. A verdadeira extensão constituiria a diversidade das qualidades sensíveis, somente atingida pela percepção pura.

Analisando os dados dos sentidos, Bergson afirma perceber que as qualidades mais imediatas transmitidas pelos objetos materiais talvez sejam a "resistência" e a "cor" (tato e visão). Ambos os sentidos parecem não nos transmitir interrupções na matéria ao contrário da audição, do paladar e do olfato. Assim afirma: "Há intervalos de silêncio entre os sons, pois a audição nem sempre está ocupada; entre os odores e os sabores existem vazios, como se o olfato e o gosto só funcionassem acidentalmente: assim que abrimos os olhos, ao contrário, nosso campo visual se colore por inteiro, e, uma vez que os sólidos são necessariamente contíguos uns aos outros, nosso tato deve acompanhar a superfície ou as arestas dos objetos sem jamais encontrar interrupção verdadeira. De que modo fragmentamos a continuidade primitivamente percebida da extensão material em tantos corpos, cada um dos quais com sua substância e individualidade?" (MM, p. 231).

mudança, para representar a permanência por *corpos* e a mudança por *movimentos homogêneos* no espaço?" (MM, p. 231).

De acordo com o filósofo, a fragmentação da matéria não é um dado da intuição, muito menos uma exigência da ciência. Afinal esta última acabaria finalmente por admitir "a ideia da continuidade universal" (MM, p. 232). 223 A explicação, enfim, para a fragmentação da matéria estaria nas necessidades da vida prática, pois, "ao lado da consciência e da ciência, existe a vida" (MM, p. 232). Deste modo, conforme insiste Bergson, distinguimos primeiramente nosso corpo, daí em diante as necessidades da ação nos impelem a distinções mais específicas na matéria, dando início assim à compreensão de uma série de objetos materiais, todos eles distintos entre si. "Seja qual for a natureza da matéria, pode-se afirmar que a vida estabelecerá nela já uma primeira descontinuidade, exprimindo a dualidade da necessidade e do que deve servir para satisfazê-la" (MM, p. 232-233). Com isto, ao redor de todas as necessidades vitais, corpos independentes vão sendo constituídos com os quais o corpo próprio estabelece relações de aproximação ou distanciamento segundo a necessidade. "Estabelecer essas relações muito particulares entre porções assim recortadas da realidade sensível é justamente o que chamamos *viver*" (MM, p. 233).

Mas diante do exposto, mantém-se a indagação: dada toda essa fragmentação necessária à vida, como se daria mesmo uma intuição da matéria? Como apreendê-la em sua inteireza, absolutamente? O próprio filósofo constata a dificuldade desta realização quando destaca o fato de que as ciências da matéria, especialmente a química, elevaram a tal ponto as possibilidades de fragmentação dos corpos que já não se encontra matéria no átomo. 224 Esta fragmentação da matéria em parcelas cada vez mais ínfimas, segundo ele, só desvia a inteligência do conhecimento verdadeiro. Tal desvio se deveria à utilização de conceitos como se tais representassem de fato a realidade. Porém, as subdivisões da matéria, explica Bergson, jamais poderiam transportar a consciência "[...] ao domínio do *conhecimento puro*" (MM, p. 233). Acima de toda representação simbólica que físicos, químicos e o homem comum fazem da matéria em função de suas necessidades práticas, encontrar-se-ia a matéria em seu movimento contínuo. A fim de atingi-la, seria necessário abstraírem-se todas as imagens compartimentalizadas que se nutrem sobre ela. 225

-

²²³ O tema da continuidade material do ponto de vista da física contemporânea será retomado no último capítulo deste trabalho.

²²⁴ "Não temos nenhum motivo, por exemplo, para nos representarmos o átomo como sólido, em vez de líquido ou gasoso, nem para nos figurarmos a ação recíproca dos átomos através de choques e não de outra maneira" (MM, p. 234).

²²⁵ Para Bergson, os físicos que mais se aproximaram de tal concepção foram Michael Faraday (1791 – 1867) e William Thomson, o Lord Kelvin (1824 – 1907). Faraday defendeu que o átomo é um "centro de forças", já

Do ponto de vista físico, o movimento poderia sempre ser mecanicamente relativizado, medido e descrito. Entretanto, do ponto de vista psicológico de Bergson, tal que seja interno à consciência, todo movimento é absoluto, ou seja, qualitativo. Estabelecida a distância entre qualidades (sensações heterogêneas) e quantidades (movimentos homogêneos e infinitamente divisíveis) parece não haver entre ambos qualquer relação. Contudo, aos olhos do filósofo, o movimento mecanicamente representado não passa de um símbolo abstrato auxiliar na comparação entre diversos movimentos. Um movimento percebido internamente, isto é, de dentro do próprio, seria, segundo ele, análogo ao movimento da própria consciência.²²⁶ Poder-se-ia tomar de exemplo a percepção fragmentada das cores ou mesmo de uma melodia. Libertando-se da cristalização do símbolo, diria Bergson, se perceberia então a continuidade de uma tonalidade colorida a outra, assim como a continuidade melódica de notas mais graves da escala musical.²²⁷ Em última instância, essa crítica à fragmentação da matéria envolve também a ideia de que seria um equívoco associar o movimento ao espaço. Ou seja, ao perceber todo movimento através de corpos que se movem, o observador se concentra nos corpos e não na continuidade do próprio ato. Sendo assim, os dados da percepção concreta não indicariam à consciência nada além de justaposições espaciais, movimentos percebidos como uma série de posições percorridas.²²⁸

Até certo ponto, essa também foi a posição no *Ensaio*. Nesta obra, qualidade e quantidade constituíam uma dualidade irredutível. No entanto, trata-se agora finalmente de reconhecer a duração na matéria. ²²⁹ Porém, "a duração vivida pela consciência é uma duração de ritmo determinado, bem diferente desse tempo de que fala o físico e que é capaz de armazenar, num intervalo dado, uma quantidade de fenômenos tão grande quanto se queira"

]

Thomson defende a ideia do átomo como um fluido contínuo que preenche o espaço. "Mas, em ambas as hipóteses, vemos desvanecer-se, à medida que nos aproximamos dos últimos elementos da matéria, a descontinuidade que nossa percepção estabeleceria em sua superfície. A análise psicológica nos revelaria já que essa descontinuidade é relativa a nossas necessidades" (MM, p. 236). Embora os conceitos utilizados por ambos os físicos no século XIX sejam também figuras esquemáticas, símbolos, eles parecem representar de maneira mais fluida a realidade. Parecem poder, enfim, encontrar uma experiência mais próxima da matéria (Cf. MM, p. 237). Bergson com isto pretende por em prática algo que expressará textualmente na coletânea *O pensamento e o movente*, a saber, a integração entre filosofia e ciência, no sentido de uma ser o complemento da outra. Haveria aqui, no elogio a Thomson e Faraday, uma aproximação metodológica entre filosofia e física quando a segunda abre mão de conceitos rígidos e inflexíveis em favor da criação ou aceitação de conceitos mais fluidos, portanto, mais adequados às ondulações da realidade movente. Este tema será aprofundado em nossos terceiro e quarto capítulos (Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: *L'évolution créatrice*, p. 477, nota 1 para a página 204).

²²⁶ Cf. MM, p. 238. ²²⁷ Cf. MM, p. 238-239.

[&]quot;Esse caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada, é a principal razão teórica que temos para crer num mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção". (MM, p. 239-240)

[&]quot;Matière et mémoire va donc bien plus loin que l'Essai en découvrant sous la fausse représentation spatiale de la matière la vrai perception d'une matière qui dure" (MONTEBELLO, P. L'autre métaphysique, p. 271).

(MM, p. 241).²³⁰ Será necessário então ter bem clara essa distinção bergsoniana entre o físico, calculado, e o tempo real, vivido e experimentado pela consciência. No caso do espaço, as divisões ilimitadas podem se dar legitimamente sem que, no entanto, o que se divide seja alterado, pois, ao contrário da duração, o espaço é sempre externo à consciência. "Mas com a duração é completamente diferente. As partes de nossa duração coincidem com os momentos sucessivos do ato que a divide" (MM, p. 242-243).

Tratar-se-ia agora então de reconhecer que além da duração psicológica há outra, ou ambas são a mesma duração? Como conciliar o ritmo de duração da consciência aos diversos fenômenos não percebidos por esta?²³¹ É certo, porém, que, como afirma Bergson, embora essa duração dos fenômenos não equivalha à duração psicológica, ela não coincidirá com uma suposta duração "impessoal e homogênea" da física. Não se lida aqui, portanto, com o tempo matemático e absoluto da física clássica, nem com o tempo formal de Kant. "Esse pretenso tempo homogêneo, como tentamos demonstrar em outra parte, é um ídolo da linguagem, uma ficção cuja origem é fácil de encontrar" (MM, p. 243).

Observa-se, com isto, em *Matéria e memória* a introdução de algo novo em relação ao *Ensaio*, a saber, a noção de "graus de tensão" na duração. Haveria, segundo Bergson, ritmos variados de duração, uns mais lentos outros mais rápidos, segundo o grau de "tensão ou relaxamento das consciências" (MM, p. 243). Esses graus de consciência, enfim, determinariam o lugar de cada ser no topo do universo. O fato da consciência não perceber tão facilmente os ritmos ou níveis da duração indicaria uma dificuldade própria à natureza humana, qual seja, a dificuldade de se desvincular dos recortes práticos da percepção concreta. Pois, perceber "[...] consiste em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar" (MM, p. 244). Não se trata, portanto, no processo perceptivo, como dissemos anteriormente, de copiar os objetos materiais. A percepção é uma seleção de imagens. E por imagem se entenderá a própria

-

²³⁰ Quanto à distinção entre o tempo físico e o tempo real da experiência vivida, Bergson examinará profundamente em *Duração e simultaneidade* (1922); Cf. MONTEIRO, G. *A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson*.

²³¹ "La' durée n'existe en effet que comme durée singulière. Elle est par essence une notion fluide ou intensive, en ce qu'elle ne désigne pas une chose, mais un acte, suscetible de différentes intesités ou degrés dans sa mise en oeuvre" (WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*, p. 21).

²³² A suposição de ritmos diversos de duração em lugar de um tempo homogêneo não parece em ir de encontro à noção da duração absoluta. Afinal, levando-se em consideração o ensaio de 1922, *Duração e simultaneidade*, não se entende absolutamente por duração absoluta um tempo homogêneo. Da mesma forma, a ambição da obra de 1897, como frisou Montebello, é atingir o absoluto através dos níveis de tensão da duração que são a matéria e a memória. Portanto, além do utilitarismo da percepção que fragmenta a matéria, Bergson busca examinar agora a matéria em seu sentido profundo, em sua continuidade (Cf. MONTEBELLO, P. *L'autre Métaphysique*, p. 260).

constituição da matéria enquanto qualitativa e quantitativa. Com efeito, somente a consciência atingiria a continuidade qualitativa da matéria. Suprimindo-se a consciência, a matéria volta a ser o que a ciência nela vê, a saber, justaposição espacial infinitamente divisível.

Perceber a continuidade movente da matéria, desvincular-se da descontinuidade estática da experiência prática cotidiana, permitiria, conforme Bergson, um contato com a natureza profunda da matéria. Em tal contato, dirá ele, "você irá obter da matéria uma visão fatigante talvez para a imaginação, no entanto, pura e desembaraçada daquilo que as exigências da vida o obrigam a acrescentar na percepção exterior" (MM, p. 245). Neste sentido, toda fragmentação da mobilidade da matéria será tida como artificial. Pois, uma experiência profunda poderia já reinserir a consciência na pura mobilidade desvinculada do esquema espacial. De agora em diante a interpretação bergsoniana da matéria estará desvinculada do espaço homogêneo uma vez que entre a matéria e a consciência haverá apenas uma diferença de tensão na duração. Ou seja, o que era visto através da dualidade entre quantitativo e qualitativo cede lugar agora à distinção entre contração e distensão temporal. Assim, se a consciência prática percebe apenas mudanças de posições, restituída a profundidade da experiência, perceberia mudanças qualitativas na matéria.²³³

II.4 O caminho para a unidade na duração

Mas, enfim, o que quereria afirmar Bergson ao defender a continuidade qualitativa da matéria? Já se sabe que em *Matéria e memória*, ao que tudo indica, ele procura ao máximo desassociar matéria e espaço, uma vez que esta desassociação permitiria perceber a natureza profunda da primeira. A argumentação bergsoniana até aqui parece então indicar o caminho para a unidade do real na duração. Quer se tratasse de uma perspectiva metafísica monista, o que até então não se pode afirmar, tratar-se-ia de um monismo peculiar, uma vez que admite a distinção entre matéria e espírito, tempo e espaço; mas admite também, em última instância, uma relação entre eles profundamente enraizada no seio da duração.²³⁴

Bergson sugere que a duração seja imanente a todas as coisas através da concepção de que ela comporta níveis ou graus de tensão, uns mais contraídos e outros mais distendidos. Assim, seria necessário compreender em minúcia as multiplicidades quantitativa e qualitativa

. .

²³³ "A mudança encontra-se por toda parte, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e acolá, mas na superfície; e constituímos assim corpos ao mesmo tempo estáveis quanto a suas posições, uma simples mudança de lugar condensando nele, a nossos olhos, a transformação universal" (MM, p. 246).

²³⁴ O tema do monismo/dualismo de Bergson será aprofundado no último capítulo desta tese.

que envolvem a experiência material, pois, a defesa dessa imanência não pretende negar a multiplicidade quantitativa, o que fica explícito na seguinte passagem:

Que existem, num certo sentido, objetos múltiplos, que um homem se distingue de outro homem, uma árvore de outra árvore, uma pedra de outra pedra, é incontestável, uma vez que cada um desses seres, cada uma dessas coisas tem propriedades características e obedece a uma lei determinada de evolução. Mas a separação entre a coisa e seu ambiente não pode ser absolutamente definida; passa-se, por gradações insensíveis, de uma ao outro: a estrita solidariedade que liga todos os objetos do universo material, a perpetuidade de suas ações e reações recíprocas, demonstra suficientemente que eles não têm os limites precisos que lhes atribuímos. (MM, p. 246)

Analisando a citação, é possível perceber que a afirmação de uma unidade constitutiva do real não implica, aos olhos de Bergson, a negação da diferença, isto é, a negação da heterogeneidade qualitativa defendida na primeira obra. Cada objeto material, sendo único, obedece a determinado processo evolutivo. Porém, levar ao extremo a fragmentação, negando a real unidade entre o objeto e o meio material consistiria, para o filósofo, em insistir numa posição apenas útil aos interesses práticos, tanto os da ciência quanto os da vida cotidiana; mas, com isto não se aprofundaria o estudo da natureza, contrariando, enfim, os objetivos de uma filosofia que pretende se colocar já de saída na experiência, na duração.

Seria necessário alargar a percepção concreta para além da delimitação que esta imprime à matéria ao contornar suas extremidades em vista da ação. Pois, "tal é a primeira e mais evidente operação do espírito que percebe: traçar divisões na continuidade da extensão, cedendo simplesmente às sugestões da necessidade e aos imperativos da vida prática" (MM, p. 246). Bergson alerta para a arbitrariedade dessas divisões, elas não poderiam se estabelecer sobre qualidades, mas apenas sobre o elemento quantitativo e, portanto, homogêneo, que comporia, para a percepção superficial, o real. Mas este dito elemento homogêneo, segundo ele, se refere apenas ao esquema espacial idealizado pela inteligência. Para além de toda idealização, se encontraria a extensão concreta.

Lado a lado com a solidificação e divisão da matéria pela percepção concreta, caminha a solidificação, pela memória, dos estados qualitativos internos, tais que derivam diretamente da ação recíproca entre o corpo e os demais objetos; estes são, em sentido último, todos eles qualidades sensíveis em escoamento contínuo. Ao se inserir no presente, portanto, a percepção parece indicar à consciência que o presente é a própria matéria, lugar da necessidade, da determinação. Imersa neste ambiente de determinação, a consciência desempenhará ações mais livres na medida em que conseguir ao máximo perceber-se

²³⁵ Cf. MM, p. 247.

profundamente no fluxo da duração, desligando-se do ritmo de escoamento da matéria. ²³⁶ O devir da consciência aplicado, portanto, ao devir da matéria, possibilitaria a ação prática sobre a realidade material. Neste processo de assimilação entre espírito e matéria, o grau de tensão da duração psicológica determinará a intensidade de sua vida; e, neste sentido, o quão mais distanciada estiver das determinações materiais, mais intensamente, isto é, mais livremente viverá. ²³⁷

Mas, após fragmentado o fluxo contínuo da matéria, como poderia a consciência juntá-lo novamente, se as qualidades sensíveis percebidas são elas próprias produto da solidificação do real pela percepção? Desta indagação nasce, segundo Bergson, a ideia do tempo homogêneo, meio comum onde decorreria a existência do eu tanto quanto a dos objetos materiais. Um tempo comum ao eu psicológico e às coisas, porém, vazio de conteúdo qualitativo. Nesta perspectiva, tempo e espaço homogêneos seriam meros esquemas formais a partir dos quais a necessidade da ação humana sobre a matéria se realizaria. Com isto, Bergson afirmará:

espaço homogêneo e tempo homogêneo não são portanto nem propriedades das coisas, nem condições essenciais de nossa faculdade de conhecê-los: exprimem de uma forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão que aplicamos à continuidade movente do real para nela encontrarmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, para nela introduzirmos, enfim, mudanças verdadeiras; estes são os esquemas da nossa *ação* sobre a matéria (MM, p. 248).

Entretanto, para Bergson, a hipótese da homogeneidade do tempo e do espaço não se sustentará na nova metafísica, uma vez que agora seja imprescindível atribuir às coisas duração e extensão reais, concretas. Para tanto, será necessário empreender a tarefa autoimposta pelo filósofo de distinguir tempo e espaço homogêneos, pensados em vista da ação, do tempo real, a duração, e da extensão concreta, a matéria. Isto fazendo, os equívocos em relação à natureza das qualidades sensíveis e do espaço resumir-se-iam a dois postulados, ambos de tal modo enraizados no espírito que sua recusa careceria também a reestruturação de toda a história do pensamento filosófico. Sejam eles: "1) entre diversos gêneros de qualidade não há nada em comum; 2) não há nada em comum, da mesma forma, entre a extensão e a qualidade pura" (MM, p. 249). Ao negar tais postulados, o filósofo poderá

²³⁶ "Se há ações *livres* ou pelo menos parcialmente indeterminadas, elas só podem pertencer a seres capazes de fixar, em intervalos regulares de tempo, o devir sobre o qual seu próprio devir se aplica, capazes de solidificá-lo em momentos distintos, de condensar deste modo sua matéria e, assimilando-a digeri-la em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural" (MM, p. 247).

²³⁷ "A independência de sua ação sobre a matéria ambiental afirma-se cada vez melhor à medida que eles se libertam do ritmo segundo o qual essa matéria escoa-se" (MM, p. 247).

²³⁸ Cf. MM, p. 248.

doravante considerar a estreita relação entre a consciência e a matéria, poderá, enfim, recuperar a metafísica da matéria.

De acordo com Bergson, finalmente, a extensão não está no espaço homogêneo. Pois, sendo o espaço apenas uma representação abstrata, recorre-se ao seu auxílio a fim de imobilizar o fluxo qualitativo da sensibilidade, tendo em vista sua apreensão conceitual. Auxiliado pela imaginação, o homem transforma o movimento, que é puramente qualitativo, em mera variação da distância no espaço. Sendo assim, por meio de um hábito comum, filosofia e ciência atribuirão todo movimento ao espaço e todas as qualidades sensíveis à consciência, donde nascerá o problema de juntá-los, ou seja, de estabelecer entre eles a correspondência que se identifica na percepção. Nessa perspectiva, apenas livre da fixação espacial a consciência poderia encontrar-se "[...] face a face com a realidade imediata" (MM, p. 257). Aí já não haverá "[...] distinção verdadeira entre a percepção e a coisa percebida, entre a qualidade e o movimento" (MM, p. 257). Sendo então possível à consciência ir além da percepção concreta, fragmentada, esta atingirá um contato profundo com a matéria em geral, para além dos recortes que o primeiro tipo de percepção, auxiliada pela memória, nela realiza, enfim, será possível uma intuição da matéria.

Porém, o tipo de percepção que faz coincidir o eu com o objeto percebido estaria num nível mais alargado e quase impossível de se atingir, uma vez que a percepção concreta não ocorre independentemente da memória. Há sempre este elemento de ligação que prolonga os momentos da duração psicológica uns nos outros, lhe permitindo perceber concretamente, e de forma selecionada, as qualidades sensíveis. O estudo da percepção colocaria o filósofo, então, diante das variadas direções do real;²⁴⁰ ou seja, atendo-se à percepção concreta, apegada às determinações espaciais, a consciência segue uma via analítica, presa à superfície, mas que não deixa de ser parcialmente correta. Adotando-se uma via de uma percepção profunda, livre da cristalização das representações espaciais, a interpretação do real seria outra, distinta, portanto, daquela apegada ao espaço, às realizações práticas, úteis aos interesses específicos e restritamente circunscritos da vida.

Sendo assim, a adoção e defesa de um dualismo superficial, isto é, da posição que separa alma e corpo, consciência e objeto, sujeito cognoscente e objeto conhecido, é entendida como natural na medida em que superficialmente o objeto percebido parece de fato comportar uma divisibilidade absoluta. Mas na hipótese de Bergson a consciência não é

²³⁹ Assim, o filósofo afirma que "tendo-se assimilado os movimentos ao espaço, tais movimentos serão homogêneos como o espaço; e, como já não se percebe entre eles senão diferenças calculáveis de direção e de velocidade, toda relação é abolida entre o movimento e a qualidade" (MM, p. 256).

²⁴⁰ Cf. MM, p. 257.

espectadora, pois não é a matéria que se fragmenta de fato. A fragmentação é entendida como mera decorrência de associarem-se na percepção consciente matéria e espaço, este sim passível de toda fragmentação porque artificial, idealizado. Desenha-se assim na filosofia bergsoniana uma concepção da matéria estranha à maioria dos sistemas filosóficos clássicos. A matéria é aqui uma espécie de "[...] consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza" (MM, p. 258).

Essa concepção será futuramente aprofundada n'*A evolução criadora*, todavia, *Matéria e memória* já fornece indícios para a proposta de integralização da experiência pelo bergsonismo. ²⁴¹ Embora Bergson parta dos dualismos clássicos, é a fim de dissolvê-los que seu percurso argumentativo parece se estruturar. Livrando-se então dos chamados "preconceitos da ação", a consciência reconheceria clara e profundamente a íntima relação entre percepção e matéria, de modo a poder identificá-las. ²⁴² O problema do dualismo se coloca então finalmente nos seguintes termos: a obscuridade envolvida nas explicações acerca da união corpo/alma decorre da assimilação da matéria ao espaço. Pensá-la como infinitamente divisível seria estabelecer uma dissociação intransponível entre estados de alma, supostamente inextensivos, e um corpo inteiramente extenso. ²⁴³

Deste modo, Bergson indicará, contrariamente às posições defendidas no *Ensaio*, que entre o extenso e o inextenso, ou seja, entre o corpo (matéria) e o espírito (consciência) há uma distinção de graus de duração e é exatamente por isto que a transição entre um e outro é possível.²⁴⁴ Para ele, o espírito se insere na matéria por meio da percepção, todavia, resguardada essa inserção, uma distinção radical também se estabelece na medida em que o espírito é memória, "[...] síntese do passado e do presente com vistas ao futuro" (MM, p. 259). Memória é tempo, ou seja, ao sintetizar passado e presente, a memória dá ao homem as condições necessárias para agir. Com isto, Bergson pode resumir suas considerações acerca da união alma/corpo na seguinte sentença: "Tínhamos portanto razão ao afirmar, no início deste livro, que a distinção entre o corpo e o espírito não deve ser estabelecida em função do espaço, mas do tempo" (MM, p. 259).

Um dualismo vulgar, segundo Bergson, associava à matéria todos os movimentos no espaço e à consciência todas as sensações inextensivas; com isto, realizava uma distinção

²⁴³ Cf. MM, p. 258-259.

²⁴¹ Conforme Montebello, a atribuição de duração à matéria, por mínima que seja, "[...] é um momento decisivo para a orientação do pensamento bergsoniano" (MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 265), o que explicará doravante a ideia de "univocidade do ser", bastante frisada por este comentador e com a qual concordamos.

²⁴² Cf. MM, p. 258.

²⁴⁴ Cf. DELEUZE, G. Bergsonismo, cap. 5.

radical entre ambas sem brechas para uma plausível comunicação. Sendo assim, as hipóteses do paralelismo psicofisiológico e da harmonia preestabelecida eram, aos seus olhos, demasiado frágeis.²⁴⁵ Sua proposta, porém, sanaria as dificuldades do paralelismo ao partir "[...] da percepção pura em que sujeito e objeto coincidem" (MM, p. 260). Pela via da duração, Bergson inaugura uma nova possibilidade de interpretação da relação entre o corpo e o espírito. Como ele próprio afirma, sua proposta é substituir a distinção espacial pela temporal, admitindo agora graus de duração, tais que se estabelecem entre a matéria e o espírito. "Cada um desses graus sucessivos, que mede uma intensidade crescente de vida, corresponde a uma tensão mais alta de duração e se traduz exteriormente por um maior desenvolvimento do sistema sensório-motor" (MM, p. 261). Nos seres em que se encontram graus mais elevados da duração, ou seja, nos quais a memória exerce grande influência, os graus de liberdade também se elevam, permitindo-lhes a possibilidade de "[...] libertar-se do ritmo do transcorrer das coisas" (MM, p. 261).

Nota-se, portanto, que a distinção alma/corpo subsiste e não parece ser a intenção de Bergson dissolvê-la, mas mostrar que entre ambos há também uma espécie de unidade concretizada na duração. Esta a grande dificuldade da tese dualista. 246 Retomando agora as ideias desenvolvidas ao longo de Matéria e memória, pode-se resgatar as dificuldades envolvidas no problema do dualismo, quais sejam, o idealismo de um lado, o realismo de outro, e um dualismo vulgar que surge da mistura das duas posições antagônicas. O equívoco, segundo o filósofo, estaria primeiramente em se considerar as operações elementares do espírito, quais sejam, percepção e memória, como pertencentes ao entendimento. Ambas estariam mais corretamente relacionadas ao domínio da ação, pois, "[...] de fato, é para a ação que percepção e memória estão voltadas, é esta ação que o corpo prepara" (MM, p. 266). Maior é a complexidade do sistema nervoso, maior será a quantidade de ações possíveis ao corpo, portanto, maior também será o grau de liberdade. A memória, por sua vez, ao evocar percepções passadas associando-as às presentes, teria por função direcionar a consciência às escolhas mais úteis.²⁴⁷

Partindo do princípio de que o corpo é apenas um "centro de ação", Bergson seguiu em busca de compreender o que é, enfim, percepção e memória tais que não poderiam ser produzidas por aquele centro. Já que a percepção não é produto do corpo, embora este possua "centros perceptivos" que ao serem estimulados levariam a consciência a representar coisas,

²⁴⁵ Cf. MM, p. 260.

²⁴⁶ Cf. MM, p. 261-262.

²⁴⁷ Cf. MM, p. 266.

onde estaria então a percepção? A partir desta indagação, o filósofo chega à seguinte conclusão: a percepção está antes no mundo material, nos objetos, do que em nós, ²⁴⁸ pois "[...] perceber consiste em separar, do conjunto dos objetos, a ação possível de meu corpo sobre eles" (MM, p. 267). Perceber seria, portanto, selecionar, no conjunto das imagens, ou seja, na matéria, imagens úteis em dado momento, descartando o que é desnecessário, reservando assim à percepção um sentido bastante pragmático.

Ao identificar a matéria à noção de imagem, Bergson abria uma concessão ao idealismo. Entretanto, entenderá imagem em sentido bem peculiar, embora acredite, tal como os idealistas, que tudo o que é real deve ter alguma relação com a consciência. As os mesta defesa não pretende afirmar que a totalidade do mundo material possa se reduzir à consciência de todos os seres em seus estados passados, atuais e possíveis. Isto "porque as imagens ultrapassam a percepção de todos os lados" (MM, p. 268). O idealismo teria então se condenado à incompreensão do real por atribuir à consciência "um papel especulativo". Ou seja, a perspectiva idealista não compreenderia que a percepção concreta nada mais é do que uma seleção de imagens em vista de ações possíveis, recolhendo-se assim a parcelas específicas da totalidade. O que fica claro na seguinte passagem:

Mas suponhamos que minha percepção consciente tenha uma destinação inteiramente prática, que ela desenhe simplesmente, no conjunto das coisas, o que interessa à minha ação possível sobre elas: compreendo que todo o resto me escape, e que todo o resto, no entanto, seja da mesma natureza que aquilo que percebo. Meu conhecimento da matéria então já não é nem subjetivo, como é para o idealismo inglês, nem relativo, como deseja o idealismo kantiano. Não é subjetivo porque está mais nas coisas do que em mim. Não é relativo porque não há entre o 'fenômeno' e a 'coisa' a relação da aparência à realidade, mas simplesmente a da parte ao todo (MM, p. 268).

Nota-se aqui uma interessante substituição: a oposição entre o aparente e o real dá lugar à relação de parte e todo. Ou seja, o aparente não será o ilusório, sombra da coisa em si, do real. O aparente, o que a percepção seleciona, é parte do real embora não seja todo o real. Do ponto de vista realista, não restaria qualquer possibilidade de relação entre a coisa em si (a realidade em si mesma) e o conjunto da percepção sensível que constitui o conhecimento do real. De fato não seria com essa percepção que o acesso ao absoluto poderia se realizar, pois, a percepção consciente, segundo Bergson, jamais poderá determinar a condição para a experiência metafísica. Daí "[...] a obscuridade do realismo, como a do idealismo, decorre de

2

²⁴⁸ Assim ele diz: "Não há como hesitar: ao colocar meu corpo, coloquei uma certa imagem, mas com isso também a totalidade das outras imagens, uma vez que não há objeto material que não deva suas qualidades, suas determinações, sua existência, enfim, ao lugar que ocupa no conjunto do universo. Minha percepção só pode ser algo desses objetos; ela está neles antes do que eles nela" (MM, p. 267).

²⁴⁹ Cf. MM, p. 268. ²⁵⁰ Cf. MM, p. 268.

se orientar nossa percepção consciente, e as condições de nossa percepção consciente, para o conhecimento puro e não para a ação" (MM, p. 270). Ao contrário, o bergsonismo propõe compreender o problema do conhecimento como diretamente subordinado à esfera da ação. Eis aí o teor pragmático atribuído às relações entre a imagem que conhece e a imagem conhecida.

Assim sendo, dificuldades levantadas pelo idealismo e pelo realismo deverão ser superadas uma vez que (1) não há mais distinções entre as coisas e a percepção de tais coisas, já que a própria percepção é extensa; e também (2) porque toda divisão operada pela ciência se dará de fato no espaço homogêneo, artifício abstrato (formal) da intelectualidade, não na extensão. Desta forma, a realidade extensa não é mais entendida como distinta da percepção que se tem dela, pois a percepção estaria primeiro nas coisas. ²⁵¹ Com efeito, o corpo faz parte da continuidade extensa da matéria, comportando-se como um centro de ação que, por sua vez, se direciona e se relaciona com as outras partes dessa continuidade extensa, conforme suas necessidades. "As mesmas necessidades, a mesma capacidade de agir, que recortam nosso corpo na matéria, irão delimitar corpos distintos no meio que nos cerca" (MM, p. 271-272). Neste sentido, o estado cerebral corresponderá à percepção na medida em que os estímulos corporais, resultantes da relação entre o corpo próprio e os demais, determinam certas reações sobre as coisas, embora não seja, contudo, causa, efeito ou duplicata da percepção. Em suma, "[...] a percepção sendo nossa ação virtual e o estado cerebral nossa ação começada" (MM, p. 272).

A consideração da extensividade da percepção dá então ao discurso bergsoniano um tom mais pragmático do que espiritualista; muito embora o filósofo tenha defendido a não equivalência dos estados mentais aos cerebrais, o que o colocava contra a teoria da consciência como epifenômeno. Porém, dizer que a própria percepção está inserida entre as imagens, isto é, no universo material, já seria colocar-se na perspectiva do espírito, pois

certamente, enfim, o próprio universo material, definido como a totalidade das imagens, é uma espécie de consciência, uma consciência em que tudo se compensa e se neutraliza, uma consciência em que todas as partes eventuais, equilibrando-se umas às outras através de reações sempre iguais às ações, impedem-se reciprocamente de se destacarem (MM, p. 274-275).

Entendida assim como totalidade indivisível (não fragmentada) dos corpos extensos, ou seja, sendo a matéria, aos olhos de Bergson, uma espécie de consciência, ela deverá consistir em um ato temporal, porque também ela comporta, em grau mínimo, duração. Deste modo, esta

-

²⁵¹ Cf. MM, p. 271.

²⁵² Trata-se, em resumo, da própria posição psicofisiológica, ou seja, aquela que considera a consciência apenas como uma função cerebral.

dita consciência material, este ritmo diverso da duração, se encontra na ordem do todo. De onde se conclui que, "entre as qualidades sensíveis consideradas em nossa representação e essas mesmas qualidades tratadas como mudanças calculáveis, há portanto apenas uma diferença de ritmo de duração, uma diferença de tensão interior" (MM, p.289).

Tratar-se-ia então de uma espiritualização da matéria? Se sim, o discurso bergsoniano ganhará contornos metafísicos bem nos moldes de um pensamento determinista que o próprio filósofo pretende negar. Não parece ser assim, pois, para Bergson somente uma consciência individual poderá "[...] tocar a realidade do espírito [...] prolongando e conservando o passado num presente que se enriquece dele, subtrai-se à própria lei da necessidade" (MM, p. 275). Afinal, entre a "[...] equivalência perfeita dos momentos sucessivos da duração uns em relação aos outros" (MM, p. 289), ou seja, entre a duração cósmica e a duração psicológica, haveria uma enorme distância de ritmos. De modo que tal distância obscureceria a percepção dessa indeterminação temporal presente em grau mínimo na matéria. ²⁵³ Pois, conforme interpretou P. Montebello, "a verdadeira metafísica encontra ao contrário o contato com o real absoluto, não somente em nós, onde nos sentimos livres, mas fora de nós na percepção da matéria". 254 Assim, a fim de alargar a discussão sobre essa proposta de refundar a metafísica, buscaremos entender a duração do todo vivo, aproximando-a dos níveis de duração psicológico e duração material. Com isto, daremos início, no capítulo subsequente, ao estudo d'A evolução criadora, obra a partir da qual a proposta de uma nova metafísica, iniciada com Matéria e memória, finalmente será completada.

²⁵³ Cf. MM, p. 289-290.

MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 266, tradução livre.

CAPÍTULO III – METAFÍSICA MOVENTE

"Por toda parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se insere" (EC, p. 18)

A introdução de *A evolução criadora* já nos deixa antever o tom do discurso que se seguirá ao longo da obra. Bergson indica de partida que sua investigação acerca da evolução da vida esboçará, como pano de fundo da reflexão filosófica a ser traçada, o progresso evolutivo da inteligência diretamente associado à ação. O que se refletiria nos processos de adaptação da consciência às condições de seu existir. Donde se concluirá que "[...] nossa inteligência, no sentido estrito da palavra, está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se as relações entre as coisas exteriores, enfim, a pensar a matéria" (EC, p. IX).

Seguindo tal argumentação, o filósofo chegará à ideia de que a inteligência se caracteriza melhor como uma faculdade estritamente racional, voltada para a adaptação e sobrevivência, para a vida prática e, portanto, apegada, no campo das ideias, à conceitualização, ou seja, a generalizações. A inteligência, descrita deste modo, não nutriria uma aproximação muito grande com a experiência original da duração, dela se afastando o máximo possível. Em resumo, o anúncio do estudo da vida indica, antes de tudo, a evolução da faculdade intelectual que se desenvolveu sobremaneira nos humanos, dando-lhes as melhores condições de sobrevivência e adaptação.

Entretanto, essa caracterização puramente lógica do movimento evolutivo, na visão bergsoniana, afastaria a consciência de uma apreensão mais profunda do vital. Bergson dirá então que "de fato, sentimos perfeitamente que nenhuma das categorias de nosso pensamento, unidade, multiplicidade, causalidade mecânica, finalidade inteligente, etc., se aplica de forma exata às coisas da vida" (EC, p. X). Deste modo, a crítica à insuficiência da verdade científica permanece aqui, só que agora a partir de um novo horizonte. Em resumo, o que a obra anuncia é inicialmente a ideia de que há muito mais no vivo, ou seja, na esfera biológica, do que qualquer fragmentação científica poderia dar conta. En conta de desponda de

²⁵⁵ "Seria muito difícil citar uma única descoberta biológica que se deva ao puro raciocínio. E, o mais das vezes, quando a experiência finalmente nos mostra como a vida procede para obter um certo resultado, descobrimos que seu modo de operar é precisamente aquele no qual nunca teríamos pensado" (EC, p. XI).

não explica, reivindica o direito de, ao se utilizar das teses filosóficas, renunciar "à sua ambição primeira". Seria em tais circunstâncias que o filósofo ou cientista evolucionista recorreria à máxima da tradição kantiana segundo a qual o absoluto é incognoscível. Porém, como a filosofia da duração procura deixar claro, a inteligência esbarra em contradições quando busca atingir a profundidade da vida justamente porque ela seria incapaz de realizar esta função. Com a metafísica da inteligência não se chegaria ao absoluto. A lógica do inerte não poderia ser aplicada ao movente impunemente.

Bergson não aceita, contudo, abandonar a metafísica e partir na direção de questões puramente formais e adequadas à estrutura da inteligência. O filósofo parece estar plenamente ciente das implicações de sua posição, bem como dos rumos analíticos que a filosofia contemporânea começa a seguir. Quanto a aprofundar-se no positivismo vigente, transformando sua reflexão mais próxima dos ares vindouros da filosofia, ele dirá: "Caberia fazê-lo, se a vida tivesse empregado todas as virtualidades psíquicas nela presentes em fazer puros entendimentos, isto é, em preparar geômetras" (EC, p. XII – XIII). Ou seja, se a inteligência que articula conceitos e fabrica objetos não esgota as formas de consciência existentes, considerando-se as outras direções seguidas pelo fluxo da vida, porque esgotar as reflexões filosóficas ao mero domínio humano, artificialmente destacado do movimento integral da vida?

A objeção de que ainda assim se recorreria à inteligência não escapou a Bergson. Ele sabe que mesmo ao supor a possibilidade de uma visão integral da vida pela consciência não se ultrapassaria a inteligência por completo. Mas, na sua filosofia, o homem não é apenas um ser intelectual. Há nele, além do entendimento, "[...] uma nebulosidade vaga, feita da substância mesma às expensas da qual se formou o núcleo luminoso que chamamos inteligência" (EC, p. XIII). Seria tal nebulosidade capaz de esclarecer-se a um nível mais profundo de consciência, a tal ponto de colocar o homem em presença de uma experiência absoluta da duração? É o que Bergson parece crer.

E é neste sentido que seu pensamento seguirá almejando uma junção entre epistemologia e teoria da vida. A nova teoria do conhecimento deverá, antes de detectar os mecanismos da inteligência ou mesmo seus limites, reintegrá-la ao todo vivente da natureza, ao seu processo evolutivo. Mas tal empreendimento não chegaria a termo senão pelo método da intuição adequado à experiência, contrário àquele adotado, por exemplo, por Herbert Spencer, defensor, segundo Bergson, de um falso evolucionismo. ²⁵⁷ É necessário, contudo,

²⁵⁶ Cf. EC, p. XI.

²⁵⁷ O grande adversário de Bergson n'*A evolução criadora* é o filósofo evolucionista inglês Herbert Spencer

esclarecer que a proposta d'A evolução criadora será não a de construir "da noite para o dia", como diz o próprio filósofo, uma nova teoria do conhecimento e uma nova teoria da vida, uma metafísica. Se isto não é possível, será ao menos possível propor um novo método e aplicá-lo.

III.1 Da duração psicológica à duração do todo

Com um texto que recupera as considerações fundamentais do *Ensaio*, Bergson inicia A evolução criadora reafirmando a realidade da duração psicológica, ou melhor, de sua experiência pessoal e intransferível. Trata-se de alegar primeiramente a experiência interna e profunda em oposição à externa e superficial dos objetos.²⁵⁸ Mas o tom subjetivista do discurso, quase que completamente cartesiano, resiste apenas ao primeiro parágrafo, pois, essa dualidade entre a vida interna e a exterioridade dos objetos, embora seja um fato para Bergson, parece ter sido superada, como vimos em *Matéria e memória*. Por que então retomála agora? E de que maneira a evolução da vida se relacionaria com a experiência psicológica?

Inicialmente Bergson indagará o sentido da palavra "existir" atribuída por ele mesmo à duração do eu. Constata então, explicitamente relembrando as ideias do Ensaio, 259 que a experiência dos dados imediatos da consciência se dá de maneira ininterrupta como que por um fluxo qualitativamente variado. "Sensações, sentimentos, volições, representações, eis as modificações entre as quais a minha existência se reparte e que a colorem sucessivamente. Mudo, portanto, incessantemente" (EC, p. 1). Entretanto, já vimos no livro de 1889 que apenas de maneira esquemática a duração do eu se assemelharia a "blocos" de estados mentais. A sucessão de um estado a outro não se daria de maneira tão determinada quanto quer, de um modo geral, a psicologia. A própria noção de "estado mental" já é controversa para Bergson, afinal a palavra "estado" se refere diretamente ao que não muda, ao estático, de modo que se a mudança é o que constitui o eu, "[...] o próprio estado já é mudança" (EC, p. 2).

Com isso, dirá Bergson, a afirmação da passagem de um estado mental a outro não

^{(1820-1903).} Autor pelo qual ele se influenciou em sua iniciação filosófica, mas que abandona e critica ao longo do desenvolvimento de seu pensamento. O filósofo deixa isso explicito em uma passagem do ensaio de 1930, O possível e o real: "há cerca de cinquenta anos, eu estava fortemente ligado à filosofia de Spencer. Percebi, um belo dia, que nessa filosofia o tempo de nada servia, que ele nada fazia. Ora, o que não faz nada não é nada. No entanto, eu me dizia, o tempo é algo. Então ele age" (PM, p. 106). Nota-se claramente os motivos desse rompimento, é em função dele que a filosofia da duração doravante se erguera.

²⁵⁸ Cf. EC, p. 1.

²⁵⁹ Cf. EC, p. 1.

passa de uma expressão verbal, afinal, trata-se antes de um prolongamento e de uma "transição contínua". 260 Seria então a atenção descontínua que se aplica à vida do espírito, ou seja, a fragmentação da percepção concreta, o que contribuiria para essa visão superficial da vida psicológica. Em contrapartida, uma visão profunda da vida interior, já mostraria o próprio fluxo temporal, a própria duração. A fragmentação do eu e sua subsequente recomposição, portanto, equivaleriam a uma "imitação artificial" da duração psicológica. Tal imitação, segundo Bergson, serviria "às exigências da lógica e da linguagem", mas acobertaria a constatação fundamental acerca da vida do eu, a saber, a de que "[...] o tempo é o tecido mesmo de que ela é feita" (EC, p. 4).

Doravante, essa duração que se experimenta individualmente pelo eu, ou melhor, essa temporalidade que é a própria vida do eu, será muito bem definida pelo filósofo na seguinte passagem, uma que reconsidera agora, além do Ensaio, as concepções discutidas ao longo de *Matéria e memória*, lançando luz novamente sobre a questão do inconsciente:

> A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar. Uma vez que o passado aumenta incessantemente, também se conserva indefinidamente. A memória, como procuramos prová-lo, não é uma faculdade de classificar recordações em uma gaveta ou de inscrevê-las em um registro. Não há registro, não há gaveta, não há aqui, propriamente falando, seguer uma faculdade, pois uma faculdade se exerce intermitentemente, quando quer ou quando pode, ao passo que o amontoamento do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na verdade, o passado conserva-se por si mesmo, automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá juntar-se, forcando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo para fora (EC, p. 5).

Extraímos da passagem acima a curiosa conclusão de que a duração se concentra muito mais no passado, como virtualidade, que se prolonga a todo instante no momento presente, do que no próprio presente, momento quase que inapreensível pela consciência. Com isto, Bergson toca um tema pouco explorado em sua obra, o do inconsciente. Traços dessa tímida investigação são visíveis em *Matéria e memória*, como vimos no final capítulo anterior, e em um esboço do que poderia ter sido uma grande aposta em sua obra em 1901, haja vista o progresso das ciências psíquicas, a conferência O sonho.

Mas ainda que a exploração do estudo do inconsciente tenha permanecido uma promessa na obra bergsoniana, mesmo sem o aprofundamento adequado das ideias de Freud, Bergson indaga coerentemente:

Que somos nós, com efeito, que é nosso caráter, senão a condensação da

²⁶⁰ Cf. EC, p. 2.

história que vivemos desde nosso nascimento, antes mesmo de nosso nascimento, já que trazemos conosco disposições pré-natais? Sem dúvida, pensamos apenas com uma pequena parte do nosso passado; mas é com nosso passado inteiro, inclusive nossa curvatura de alma original, que desejamos, queremos, agimos. Nosso passado, portanto, manifesta-se integralmente por seu impulso e na forma de tendência, ainda que apenas uma sua diminuta parte se torne representação. (EC, p. 5-6).

Sendo assim, se o passado sobrevive inteiramente no fundo da consciência, manifestando-se seletivamente quando requisitado e abruptamente, em casos específicos de relaxamento da atenção à vida, Bergson dirá ser impossível a um ser consciente reviver o mesmo estado de consciência. Pois, embora se possa falar de circunstâncias idênticas, o momento é outro, a vida da consciência já evoluiu por sua experiência acumulada. Portanto, ainda que os ditos "estados" aparentem repetir-se, estes seriam apenas superficialmente revividos. Daí resulta a concepção da "irreversibilidade da duração". É porque o passado inteiro sobrevive que não se poderia revivê-lo, cada momento é único e irrepetível no fluxo da duração. "Não poderíamos reviver uma sua parcela, pois seria preciso começar por apagar a lembrança de tudo aquilo que se seguiu. Poderíamos, a rigor, riscar essa lembrança de nossa inteligência, mas não de nossa vontade" (EC, p. 6).

A questão agora é mostrar como essa irreversibilidade que se constata na duração interior se estende para a duração do todo, ou seja, como essa irreversibilidade, mas também imprevisibilidade da duração, constitui o tecido próprio de que é feita a vida. Em contraposição ao determinismo evolucionista, como poderia Bergson mostrar que, para além da própria personalidade do eu psicológico, a vida também é criativa? Certamente Bergson não estaria aqui negando a continuidade do estado passado no estado atual da duração psicológica. Ao contrário, a defesa estaria circunscrita justamente aí. Mas ao considerar a sobrevivência do passado, considera-se doravante a imprevisibilidade do porvir. "Pois [afirma o filósofo] prever consiste em projetar no porvir o que percebemos no passado, ou em se representar para uma próxima ocasião uma nova junção, em outra ordem, de elementos já percebidos." (EC, p. 6-7) Portanto, toda previsão parece corresponder mais a uma repetição do passado, do que, de fato, a pressuposição do novo.

Ressoam aqui elementos de um empirismo radical que será adotado por Bergson em diversos momentos de sua reflexão filosófica, de sua busca infindável pela experiência imediata. Na ideia de que o porvir seja efetivamente contingente se encontraria um Bergson próximo de Hume, que vê na ideia de causalidade não uma relação necessária, mas antes

regulada pelo hábito.²⁶¹ Afinal, como alega o primeiro, "[...] aquilo que nunca foi percebido e que ao mesmo tempo é simples será necessariamente imprevisível" (EC, p. 7). Reivindica-se assim não apenas a originalidade de cada um dos estados de consciência da duração psicológica, como também a originalidade de criação do próprio movimento evolutivo. Seria também o caso agora de retomar as conclusões relativas à noção de liberdade discutida no *Ensaio*?

Ora, quando se discute a imprevisibilidade dos estados de consciência, o determinismo psicológico é o alvo direto da crítica em questão. Portanto, ao falar de criação imprevisível do novo, o que Bergson retoma é exatamente a noção de liberdade constitutiva de um eu profundo que se sabe livre ao destacar-se intuitivamente do estático, do intelectualmente previsível. Tal como a liberdade se expressa na obra de arte pelo ato criativo do artista, e como a obra realizada é sempre fruto de uma criação que, em seu fluxo, é imprevisível, ocorreria com o fluxo da vida psicológica, com a duração interior. O artista encerra na obra criada sua alma inteira, ou seja, não cria apenas com uma parte sua, a criação nasce de um absoluto. Isso ocorreria também, segundo Bergson, com a vida do espírito: um fluxo ininterrupto, imprevisível e irreversível. Nesta perspectiva, permanecemos este todo vivido, mas acrescentamos a cada vez algo novo a este todo por meio da criação contínua de nós mesmos.

Acaso haveria esse tipo de criação também na existência em geral? Esta é a pergunta que anima a obra de 1907 e que, uma vez respondida, lançará luz à investigação sobre a ideia de uma duração absoluta. Para tanto, será necessário agora partir em busca da duração externa à interioridade do eu, o vital na matéria, não perdendo de vista, portanto, a conclusão à qual se chegou em *Matéria e memória*, a saber, a constatação da matéria como um ato temporal.

20

Ainda que o filósofo britânico seja alvo da crítica de Bergson ao associacionismo. Sobre a relação de causa e efeito, conferir: HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Livro 1, parte 3, seções 2-4, p. 101 – 112.

²⁶² A ideia da criação de si por si agora parece remeter a outro pensador divergente das ideias bergsonianas, a saber, Sartre. Em uma belíssima passagem d'*A evolução criadora* é possível notar essa aproximação: "O retrato acabado explica-se pela fisionomia do modelo, pela natureza do artista, pelas cores esparsas na paleta; mas mesmo com o conhecimento daquilo que o explica, ninguém, nem mesmo o artista, poderia ter previsto exatamente o que seria o retrato, pois predizê-lo teria sido produzi-lo antes que fosse produzido, hipótese absurda que destrói a si mesma. O mesmo vale para os momentos de nossa vida, dos quais somos os artífices. Cada um deles é uma espécie de criação. E, assim como o talento do pintor se forma ou se deforma, em todo caso se modifica, pela própria influência das obras que produz, assim também cada um de nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica nossa pessoa, sendo a forma nova que acabamos de nos dar. Tem-se portanto razão em dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas deve-se acrescentar que, em certa medida, somos o que fazemos e que nos criamos continuamente a nós mesmos." (EC, p. 7) É curioso como a flexibilidade dos conceitos aqui dá margem às associações mais improváveis: primeiro Hume, agora Sartre.

III.2 A constatação da evolução

Se a existência de um ser consciente, como afirma Bergson nas páginas iniciais d'*A evolução criadora*, consiste basicamente em mudar, em que consistiria a existência em geral, a existência de tudo o que aparentemente não é consciente, a saber, a matéria? Tomando-se as características de um objeto material qualquer, vê-se que estas se distinguem inteiramente das características descritas acima para a duração psicológica: o objeto material comumente descrito parece mudar apenas na medida em que haja uma fragmentação de suas partes, elas mesmas imutáveis. ²⁶³ Neste sentido, arranjos e rearranjos na matéria seriam aceitáveis de modo que as mudanças ocorridas em suas partes não equivaleriam a mudanças qualitativas, mas quantitativas. Entendida desta forma não haveria duração, temporalidade, não haveria história na matéria bruta, enfim, não haveria vida. ²⁶⁴ Pois, "toda nossa crença nos objetos, todas as nossas operações sobre os sistemas que a ciência isola, com efeito, repousam na ideia de que o tempo não os atinge" (EC, p. 9). E como já vimos, conforme pensa Bergson, o tempo atribuído pela ciência aos processos físicos não passa de uma abstração, de uma contagem de simultaneidades.

Contudo, a filosofia da duração toma por básica a constatação da mudança, ou seja, da sucessão temporal, seja na vida psicológica, seja na matéria. E vai além ao asseverar que embora uma utilização prática da temporalidade seja aceitavelmente aplicada a sistemas materiais isolados, tal uso fragmentado do tempo não invalidaria o fato de que também a matéria ocupa "[...] uma duração análoga à nossa" (EC, p. 10). Constatação que Bergson exprimirá através da famigerada imagem do copo d'água com açúcar,²⁶⁵ a qual reproduzimos a seguir:

Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Este pequeno fato está repleto de lições. Pois o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Ele coincide com minha impaciência, isto é, com certa porção de minha própria duração, que não pode ser prolongada ou encurtada à vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, é

²⁶³ O que se entende por moléculas, átomos, corpúsculos (Cf. EC, p. 8).

²⁶⁴ Cf. EC, p. 9. Embora Bergson se refira explicitamente aqui à noção de tempo diretamente relacionada à história, concordamos com a interpretação de Jean Hyppolite no texto "Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson", segundo o qual "La philosophie de Bergson est une philosophie de la vie avant d'étre une philosophie de l'histoire humaine. Les concepts bergsoniens, élan vital, évolution créatrice, dichotomie et double frénésie, conviennent á la vie et ne sont pas spécialement taillés sur l'histoire des hommes, comme le sont par exemple dans la *Phénoménologie de l'esprit* ceux de Hegel" (p. 915).

²⁶⁵ Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 195-201.

algo absoluto. O que significa isso, senão que o copo d'água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água certamente são abstrações e que o Todo no qual foram recortados por meus sentidos e meu entendimento talvez progrida à maneira de uma consciência? (EC, p. 10-11).

Como disse o próprio filósofo, a passagem acima está "repleta de lições". Tais que valerá a pena disseca-las aqui. Primeiramente é possível atentar para o fato de que há uma objetividade inescapável da duração material que impele à duração do eu uma espera. Porém, essa duração da fusão do açúcar à agua parece constituir com o próprio tempo do eu que espera um só tempo na medida em que haveria aí uma coincidência entres os fluxos temporais da matéria e do eu. Tratar-se-ia então de uma experiência vivida, essa tal coincidência, no momento em que o "sujeito" espera impaciente a dissolução do açúcar na água. Não haveria aqui mais espaço para abstrações, e o recorte útil que a percepção estabelece na matéria deixa de prevalecer nessa experiência absoluta da espera. Vê-se descortinar-se assim na metáfora bergsoniana a ideia segundo a qual a "substância" da vida seja o próprio tempo, a duração como um todo absoluto que parece progredir "à maneira de uma consciência".

Todavia, essa defesa peculiar da temporalidade da matéria encontra sérios contrapontos quando se considera que a matéria se presta fundamentalmente à fragmentação. Como o próprio filósofo deu-se conta, "[...] a matéria tem uma tendência a construir sistemas isoláveis, que possam ser tratados geometricamente" (EC, p. 11). Deste modo, o filósofo admite que sua acusação à ciência de arbitrariedade no tratamento da matéria a partir de sistemas fechados não seja totalmente justa. Has embora ceda tal concessão à ciência, prossegue afirmando que aqui se trata apenas de uma "tendência" material. É à ciência que se deveria atribuir em última instância o isolamento completo de sistemas fragmentáveis, e, portanto, alheios à "duração imanente ao todo do universo" (EC, p. 11). Mas, em que sentido específico é de fato possível pensar uma duração do universo? A metáfora do copo d'água com açúcar já indica o caminho para tal compreensão? Caberá agora verificar a argumentação bergsoniana que se segue na obra de 1907.

É necessário, primeiramente, tornar claro em que medida não se tratam aqui de duas realidades, quais sejam, o tempo da consciência de um lado e o tempo da matéria de outro. Até que ponto é possível explicar essa unidade temporal defendida por Bergson ao longo de sua obra, embora não a tenha explicado por meio de argumentos totalmente concludentes, senão por metáforas, é o que pretendemos doravante investigar. Tudo leva a crer que não haja aqui uma espécie de duplicação da realidade ao dividir-se o tempo em psicológico por um

²⁶⁶ Cf. EC, p. 11.

lado e material por outro.²⁶⁷ A imagem do copo de água com açúcar parece bem mostrar o que afirmamos, isto é, uma espécie de solidariedade entre o que se entende por duração psicológica e o tempo das coisas. No fundo, não haveria distinções entre ambos, tratar-se-iam apenas de diferenciações nos fluxos de uma mesma duração.

Caberá a Bergson constatar que "o universo dura", e durar significa sempre para ele "[...] invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo" (EC, p. 12). Mas no âmago do universo distinguir-se-iam movimentos opostos de "queda" e "elevação". O primeiro corresponderia a todo automatismo material, ao passo que o segundo conformaria "[...] um trabalho interior de maturação ou de criação" (EC, p. 12) próprio da duração. Deste modo, mesmo os sistemas isolados e estáticos da ciência duram, desde que estes, alertará o filósofo, sejam reintegrados ao todo. Essa reintegração aponta para a dita experiência integral da duração, a saber, para a intuição. Afinal, assim como ressaltamos em nosso segundo capítulo, a percepção concreta, na perspectiva bergsoniana, consiste basicamente numa fragmentação da totalidade do real, de modo que os sistemas físicos isolados pela ciência seriam como que a marca desta ação humana espacializante sobre as coisas, sobre seu fluxo temporal. A supressão da ação prática que individualiza os corpos, ²⁶⁸ o corpo próprio e os demais, bem como os sistemas físicos, culminaria assim na tão requisitada por Bergson "[...] integração universal, que é seguramente a própria realidade" (EC, p. 12).

Nesta investigação da constituição individual dos corpos, obviamente o *corpo vivo* se destaca em meio à matéria inerte, embora ainda assim, sendo extenso, faça também parte do resto da extensão material. Deste modo, uma concepção do corpo vivo como isolado do todo seria natural à percepção e ciência humanas. Mas n'*A evolução criadora* Bergson prefere encarar as particularidades dos organismos individualizados como *tendências*. Isto porque as propriedades vitais de um corpo, segundo ele, estão sempre em via de realização, nunca definitivamente realizadas. De modo que embora haja em todo o organismo vivo uma forte tendência à individuação, há também, segundo ele, na mesma proporção, uma forte tendência à reprodução. Em suas palavras, "a individualidade abriga portanto seu inimigo dentro de si

²⁶⁷ Como esclareceu F. Leopoldo e Silva, "[...] a maneira como apreendemos intuitivamente a duração psicológica representa *a* realidade temporal que nos é primeiramente acessível no psíquico por se apresentar aí no seu grau máximo de tensão e portanto com a sua essência mais aparente. O que não quer dizer que, por se apresentar a duração na realidade material de forma a ser mais espontaneamente identificada com o espaço (por estar aí mais distendida), exista *outro* tempo da matéria. O mesmo tempo é apreendido como diferenciação de ser, e isto significa graus diversos de tensão da duração e solidariedade entre estados de consciência e estados da matéria" (*Bergson: Intuição e discurso filosófico*, p. 145, grifo do autor).

²⁶⁸ "[...] os corpos brutos são talhados no tecido da natureza por uma *percepção* cuja tesoura segue, de certo modo, o pontilhado das linhas sobre as quais a *ação* passaria" (EC, p. 13, grifos do autor).

²⁶⁹ Cf. EC, p. 14.

[pois] a própria necessidade que sente de se perpetuar no tempo a condena a nunca estar completa no espaço" (EC, p. 14).²⁷⁰ Essas duas tendências marcantes nos organismos vivos exprimem assim, em certo sentido, a característica do pensamento bergsoniano que vê um duplo sentido na vida, isto é, duas direções divergentes da realidade que, em última instância, culminam na dualidade espaço-temporal e se apresenta em todos os níveis da reflexão filosófica de Bergson. Embora a própria vida se encarregue de formar corpos individualizados, mas nunca definitivamente formados, é neste sentido, portanto, que a percepção concreta, ao estabelecer recortes no real, bem como a ciência, ao isolar sistemas artificiais, não procedem como a própria natureza em seu fluxo vital. "Como o universo em seu conjunto, como cada ser vivo consciente tomado em separado, o organismo que vive é algo que dura" (EC, p. 16).

Assim sendo, se o corpo vivo dura, a temporalidade constitui o fundamento de sua existência, de modo que "seu passado prolonga-se inteiro em seu presente, nele permanece atual e atuante" (EC, p. 16). Isto se constata pelos processos de envelhecimento de cada organismo vivo. Ou seja, ao passo que a consciência se enriquece por suas experiências vividas, também o corpo "[...] amadurece pouco a pouco da infância até à velhice" (EC, p. 16). 271 Desta forma, seria possível constatar a efetividade da duração na matéria viva, dos organismos mais simples até os mais complexos. 272 O envelhecimento sempre se apresenta no vivo, ainda que possa ser retardado em certas circunstâncias, ainda que, como afirma Bergson, não haja "[...] lei biológica universal que se aplique tal e qual, automaticamente, a todo e qualquer ser vivo. Há apenas *direções* divergentes nas quais a vida lança as espécies em geral" (EC, p. 17). Ou seja, a evolução está em toda parte, mas cada organismo, ou cada parte de um organismo, evolui de uma maneira específica. Todo esse processo é descrito por Bergson como um registro da eficácia da realidade temporal "atuante e irreversível". 273

Entretanto, um "instinto mecanicista" se encarregaria de barrar a apreensão imediata da constatação de que a duração se efetiva em tudo. Esse instinto estaria presente na visão de

Quanto ao tema da individuação dos organismos vivos, Bergson destacará dificuldades científicas de sua caracterização, lançando mão de exemplos da própria biologia nos quais casos de divisão de organismos unicelulares são motivo de muita discussão: se indivíduos independentes podem gerar outros indivíduos completos, onde estaria a individualidade dos primeiros? Bergson dirá "[...] suponhamos que o corpo organizado tenha como traço distintivo crescer e modificar-se incessantemente, como, aliás, o atesta a observação a mais superficial, nada haveria então de espantoso em que de início fosse *um* e depois *vários*" (EC, p. 15).

²⁷¹ Conforme Bergson, as palavras "maturidade" e "velhice" são de fato propriedades corporais, não psicológicas. Portanto, seriam apenas metaforicamente aplicadas à consciência, uma vez que se adequam de direito mais à vida corporal (Cf. EC, p. 17).

²⁷² Bergson citará no decorrer no primeiro capítulo d'*A evolução criadora* uma série de estudos sobre o processo de envelhecimento de organismos biológicos realizados no início do século XX.
²⁷³ Cf. EC, p. 18.

uma realidade fragmentada pela percepção concreta e pela ciência, encaminhando naturalmente a consciência a uma metafísica estática, sempre presente inconscientemente no fundo de nossas representações.²⁷⁴ Assim, uma concepção equivocada do tempo, na visão bergsoniana, se impõe ao metafísico em nós: "O tempo tem [...] exatamente tanta realidade quanto para uma ampulheta, na qual o reservatório de cima se esvazia enquanto o reservatório de baixo se preenche e na qual podemos recolocar as coisas no lugar virando o aparelho" (EC, p. 19). É certo que se constatam fases bastante determinadas em todo processo evolutivo, tais como, no ser humano, a puberdade ou a menopausa. Mas tais fases são, na perspectiva de Bergson, fruto de um processo contínuo, gradual, nunca abrupto, e nunca se dando de maneira idêntica em cada ser. Uma explicação mecanicista de tais fases é sempre possível, porém, para o filósofo, ela perde o fundamental, a saber, o processo contínuo, a evolução de um momento a outro, interna a tais mudanças.²⁷⁵ Tratemos, pois, de aprofundar este dito mecanicismo na interpretação da evolução da vida.

III.2.1 Mecanicismo radical

Uma visão mecanicista da vida organizada pretende enquadrar-se, segundo Bergson, nos mesmos padrões adotados pela ciência do mundo inorgânico ao determinar os pontos materiais de um sistema isolado qualquer. Isto significa que o tempo aí não passa de uma variável independente, um tempo meramente calculado. Indaga-se então se as leis que regem a matéria inorganizada poderiam equivaler às leis da vida. ²⁷⁶ De acordo com a interpretação bergsoniana, no que concerne aos aspectos inorgânicos do real, o mundo físico, "o estado presente de um corpo bruto depende exclusivamente do que ocorreria no instante precedente" (EC, p. 21). No que diz respeito ao corpo vivo, o mesmo só poderia ser pensado se este corpo for associado às leis físicas válidas para sistemas isolados, segundo as quais o passado imediato determina o instante presente.

Contudo, haveria um equívoco evidente na aplicação de uma mesma concepção temporal a ambos os domínios, o orgânico e o inorgânico, indistintamente. Isto porque, segundo ele, se para os esquemas conceituais da física, da química e da astronomia o passado imediato é fundamental, para o estudo da vida orgânica seria "[...] preciso acrescentar-lhe todo o passado do organismo, sua hereditariedade, enfim, o conjunto de uma história muito

²⁷⁴ Cf. EC, p. 18. ²⁷⁵ Cf. EC, p. 21.

²⁷⁶ Cf. EC, p. 21.

longa" (EC, p. 22). Com isto, Bergson visa ressaltar o apreço humano às "tendências intelectuais", destacadas em nosso primeiro capítulo, quando abordamos a vocação inata da inteligência para o erro.²⁷⁷ Seria necessário, para ele, ter em mente que o tempo anotado nos sistemas físicos é, antes de tudo, um tempo abstrato, é um número.

Mas isso não implicaria a afirmação de que o mundo físico de fato não dura, apenas adota-se tal perspectiva quando se pretende torna-lo calculável. Assim sendo, ao calcular matematicamente o estado futuro de um corpo bruto em um sistema qualquer, neste ínterim, um cientista poderia aleatoriamente fazer o mundo físico sumir e reaparecer instantaneamente, pois o que está em jogo é justamente o estado futuro visado, fixado em um ponto específico, não o intervalo vivido entre o momento presente e o porvir. "Enfim, o mundo sobre o qual o matemático opera é um mundo que morre e renasce a cada instante, exatamente aquele no qual Descartes pensava quando falava de criação continuada" (EC, p. 24, grifos do autor). Neste sentido, o mundo cartesiano é pensado por Bergson como um mundo sem duração, aquele que concretiza a ideia da Mathesis Universalis.

Em Descartes, o mecanicismo é de fato válido para todas as explicações materiais, sejam elas relativas ao mundo orgânico, sejam ao mundo inorgânico. Assim, a noção de tempo, ou duração, cartesiana está diretamente relacionada à ação de Deus no mundo. Na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, em uma passagem que trata justamente da demonstração da existência de Deus a partir da conservação de nossa própria duração, Descartes afirma:

Não creio que se possa duvidar da verdade desta demonstração desde que se atenda à natureza do tempo ou à duração de nossa vida, cujas partes não dependem umas das outras nem nunca existem como um todo; por existirmos agora, não se deve concluir necessariamente que ainda existamos um momento depois, a não ser que alguma causa, a mesma que nos produziu, continue a produzir-nos, isto é a conservar-nos.²⁷⁹

A frase concretiza, assim, o modelo de tempo que Bergson se põe fervorosamente a negar em sua obra, o tempo fragmentado, portanto, sem duração. Mas inseridos na perspectiva deste tempo sem duração não nos restaria meios de representar a "verdadeira evolução". O conhecimento efetivo de um ser vivo passaria necessariamente pelo conhecimento desse intervalo que escapa aos sistemas artificiais. Pensando assim, o filósofo defenderá a estreita

²⁷⁷ Cf. p. 34-46 desta tese.

²⁷⁸ Nesta perspectiva, a ciência do mundo físico lidaria apenas com o tempo presente, como afirmou Bergson na seguinte passagem: "E, de fato, os sistemas sobre os quais a ciência opera estão em um presente instantâneo que se renova incessantemente, nunca na duração real, concreta, na qual o passado se consubstancia com o presente" (EC, p. 23).

DESCARTES, R. Princípios da Filosofia. Primeira parte, § 21.

relação dessa duração do vivo com a consciência, de modo que indaga: "Será que podemos ir mais longe e dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, com ela, criação incessante?" (EC, p. 24).

Não é difícil supor, com base nas argumentações precedentes, a resposta a tal questionamento: a esfera psicológica deverá se prolongar na biológica. Sendo afirmativa, a resposta de Bergson se concentrará em dados da biologia a partir dos quais retomará concepções das doutrinas evolucionistas da época. Referindo-se ao transformismo, 280 que o autor afirma não pretender aprofundar, mas aceitar seus pressupostos básicos, Bergson dirá que sua ideia "[...] já se encontra em germe na classificação natural dos seres organizados" (EC, p. 25). No início do século XX, as teses do transformismo eram amplamente discutidas e, em muitos contextos, confirmadas por experimentos, de modo que, embora permanecendo uma hipótese, se apresentava ao filósofo "[...] cada vez mais como uma expressão pelo menos aproximativa da verdade" (EC, p. 26).

Portanto, o objetivo bergsoniano, ao referir-se aos dados científicos de maneira tão apurada, não consistiria no estabelecimento de uma concorrência entre filosofia e ciência, especificamente as teorias evolucionistas. Conforme destacou F. Worms, o objetivo seria antes demarcar a possibilidade da filosofia aprofundar os dados da ciência, na medida lhe seja dado abarcar a essência da vida. E Bergson, no entanto, tem plena convicção de que esta não seja uma tarefa da ciência, nem ao menos seu objetivo último.²⁸¹ Embora ele afirme não pretender aprofundar a discussão em *A evolução criadora*, é notável como de fato realizou pesquisas aprofundadas nessa área. 282 Deste modo, interpretará as descobertas biológicas mais recentes aproximando-as do fluxo da vida consciente. Assim ele dirá:

> O essencial é a continuidade de progresso que se prolonga indefinidamente, progresso invisível que cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver [...] Ora, quanto mais atentamos para essa continuidade da vida, mais vemos a evolução orgânica aproximar-se daquela de uma consciência, na qual o passado preme contra o presente e dele faz jorrar uma forma nova, incomensurável com seus antecedentes. (EC, p. 29)

Se a premissa básica das doutrinas transformistas consiste na ideia de mudança, ou seja, na

²⁸⁰ "A doutrina segundo a qual as espécies animais não são fixas, mas variam, recebe o nome de transformismo, o qual se aplica indistintamente a todas as teorias biológicas que defendem uma evolução das formas orgânicas" (MORA, F. Dicionario de Filosofía, VERBETE: Transformismo, tradução livre). Podemos citar entre seus principais representantes Lamarck e Darwin.

281 Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 210.

²⁸² Sobre esta temática Bergson cita os estudos de Hugo de Vries (1848-1935), citologista e hibridista holandês, uma das principais referências em A evolução criadora, e August Weismann (1834-1914), biólogo alemão, também uma referência fundamental para Bergson na obra de 1907, autor cujas ideias foram essenciais para o debate em torno da hereditariedade no final do século XIX (Cf. FRANÇOIS, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. L'évolution créatrice, p. 424, nota 2 e p. 403, nota 68, respectivamente).

evolução orgânica de tudo o que é vivo, ela estaria então em comum acordo com a ideia bergsoniana da vida da consciência, isto é, da duração psicológica como um progresso contínuo de criação de novidades.²⁸³ E esse progresso seria irreversível tanto na vida orgânica quanto na vida psicológica.²⁸⁴ No fluxo da duração psicológica tudo é novo, tudo é mudança.

Como seria diferente, indaga Bergson, no fluxo da vida orgânica? "Como supor conhecida por antecipação uma situação que é única em seu gênero, que não se produziu antes e não se reproduzirá nunca mais?" (EC, p. 30). O filósofo adentra assim o tema da previsibilidade, tantas vezes por ele criticado. Trata-se aqui novamente do mecanismo retrógrado da inteligência, ideia segundo a qual toda previsão, seja ela astronômica, física ou química, baseia-se numa projeção futura de uma recomposição do passado. E ao compor o futuro com um lance de olhos retrospectivo, perder-se-ia o elemento original de toda criação. Entretanto, é tarefa da inteligência agir segundo tal mecanismo, ela foi talhada pela natureza de tal maneira que sua função é prever e apontar, com base em situações semelhantemente experimentadas, a melhor saída. Enfim, dirá Bergson, a inteligência sempre "procura o mesmo". A ciência, por sua vez, utilizando-se quase que exclusivamente da inteligência, levaria ao extremo esse mecanismo previdente.

Em contraposição a tal comportamento, o papel da filosofia seria o de inverter essa marcha retrógrada do pensamento, "[...] fazer violência ao espírito, escalar de volta a inclinação natural da inteligência" (EC, p. 32). Pois, sendo uma tendência natural do ser humano, o apego ao previamente dado o impele à aceitação do estático como real e do movente como mera aparência. Neste sentido, a vida seria facilmente resolvida em aspectos físico-químicos e sua evolução enquadrada no mecanismo científico. Concepção aceitável, dirá Bergson: "que a vida seja uma espécie de mecanismo, eu o concedo. Mas tratar-se-ia do

29

²⁸³ Isto nos remete de imediato a uma passagem do ensaio de 1903, *Introdução à metafísica*, a saber: "[...] o desenrolamento de nossa duração se assemelha por certos lados à unidade de um movimento que progride, por outros à multiplicidade de estados que se esparramam, e nenhuma metáfora pode restituir um dos dois aspectos sem sacrificar o outro. Se evoco um espectro de mil matizes, tenho à minha frente uma coisa já feita, ao passo que a duração se faz continuamente. Se penso num elástico que se alonga, numa mola que se comprime ou se distende, esqueço a riqueza de colorido que é característica da duração vivida para não ver mais que o movimento simples pelo qual a consciência passa de um matiz a outro. A vida interior é tudo isso ao mesmo tempo, variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção." (PM, p. 191-192).

²⁸⁴ No que concerne à afirmação enfática da irreversibilidade na série dos vivos, Bergson se apoiará no estudo de James Mark Baldwin (1861-1934), *Development and Evolution*, citado na nota 7 do primeiro capítulo de *A evolução criadora*. De acordo com o dossiê crítico de Arnaud François, Bergson conheceu Baldwin, discípulo de Wundt e filósofo de formação. Baldwin tentou estabelecer a psicologia experimental sobre bases evolucionistas: "La position de Bergson, appuyée sur Baldwin mais, surtout, sur la théorie de la durée, est la suivante : certes, l'organisme vivant est une machine, mais la configuration de cette machine ne pouvait pas être *prévue*, et c'est tout ce qui importe. La différence entre science et philosophie est, ici, celle entre un regard *rétrospectif*, qui prend nécessairement le temps à rebours, et un acte de s'installer dans le temps lui-même, pour en suivre le mouvement imprévisible. Cet acte, Bergson l'appellera 'intuition'" (FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 405, nota 1).

mecanismo das partes artificialmente isoláveis no todo do universo, ou do mecanismo do todo real?" (EC, p. 33-34). Não se trata, então, de negar a identidade entre a matéria bruta e a matéria orgânica, muito ao contrário, trata-se de afirmar sua continuidade. Entretanto, seria antes necessário distinguir a interpretação que se dá a sistemas naturais daquela que se aplica a sistemas artificiais os quais, na visão bergsoniana, não são nada além de "vistas parciais" do todo real indivisível.

Para Bergson, a vida parece extrapolar os resultados que a análise físico-química seria capaz de indicar. O filósofo não nega seu valor analítico, porém, questiona até que ponto tal análise atinge de fato a ação vital. "Na verdade, [dirá ele] a vida é tão pouco feita de elementos físico-químicos quanto uma curva é composta por linhas retas" (EC, p. 34-35). Haveria algo a mais na vida, não obstante seja possível à físico-química cada vez mais imitar o vivo. 286 Todavia, ele mesmo alerta para o fato de que, em sua época, nem mesmo os cientistas concordavam a respeito do valor de tais comparações para a apreensão do que é de fato vital na matéria orgânica. 287 E isto que aqui se denomina por vital estaria muito mais próximo de uma atividade "psicológica" do que física. 288 Neste sentido, vários estudos são citados por Bergson a fim de corroborar sua visão filosófica, os quais citará textualmente em todo o primeiro capítulo d'*A evolução criadora*. À medida que progride na sua apresentação dos dados científicos mais atuais, o filósofo progride também em sua defesa de que a físicoquímica está longe de poder resumir os processos vitais a meras explicações mecanicistas, o que seria, segundo ele, uma forte tendência da fisiologia da época. Concluindo dirá: "Quanto mais a duração marca o ser vivo com seu selo, mais evidentemente o organismo se distingue de um mecanismo puro e simples sobre o qual a duração desliza sem penetrar" (EC, p. 40).

Doravante, a crítica às hipóteses evolucionistas que se aproximam dessa visão mecanicista da vida ficará mais evidente na argumentação bergsoniana. Em tais hipóteses constata-se, como vimos, uma interpretação da vida estranha à temporalidade. O que para

²⁸⁵ "Vistas parciais" não equivaleriam aqui às próprias partes do todo, porque o todo é indivisível. Equivaleriam antes a representações, recortes arbitrários que a inteligência se dá da realidade.

-

²⁸⁶ Bergson cita os estudos de Otto Bütschili (1848-1920), um dos fundadores da mecânica do desenvolvimento, resumindo fielmente, segundo A. François, o processo experimental que reproduz mecanicamente a organização da divisão celular e a circulação protoplásmica (Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 407, nota 1).

²⁸⁷ "Alguns químicos fizeram notar que, mesmo considerando apenas o orgânico, sem ir até o organizado, a ciência só reconstituiu, até aqui, os resíduos da atividade vital" (EC, p. 38).

²⁸⁸ "Até nessas manifestações mais humildes da vida esses observadores percebem a marca de uma atividade psicológica eficaz" (EC, p. 39). Tal atividade psicológica seria a própria duração do vivo. Aqui Bergson se refere a estudos consagrados à explicação físico-química dos movimentos da Ameba, realizados por Émile Maupas, importante zoologista francês contemporâneo seu. Entretanto, Conforme A. François, "le mot 'psychologique' n'est pas prononcé par Maupas, et semble plutôt relever de l'interprétation bergsonienne d'expressions anthropomorphiques dont se sert celui-là" (FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 410, nota 1).

Bergson seria um absurdo, haja vista duração e evolução serem termos praticamente sinônimos. Assim, dirá que "a essência das explicações mecânicas, com efeito, reside em considerar o porvir e o passado como calculáveis em função do presente e pretender assim que *tudo está dado*" (EC, p. 41, grifos do autor). Implícita, e em muitos momentos explícita, a tal perspectiva estaria a ideia de que o tempo pudesse ser apreendido de um só golpe, senão pela inteligência humana por uma sobre-humana, capaz de representar matematicamente todo o progresso da natureza desconsiderando a ação efetiva da duração. ²⁸⁹

Esse mecanicismo radical, como denomina Bergson, ao transformar o tempo em um nada, "[...] implica uma metafísica na qual a totalidade do real é posta em bloco, na eternidade" (EC, p. 43), ou seja, a própria metafísica estática. Porém, o testemunho do eu profundo parece ir de encontro à metafísica estática uma vez que apontaria para uma experiência efetiva do tempo. Deste modo, o bergsonismo recusará por completo esse mecanicismo radical, declarando não ser possível "[...] sacrificar a experiência às exigências de um sistema" (EC, p. 43). E assim como o mecanicismo fora posto em cheque por Bergson, o mesmo será feito do *finalismo radical*, como veremos no tópico a seguir.

III.2.2 Finalismo radical

Segundo dirá Bergson, "a doutrina da finalidade, sob sua forma extrema, tal como a encontramos em Leibniz, por exemplo, implica que as coisas e os seres não façam mais que realizar um progresso já traçado" (EC, p. 43). Aqui, assim como em Descartes, a ordem do todo se associa a Deus. Porém, em Descartes a perspectiva é oposta, ou seja, Deus conserva as coisas no tempo, mas não interfere no seu acontecer. Já em Leibniz é admitida uma teleologia na medida em que o mundo criado cumpre os propósitos de Deus. ²⁹⁰ E embora a perspectiva leibniziana construa uma concepção dinâmica dos corpos, contrariando o mecanicismo cartesiano, parece que tal sistema, aos olhos de Bergson, assim como o mecanicista, reduz o grau de indeterminação da vida a zero. Deste modo, o filósofo dirá que "o finalismo, assim compreendido, não é mais que um mecanicismo às avessas" (EC, p. 43).

28

²⁸⁹ Relatos explícitos de tal perspectiva estão presentes em Pierre Simon Laplace (1749-1827), matemático, astrônomo e físico francês, Emil Du Bois-Reymond (1818-1896), um dos criadores da psicologia experimental alemã, e Thomas Henry Huxley (1825-1895), morfologista, zoologista e paleontólogo inglês, amigo e defensor das ideias evolucionistas de Darwin, todos citados textualmente por Bergson (Cf. EC, p. 41-42) como contraexemplos às suas ideias relativas à evolução (Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 412-414).

²⁹⁰ Cf. LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*, § 6: "Deus nada faz fora de ordem e nem mesmo é possível forjar acontecimentos que não sejam regulados". Cf. também: LEIBNIZ, G. W. *Correspondência com Clarke*, 1716.

Ora, como vimos aqui, duração se entende por imprevisibilidade, movimento progressivo, jamais retrógrado.²⁹¹ Sendo assim, também o finalismo recai sobre o hall das doutrinas contrárias à experiência radical da temporalidade, pois, em tal perspectiva não haveria "[...] nada de imprevisto, nada de invenção nem de criação no universo, o tempo torna-se novamente inútil" (EC, p. 43). Porém, o finalismo teria méritos que o mecanicismo não possui, uma vez que o primeiro seja uma doutrina mais espontânea, o que poderia resguardá-la de uma refutação definitiva.²⁹² E conforme afirmará Bergson, alguns elementos desta doutrina estarão presentes nas próprias teses da obra de 1907.²⁹³ Será necessário, portanto, identifica-los aqui.

Partindo primeiramente das discordâncias, o filósofo rechaça a possibilidade de uma comprovação empírica para a constituição da totalidade do universo como a realização de um plano. Da mesma maneira, a ideia de uma harmonia preestabelecida poderia soar contrária à própria experiência, pois, "a natureza põe os seres vivos em confronto uns com os outros. Apresenta-nos por toda parte a ordem ao lado da desordem, a regressão ao lado do progresso" (EC, p. 44). Entretanto, os "neovitalistas" diriam que dirigindo um olhar mais atento para cada organismo individualmente, talvez essa harmonia pudesse se apresentar com mais evidência. Afinal, "[...] não realiza cada ser vivo um plano imanente à sua substância?" (EC, p. 45). Mas, sendo assim, toda finalidade seria interna, contrariando as teses teleológicas fundamentais do finalismo clássico.

Na visão de Bergson, então, só haverá coerência em se assumir a perspectiva finalista uma vez que toda finalidade fosse entendida como externa.²⁹⁵ Pois, ao se considerar, por exemplo, um organismo complexo como harmonioso em si mesmo não se deveria esquecer que os elementos dos quais é composto podem ser também outros organismos autônomos que

²⁹⁵ Cf. EC, p. 45.

²⁹¹ "Trata-se, com efeito, de *considerar a imprevisibilidade não como um obstáculo ao conhecimento ou à racionalidade, mas como um apelo a um conhecimento ou a uma racionalidade mais altos e mais completos.* Mais ainda, a imprevisibilidade não é o sinal de uma deficiência, de uma falta ou de uma ausência de ser, mas, muito precisamente, da presença de um ser cuja natureza criadora nos é revelada através dessa imprevisibilidade mesma" (WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 218, grifos do autor).
²⁹² Cf. EC. p. 44.

²⁹³ "A tese que iremos expor neste livro, portanto, necessariamente participará em certa medida do finalismo. É por isso que importa indicar com precisão, nele, aquilo que iremos pegar, e aquilo que iremos largar" (EC, p. 44).

²⁹⁴ Entre os "vitalistas" contemporâneos de Bergson, os quais ele destaca elogiosamente n'A evolução criadora, podemos citar Hans Driesch (1867-1941), filósofo e biólogo alemão, formado por Weismenn e Haeckel, e Johannes von Reinke (1848-1931), botânico que propôs sua própria filosofia da natureza negando a teoria da seleção natural, principais representantes do chamado "neovitalismo" do início do século XX. O neovitalismo consiste numa doutrina que defende a insuficiência de explicações meramente mecânicas para os processos vitais (Cf. EC, p. 46, nota de rodapé 19. Cf. FRANÇOIS, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. L'évolution créatrice, p.415-416, nota 1).

lhe são subordinados. Deste modo, volta-se à ideia de uma finalidade externa.²⁹⁶ Bergson alega ser este o "tropeço" das teorias vitalistas de sua época, embora estas assumam posições bem mais coerentes, para ele, que as teses mecanicistas. A posição bergsoniana se esclarece, então, com a impossibilidade de se afirmar uma "finalidade puramente interna" por um lado e a "individualidade absolutamente delimitada da natureza" por outro. 297 Cada indivíduo "reivindicará" para si seu próprio princípio vital. Mas isso só seria possível, dirá Bergson, se cada indivíduo fosse absolutamente independente dos outros. O exemplo a seguir ilustrará esta afirmação:

> Um organismo tal como o de um Vertebrado superior é o mais individuado de todos os organismos; no entanto, se notarmos que não é mais que o desenvolvimento de um óvulo que fazia parte do corpo de sua mãe e de um espermatozoide que pertencia ao corpo de seu pai, que o ovo (isto é, o óvulo fecundado) é um verdadeiro traço-de-união entre os dois progenitores, uma vez que é comum às suas duas substâncias, percebemos que todo organismo individual, seja ele o de um homem, é um simples broto que eclodiu no corpo combinado de seus dois pais. Onde começa, então, onde acaba o princípio vital do indivíduo? (EC, p. 47).

Não seria exagerado afirmar, portanto, que indo além nessa cadeia genealógica se chegaria à origem da vida humana, ao primeiro homem. E, neste sentido, não se poderia mais negar um traço de solidariedade que une todos os organismos vivos. Deste modo, se uma teoria finalista é possível, Bergson não verá como ela se restringiria à individualidade do ser vivo. A vida deverá agora ser pensada como um todo, embora não se deva excluir a individualidade de cada organismo. Chegamos assim ao cerne da questão que se pretende discutir em A evolução criadora, qual seja, estudar a vida tanto em seu conjunto quanto em sua unidade implica a criação de um novo método, portanto, de novos conceitos.²⁹⁸ Assim, a filosofia da duração deverá doravante modificar o finalismo, ou recusá-lo de vez.

III.2.3 A inteligência e as doutrinas transformistas

Ocorre que a constituição de doutrinas tais como o finalismo e o mecanicismo se ampara em conceitos muitas vezes insuficientes, na concepção de Bergson. Mas tal fato se daria em decorrência da maneira como a inteligência se prefigurou ao longo de seu processo evolutivo: "Originariamente, pensamos apenas para agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi fundida. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade" (EC, p. 48). Ou

²⁹⁷ Cf. EC, p. 47.

²⁹⁶ Cf. EC, p. 45-46.

²⁹⁸ Cf. WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 209-219.

seja, é prioritariamente em função da vida prática, não da reflexão filosófica, que o entendimento opera. Daí a noção de que filosofar é fazer violência ao espírito. Todo o processo intelectual parte inicialmente da constatação de regularidades na natureza, de modo que tais regularidades nos permitam realizar "previsões".

Como Hume, Bergson afirma a necessidade, na vida prática, da aplicação da "lei da causalidade". ²⁹⁹ Portanto, "[...] quanto melhor se desenha em nosso espírito a ideia da causalidade eficiente, tanto mais a causalidade eficiente assume a forma de uma causalidade mecânica" (EC, p. 48). Mas esta não passa de uma necessidade autoimposta à inteligência, seja consciente ou inconscientemente. Pois a inteligência cumpre as exigências da ação prática, de maneira que tanto o mecanicismo quanto o finalismo seriam doutrinas formuladas ao modo "geométrico", realizando em si mesmas a satisfação de tendências naturalmente humanas. ³⁰⁰ E a ação humana só se realiza recorrendo ao previamente dado, "só pode moverse em meio a repetições" (EC, p. 50). Entretanto, para Bergson, um fato só poderá se repetir ao nível da abstração, pois, efetivamente tudo seguiria o fluxo ininterrupto da duração.

Contudo, uma tendência à geometrização se apresenta cotidianamente no agir humano, seja na vida prática, seja na investigação científica ou filosófica. O homem não teria como escapar dela porque é natural. Somente em situações muito específicas a consciência se desprenderia de tais disposições intelectuais. Por isto, enfim, não há o que se repreender nas doutrinas transformistas do ponto de vista prático, afinal ambas respondem, cada uma a seu modo, a necessidades naturais da condição humana. Mas, na visão bergsoniana, suas respostas não bastam para a consciência que pretende extrapolar o domínio prático da experiência, progredindo da tendência meramente "geométrica" à "artística". ³⁰¹ E já que mecanicismo e

A identificação da argumentação bergsoniana com a de Hume aqui é inevitável. Na passagem a seguir ficará nítido que a herança humeana ressoa nas ideias de Bergson acerca do estabelecimento da relação de causa e efeito como decorrência do hábito: "Esta última relação [a de causa e efeito], por sua vez, será tão mais matemática quanto mais rigorosa for a necessidade que exprime. É por isso que nos basta seguir a inclinação de nosso espírito para nos tornarmos matemáticos. Mas, por outro lado, essa matemática natural não é mais que o suporte inconsciente de nosso hábito consciente de encadear as mesmas causas aos mesmos efeitos; e esse hábito ele próprio tem por alvo costumeiro guiar ações inspiradas por intenções ou, o que dá no mesmo, dirigir movimentos combinados tendo em vista a execução de um modelo" (EC, p. 48-49). E Hume dirá: "A única conexão ou relação de objetos capaz de nos levar para além das impressões imediatas de nossa memória e sentidos é a de causa e efeito; [...] A ideia de causa e efeito é derivada da *experiência*, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro. E como se supõe que um objeto similar a um deles está imediatamente presente em sua impressão, presumimos, a partir disso, a existência de um objeto similar ao que habitualmente o acompanha" (HUME, D. *Tratado da natureza*

humana. Livro 1, parte 3, seção 6, p. 118-119).

300 "Quer imaginemos a natureza como uma imensa máquina regida por leis matemáticas, quer nela vejamos a realização de um plano, em ambos os casos não fazemos mais que seguir até o fim duas tendências do espírito que são complementares uma da outra e que tem sua origem nas mesmas necessidades vitais" (EC, p. 49).

que são complementares uma da outra e que tem sua origem nas mesmas necessidades vitais" (EC, p. 49).

301 Seria possível identificar no homem duas tendências opostas, as quais guiam a faculdade prática por um lado e a capacidade criativa por outro. Tais seriam o ímpeto "geométrico" em oposição ao "artístico". Assim dirá Bergson: "Na medida em que somos geômetras, portanto, recusamos o imprevisível. Poderíamos aceitá-lo,

finalismo, enquanto soluções intelectuais para a constituição do universo, apegam-se ambos sobremaneira aos aspectos repetitivos da experiência, desconsiderando, com isto, a imprevisível criação do novo no vital, Bergson as classificará como semelhantes. "Enfim, a aplicação rigorosa do princípio de finalidade, tanto quanto do princípio de causalidade mecânica, leva à conclusão de que 'tudo está dado'" (EC, p. 50). Ao fazê-lo, ambas as doutrinas excluiriam de sua aplicação a efetividade da duração. Porém, "a duração real é aquela que morde as coisas e deixa a marca de seus dentes" (EC, p. 50), de modo que a exclusão do tempo empreendida pelo transformismo vigente seria de fato abstrata.

A tarefa da inteligência é sempre esta: "soldar o mesmo ao mesmo" (EC, p.50). Com efeito, não deixa brechas para uma experiência profunda da temporalidade, apenas concedendo pensar a existência de um tempo utilmente calculado. Entretanto, como afirma Bergson, "nós não *pensamos* o tempo real. Mas nós o vivemos, porque a vida transborda a inteligência" (EC, p. 50, grifo do autor). Seria preciso ao mecanicismo e ao finalismo se aterem a esta experiência vivida da evolução para que pudessem "[...] recuperar o movimento interior da vida" (EC, p. 51). Isto fazendo a realidade se lhes apresentaria como criação de novidade, ação livre, tal qual a experiência interna da duração poderia já mostrar. 302 Mais uma vez identificam-se agui o movimento da consciência com o movimento da duração universal, ou seja, a interioridade do fluxo da duração parece exteriorizar-se em movimento vital. Eis aqui o finalismo reformulado por Bergson? Poder-se-ia agora afirmar o monismo do tempo? Até então tais questões permanecem suposições que poderão ou não vir a se confirmar nesta investigação.

III.3 Lampejos de intuição: o finalismo revisitado

Tentando livrar-se da presunção segundo a qual a razão humana pode conhecer definitivamente a verdade, bastando para isso aplicar ao novo padrões antigos, a filosofia da duração pretenderá, portanto, "trabalhar sob medida", abdicar das vestes dos conceitos prontos da tradição e tecer novos, agora criados "peça por peça". 303 Retomamos então a argumentação do primeiro capítulo deste trabalho, cuja crítica amparou-se nas observações de Bergson acerca de uma metafísica estática desenvolvida ao longo do pensamento ocidental.

seguramente, na medida em que somos artistas, pois a arte vive de criação e implica uma crença latente na espontaneidade da natureza. Mas a arte desinteressada é um luxo, como a pura especulação. Bem antes de sermos artistas, somos artesãos". (EC, p. 49-50)

³⁰² Cf. EC, p 51-52.

³⁰³ Cf. EC, p. 53.

Como dissemos ali, o bergsonismo pretende instaurar sobre novas bases uma metafísica da experiência, metafísica do movente. E neste sentido, recusar a noção de que um conhecimento absoluto do real esteja interditado. Lembrando obviamente que a expressão "conhecimento absoluto" não poderá equivaler aqui a algo que se realiza fora da experiência temporal, no eterno. 304

Amparada sobre um método que se construiu às expensas de suas próprias necessidades, a ação da inteligência deverá deixar de prevalecer na filosofía da vida proposta por Bergson. Não significa, entretanto, ser possível dela abdicar completamente. ³⁰⁵ Auxiliada pela intuição, "nossa franja de representação confusa" (EC, p. 54), inútil por natureza, a inteligência poderia progredir no estudo da vida. Essa franja de intuição corresponderia aqui ao próprio princípio de evolução da vida, o que mais tarde se denominará *elã vital*. Somente o recurso a esse lampejo de intuição, segundo Bergson, será capaz de "dilatar a forma intelectual de nosso pensamento" (EC, p. 54), superando assim a própria condição humana. Partindo deste método, o filósofo almeja superar também tanto o finalismo quanto o mecanicismo, aproximando-se, como já dissemos, um pouco mais do primeiro. Para tanto, será necessário identificar com mais precisão em que consistiria a possibilidade de inserir a intuição na perspectiva finalista de interpretação do vivo.

Do finalismo, a filosofía da vida recuperará a representação do mundo orgânico como um todo harmonioso. Mas tal aceitação poderia aqui indicar uma contradição, pois a ideia de harmonia é naturalmente contrária à de imprevisibilidade. E, além disso, se a finalidade última da crítica bergsoniana aos moldes metafísicos clássicos é pensar uma nova metafísica, não haveria aqui qualquer indício de superação. Bergson dirá então não buscar a compreensão de uma harmonia perfeita. Esta, dirá o filósofo, "admite muitas discordâncias, porque cada espécie, e até mesmo cada indivíduo, só retém da impulsão global da vida um certo elã e tende a utilizar essa energia em seu próprio interesse; nisso consiste a *adaptação*" (EC, p. 55, grifo do autor). Cada espécie, e cada indivíduo, buscará as melhores condições para sua

3

³⁰⁴ "Platão foi o primeiro a erigir em teoria que conhecer o real consiste em encontrar sua Ideia, isto é, fazê-lo entrar em um quadro preexistente que já estaria à nossa disposição – como se possuíssemos implicitamente a ciência universal. Mas essa crença é natural para a inteligência humana, sempre preocupada em saber sob que antiga rubrica irá catalogar todo e qualquer objeto novo, e em certo sentido se pode dizer que nascemos todos platônicos" (EC, p. 53).

³⁰⁵ "Se, ao evoluir, na direção dos Vertebrados em geral, ao homem e da inteligência em particular, a Vida teve de abandonar durante o percurso muitos elementos incompatíveis com esse modo particular de organização e confiá-los, como mostraremos, a outras linhas de desenvolvimento, é a totalidade desses elementos que teremos de procurar fundir com a inteligência propriamente dita para recuperar a verdadeira natureza da atividade vital" (EC, p. 53-54).

O conceito de *adaptação*, tal como se desenvolveu nas teorias evolucionistas da época, será aprofundado e criticado por Bergson mais adiante, e assim também nesta tese; aqui nesta passagem ele descreve sua própria

Notamos assim a possível associação desse impulso à *ação livre*, ou seja, tal como a intuição de um eu profundo se identifica à experiência da liberdade, ver-se-ia eclodir no movimento evolutivo o mesmo fluxo de criação espontânea dos atos verdadeiramente livres do eu psicológico. Esta interpretação se confirma pelas próprias palavras de Bergson: "A evolução deve portanto comportar a todo instante uma interpretação psicológica que, de nosso ponto de vista, é sua melhor explicação" (EC, p. 56). Bergson entenderá doravante a vida como a evolução de um elã que se desenvolveu em distintas direções, um movimento criativo e contínuo. Desse desenvolvimento dissociaram-se tendências incompatíveis entre si, o que gerou a multiplicidade de organismos que compõem o mundo natural.³⁰⁹

Adentramos assim na introdução da imagem do *elã vital* como um conceito fundamental à argumentação d'*A evolução criadora*. Trata-se de um dos conceitos mais controversos do pensamento bergsoniano, e o qual aparenta nutrir grande proximidade com ideias de outros autores clássicos, além dos teóricos do neovitalismo já citados aqui. De acordo com a interpretação de F. Worms,

[O elã vital] por seu aspecto psicológico evoca o 'querer-viver' de Schopenhauer e a doutrina de Lamarck; por seu aspecto marcial [martial] e dinâmico, ele se presta a todas as utilizações metafóricas, e todos os usos retóricos. Mas a ideia de esforço tomada de empréstimo da filosofia de Maine de Biran, ou mesmo o *conatus* que está no coração da doutrina de Espinosa talvez seja seu correlato mais apropriado. 310

De todo modo, a imagem do elã vital será recorrente na obra de 1907 e ilustrará sempre, em sentido mais genérico, a ideia da vida como um ato único, mas se individualizando pelo processo múltiplo que a fundamenta, a saber, a duração. Pois, "algo do todo, portanto, [dirá Bergson] deve subsistir nas partes [...] deveríamos encontrar até mesmo nos últimos

³⁰⁸ "É em vão que se gostaria de conferir à vida um objetivo, no sentido humano da palavra. Falar de um objetivo é pensar em um modelo preexistente ao qual falta apenas realizar-se. É, portanto, supor, no fundo, que tudo está dado, que o porvir pode ser lido no presente" (EC, p. 56).
³⁰⁹ Cf. EC, p. 58.

concepção do que seja adaptar-se. (Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 418, nota 134).

³⁰⁷ Cf. EC, p. 55.

³¹⁰ Tradução livre de WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*, p. 22-23, verbete Élan Vital.

riachinhos, algo da impulsão recebida na fonte" (EC, p. 59). A imagem do elã, portanto, contribuirá para uma conciliação entre as noções de imprevisibilidade e finalidade que essa filosofia da vida reivindica. Por esta via, pretende-se então vencer o mecanicismo estabelecendo não um princípio inteligente, um desígnio criador para o qual a ordem do todo aspira, mas a participação do todo em uma causa comum.³¹¹

III.3.1 O conceito de adaptação

Passando agora a um estudo mais detalhado do conceito biológico de *adaptação*, muito utilizado pelos teóricos do evolucionismo, esclareceremos a posição peculiar de Bergson acerca do tema. O conceito de adaptação recai como um forte obstáculo às teses finalistas, de modo que se concentra na interferência efetiva do *acaso* no processo evolutivo. Ora, admitindo-se o acaso, automaticamente nega-se a eficácia de um impulso comum, de um elã vital. Poderíamos, contudo, pensar que seria natural ao bergsonismo, uma vez que este contraria o determinismo desde seu nascimento, admitir o conceito de adaptação tal como ele deriva das teses do evolucionismo darwiniano. Porém, na medida em que não se trata apenas de negar o determinismo mecanicista, mas conciliar, como dissemos acima, finalidade e imprevisibilidade, a discussão deverá seguir outros rumos.

Bergson então enfrentará o tema partindo da análise da hipótese de G. H. Theodor Eimer, ³¹³ segundo a qual as condições do meio externo interferem direta e positivamente nas variações dos seres vivos. Já para os biólogos mais próximos às ideias de Darwin, a influência do meio é indireta e mais negativa que positiva, favorecendo espécies ou organismos mais adaptáveis, ou seja, o conhecido processo de seleção natural. Todavia, "[...] em ambos os casos, supõe-se que ela [a adaptação] determine um ajustamento preciso do organismo a suas condições de existência" (EC, p. 60). Bergson partirá do princípio de que ambas as hipóteses são insuficientes para explicar a evolução da vida. Vejamos a exposição de suas razões.

Analisando a primeira hipótese, considerando a infinidade de variações acidentais que podem ocorrer nos organismos, como se explicaria a recorrência de tais variações em organismos cada vez mais complexos? Ao se recorrer à "lei da causalidade", isto é, que causas

³¹² Como destacamos um pouco acima, na nota de rodapé 309, Bergson discordará do sentido atribuído ao conceito de adaptação pelo evolucionismo científico.

³¹¹ Cf. WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 222.

Gustav Heinrich Theodor Eimer (1843–1898), zoologista alemão que popularizou a ortogênese, hipótese segundo a qual o processo evolutivo se dá de maneira inata e linear segundo um princípio interno ou externo de evolução (Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 422, nota 164).

semelhantes derivam efeitos semelhantes, "como supor que causas acidentais, apresentandose em uma ordem acidental, tenham desembocado várias vezes no mesmo resultado, sendo as causas infinitamente numerosas e o efeito infinitamente complicado?" (EC, p. 62). Por outro lado, ao se considerar a hipótese da seleção natural, como se explicaria o desenvolvimento progressivo de organismos complexos se todo o processo de evolução aqui é seletivo e não criativo? Ou seja, se os organismos mais resistentes se adaptam ao meio, moldando-se a uma forma preexistente, eles não evoluem no sentido próprio do termo, eles apenas se adequam. Trata-se, portanto, aqui de uma concepção de "adaptação" bastante passiva, "[...] simples repetição daquilo que se quer que ela construa" (EC, p. 64).

Por detectar, enfim, tais ambiguidades na noção de adaptação, Bergson se permitirá alguns questionamentos. Como explicar, por exemplo, que a estrutura de um órgão tão complexo quanto o olho de um vertebrado, bem como de sua função, ou seja, a visão, sejam comuns a todos os vertebrados?³¹⁴ Como as condições externas, acidentais, explicariam esta comunidade? Ou tal estrutura implicaria uma origem comum, um impulso único?³¹⁵ A analogia entre a estrutura do olho de um molusco, o *pente*, e o de um vertebrado também é explorada por Bergson. Neste caso, o filósofo descreve uma complexidade do órgão no pente muito semelhante à estrutura do olho humano: o olho do molusco "[...] apresenta uma retina, uma córnea, um cristalino de estrutura celular" (EC, p. 68). Em suma, sendo aceito que vertebrados e moluscos pertencem a troncos distintos da evolução, como se explica aqui essa analogia na estrutura ocular?

Consideremos as respostas das hipóteses evolucionistas opostas aqui apresentadas, uma que defende a evolução através de variações acidentais e outra que toma por seu fundamento variações bem direcionadas e influenciadas positivamente por condições externas. A vertente darwinista, ³¹⁶ amparada na interferência direta do acaso, permanecerá aos olhos do filósofo insuficiente. Deste modo, defenderá que "[...] pequenas ou grandes, as variações invocadas, caso sejam acidentais, serão incapazes de dar conta de uma similitude de estrutura como a que assinalávamos" (EC, p 69). ³¹⁷ Em suma, se a tese segundo a qual

_

³¹⁴ Bergson discute essa questão a partir do infusório, um protozoário de agua doce que se cria em infusão, no qual já se identifica a função da visão de maneira rudimentar, até chegar à complexidade do olho humano, cuja visão já seria extremamente mais complexa (Cf. EC, p. 67).

³¹⁵ Cf. EC, p. 67.

Bergson cita estudos, além do próprio Darwin, dos darwinistas de sua época: Hugo de Vries, William Bateson (1861-1926), e William Berryman Scott, entre outros. Todos admirados pelo filósofo.

³¹⁷ De acordo com os estudos de Arnaud François, a apresentação bergsoniana da teoria da seleção natural como negativa, uma vez que no processo de seleção os organismos inadaptados são sumariamente excluídos, está inteiramente em concordância com a interpretação vigente à época. O que se verifica pelas fontes citadas em notas de rodapé n'*A evolução criadora*. Entretanto, n'*A origem das espécies*, Darwin introduz na ideia da seleção natural um "princípio de divergência" de tipos que vai além do mero acaso, o qual Bergson parece

pequenas variações dispostas ao acaso vão se acrescentando para gerar organismos complexos na natureza não se configurou aos olhos de Bergson como uma hipótese plausível, resta verificar a posição que considera a influência decisiva de fatores externos para a evolução e recusa, por sua vez, essa hipótese da seleção natural.

Na defesa de Eimer, o efeito de similitude entre organismos de espécies distintas, como o exemplo dado aqui entre o olho de um vertebrado e o olho de um molusco, se explicaria apenas por uma identidade da causa. "O olho cada vez mais complexo seria algo como um selo cada vez mais profundo impresso pela luz em uma matéria que, sendo organizada, possui uma aptidão sui generis a recebê-la" (EC, p. 76). 318 Bergson não atribui plausibilidade a tal afirmação, uma vez que seja forçoso comparar a estrutura complexa de um organismo a um "selo", atribuindo assim à matéria orgânica uma capacidade de autoformatarse mecanicamente para "[...] tirar proveito da excitação simples da qual sofre a influência" (EC, p. 78).

Todavia, Bergson é bastante receptivo às ideias de Eimer, citando exemplos, segundo ele, convincentes de que causas externas poderiam coerentemente engendrar mutações internas nos organismos, contrariando a teoria da seleção natural de Darwin. Assim, o filósofo dirá: "Sua tese repousa sobre observações do mais alto interesse, cujo ponto de partida foi o estudo do caminho trilhado pela variação da coloração da pele de alguns lagartos" (EC, p. 79). Contudo, há que se notar aqui o sentido específico empregado por tal teoria ao termo "causa". Aqui causalidade designaria "desencadeamento", admitindo, neste caso, que fatores inorgânicos, tais como a influência da luz, sejam capazes de engendrar a criação de órgãos extremamente complexos como o olho, seja de um vertebrado, seja de um molusco. Além disso, Bergson atentará para o fato de que a composição química do olho de um não equivale a do outro. Sendo assim, como se justificaria a similitude, isto é, a identidade estrutural em ambas as espécies? "[...] são realmente processos evolutivos diferentes que, no homem e no Pente, desembocam no desenvolvimento de uma retina" (EC, p. 82).

Com isto, uma vez que as respostas de Darwin por um lado e as de Eimer por outro não foram satisfatórias a Bergson, este passará ao estudo de uma terceira hipótese: o neolamarckismo. Antes de Darwin, Lamarck defendia que as variações vitais dos organismos

desconsiderar: "Un principe de différenciation est ainsi introduit, plus proche de l'inspiration bergsonienne" (Cf. FRANÇOIS, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. L'évolution créatrice, p. 426, nota 171. Cf. DARWIN, C. A origem das espécies, Cap. IV - A seleção natural ou a perseverança do mais capaz). Para um aprofundamento da relação entre os pensamentos de Bergson e Darwin, conferir: MIQUEL, P-A. "Bergson et Darwin". In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org). Bergson: la durée et la nature, p. 119-135.

³¹⁸ A estrutura deste argumento lembra bastante a do "argumento da marca impressa", utilizado por Descartes nas Meditações para "provar" a existência de Deus por seu efeito, qual seja, a ideia inata pela qual se concebe sua perfeição, portanto, sua existência (Cf. DESCARTES, R. Meditações, III, § 39).

vivos estavam subordinadas ao uso ou desuso de seus órgãos e que, além disto, tais variações adquiridas seriam transmitidas hereditariamente a seus descendentes. ³¹⁹ Assim, a variação que originaria novas espécies "nasceria do próprio esforço do ser vivo para adaptar-se às condições em que deve viver" (EC, p. 84). Esforço tal que poderia ser apenas mecânico, mas que também poderia derivar de uma ação consciente, voluntária. ³²⁰ Esta ideia será bem defendida por E. D. Cope, ³²¹ neolamarckista entusiasticamente citado por Bergson em todo o livro de 1907. Com isto, o filósofo concluirá que "o neolamarckismo é, portanto, de todas as formas atuais do evolucionismo, a única que é capaz de admitir um princípio interno e psicológico de desenvolvimento, ainda que não recorra a ele necessariamente" (EC, p. 84). Mas lança um questionamento que já aponta sua pretensão: "resta saber se o termo 'esforço' não deve ser tomado então em um sentido mais profundo, mais psicológico ainda do que qualquer lamarckista o supõe" (EC, p. 84).

Passando em revista o neolamarckismo seria preciso então esclarecer como se produz progressivamente um olho apenas a partir de um esforço. Pois embora pareça ser evidente que um órgão, cada vez mais exercitado, tenda a fortalecer-se, como poderia variar qualitativamente de forma pelo esforço mecânico? Seria então necessário atribuir uma nova significação à palavra esforço, uma mais interna que externa. E, além disto, como ressalta Bergson, [...] se a causa da variação é de ordem psicológica, é difícil chamá-la ainda de esforço, a menos que ampliemos singularmente o sentido da palavra (EC, p. 85). Configurase então assim o início da crítica de Bergson à posição lamarckista, embora se aproxime mais desta que das anteriormente apresentadas.

Contrariando, portanto, a tese de que a hereditariedade poderia se transmitir através de hábitos adquiridos, e com isto a ideia de que tal transmissão engendraria variações orgânicas, Bergson apresentará a hipótese das tendências naturais. Para ele, com efeito, "é raro que na base de um hábito contraído não haja uma aptidão natural" (EC, p. 86), ou seja, uma

-

³¹⁹ Tratam-se aqui das duas "leis" evolucionistas de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), naturalista francês precursor das teorias evolucionistas: (1) A lei do uso ou desuso e (2) a lei da transmissão dos caracteres adquiridos.

Segundo notou F. Worms, a adesão às ideias de Lamarck, e, em certa medida, às de Eimer, seria uma "arma" de Bergson contra a coerência do neodarwinismo. Pois no neolamarckismo o filósofo encontrará uma possibilidade de justificar a evolução a partir de uma causa "psicológica" (Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 224).

Edward Drinker Cope (1840-1897), paleontólogo e embriologista americano, é uma das principais referências de Bergson em *A evolução criadora*, uma vez que Cope questionou enfaticamente a teoria darwiniana da seleção natural (Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 408).

[&]quot;[...] pois nunca o esforço produziu diante de nós a menor complicação de um órgão, e no entanto foi preciso um número enorme dessas complicações, admiravelmente coordenadas entre si, para passar da mancha pigmentária do Infusório para o olho do vertebrado" (EC, p. 85).

tendência inerente ao indivíduo ainda em germe. Tal tendência se transmitiria entre as próprias células germinativas do ser vivo e não adquiridas em função dos hábitos. Como exemplo, seria possível apresentar situações em que a transmissão das tendências se evidencia com nitidez através das mesmas aptidões ou talentos identificados em pais e filhos, ou mesmo na domesticação de determinados animais, haja vista algumas espécies, malgrado inumeráveis tentativas, escapem a toda forma de domesticação. Nestes casos, portanto, "é difícil saber se é o hábito que se transmite ou se não seria antes uma certa tendência natural" (EC, p.87). 325

Desta maneira, Bergson concluirá que hábitos adquiridos por certos indivíduos não afetariam sua descendência de maneira efetiva. Atendo-se aos fatos estudados, o filósofo dirá que a transmissão hereditária é mais uma exceção que uma regra e, até aqui, não teria sido satisfatoriamente respondida a questão sobre como variações divergentes chegariam a produzir órgãos complexos como um olho. Conclui assim que "o neolamarkismo não nos parece mais capaz de resolver o problema do que as outras formas de evolucionismo" (EC, p. 92). De modo que, enquanto teorias científicas, todas essas perspectivas evolucionistas confirmam-se como interpretações parciais da vida, não dando conta, portanto, do que lhe seria essencial, o fluxo criativo que lhe anima. Mas o filósofo é enfático ao destacar que sua intenção não foi a recusa do evolucionismo tal qual ele tem se prefigurado, foi antes mostrar que onde ele atinge seus limites, a verdadeira filosofia evolucionista poderia prosperar. 327

Sendo assim, Bergson se dará ao trabalho de sintetizar os aspectos positivos trazidos por tais teorias ao novo evolucionismo que pretende anunciar. Segundo ele, o neodarwinismo acerta ao indicar como fonte ou causa das variações, diferenças em germe inerentes ao indivíduo, de forma que a tendência a modificar-se não seja mais compreendida como acidental. Concordará com Eimer, por sua vez, na ideia de que "um órgão tal como o olho, por exemplo, ter-se-ia constituído justamente por uma variação contínua em uma direção

^{3′}

³²³ "Assim, nada prova que a Toupeira se tenha tornado cega por ter contraído o hábito de viver sob a terra: talvez tenha sido porque os olhos da Toupeira estivessem em vias de se atrofiar que esta teve que se condenar à vida subterrânea" (EC, p. 87).

³²⁴ Cf. EC, p. 87.

³²⁵ Detalhes muito específicos colhidos de vastos estudos sobre a hereditariedade são apontados por Bergson nas páginas 87-89 d'*A evolução criadora*, os quais não teremos meios de aprofundar aqui, ainda que o filósofo nos dê justificativa suficiente para tal quando diz: "Em nenhum outro lugar se faz sentir melhor a impossibilidade, para os filósofos, de se aterem nos dias de hoje a vagas generalidades, a obrigação, para eles, de seguirem os cientistas no detalhe das experiências e de discutir com eles seus resultados" (EC, p. 85). Contudo, não descartamos a possibilidade de maiores aprofundamentos em estudos futuros.

³²⁶ Bergson se apoia aqui nos estudos de Alfred Giard (1846-1908), professor da Sorbonne e membro da Academia de ciências, uma das principais autoridades da época em embriologia (Cf. FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 440).

[&]quot;Mas a realidade, da qual cada uma dessas teorias toma uma vista parcial, deve excedê-las todas. E essa realidade é o objeto próprio da filosofia, a qual não está adstrita à precisão da ciência, uma vez que não visa nenhuma aplicação" (EC, p. 93).

definida" (EC, p. 94). Entretanto, causas físico-químicas não seriam suficientes para explicar a origem da mutação. No que concerne ao neolamarckismo, é a hipótese da causa psicológica que agrada a Bergson, mas a noção de esforço individual lhe soou frágil. Seria necessário pensar essa causa psicológica como um esforço mais profundo, tal qual um impulso "[...] comum à maior parte dos representantes de uma mesma espécie, inerente aos germes que estes carregam antes que à sua substância apenas e, por isso mesmo, certo de ser transmitido a seus descendentes" (EC, p. 95), ou seja, o *elã vital*.

III.3.2 O Elã vital: causa da evolução

A ideia de um "elã original da vida" é retomada após discutidas as teorias evolucionistas vigentes e detectadas suas supostas fragilidades. Cabe agora ao filósofo mostrar, segundo sua própria perspectiva evolucionista, o que a filosofia poderia acrescentar à investigação científica quando esta atinge seu limite. Considerando, pois, que a ciência não possa se impedir de investigar a organização da vida como a de um objeto fabricado, seria doravante necessário vê-la como uma tendência agindo sobre a matéria inerte, desenvolvendo nesta direções divergentes de evolução.

Retomando a consideração do exemplo do olho e da visão, Bergson destaca a complexidade do órgão para evidenciar a sua própria explicação do problema. Como explicar uma estrutura tão complexa, cujas partes, a saber, córnea, retina, cristalino etc., são também em si mesmas complexas? "Essa máquina que é o olho, portanto, é composta por uma infinidade de máquinas, todas de uma complexidade extrema. No entanto, a visão é um fato simples. Assim que o olho se abre, a visão opera-se." (EC, p. 96). Talvez seja de estranhar o vocabulário mecanicista aqui utilizado, todavia será partindo de tal perspectiva que a explicação se tornará compreensível. Constata-se, enfim: se o órgão é complexo, composto de partes mais complexas ainda como um aparelho mecânico, seu funcionamento, no entanto, é simples. E este paradoxo é aparentemente inexplicável. Porém, a natureza, segundo Bergson, age assim simplesmente. E nem o mecanicismo nem o finalismo compreenderiam sua simplicidade, pois, lhes é natural fragmentar e não unir.

2

³²⁸ É neste sentido, com efeito, que a observação de Worms a este respeito tem valor: "a teoria bergsoniana está tão longe de querer rivalizar com a ciência, que ela não tem sentido, em realidade, senão estendendo-se explicitamente a uma crítica do conhecimento e a uma metafísica, únicas capazes de completar uma incursão sobre o terreno biológico, o qual ocupa um lugar de articulação em nosso saber" (Cf. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 225).

³²⁹ Cf. LEFEUVRE, M. La réhabilitation du temps: Bergson et les sciences d'aujourd'hui, p. 53.

Essa noção de unidade atribuída por Bergson à natureza seria apreendida apenas pela intuição do elã original. Aqui também a referência ao ensaio de 1903, *Introdução à metafísica*, pode ser cogitada, visto que em tal ensaio tratou-se da intuição como um ato simples do espírito que consistiria basicamente na apreensão de um absoluto; este absoluto aqui só pode ser o próprio fluxo contínuo da duração, o elã vital. "Visto de dentro, portanto, um absoluto é algo simples; mas, considerado de fora, isto é, relativamente a outra coisa, torna-se, com relação a esses signos que o exprimem, a moeda de ouro que nunca terminamos de trocar em miúdos" (PM, 187). Sendo assim, tal qual a troca da moeda em miúdos, a vida seria interpretada pelas doutrinas evolucionistas por meio de uma fragmentação de suas partes que, no final, não implicam sua unidade constitutiva fundamental. Uma passagem d'*A evolução criadora* expressa indefectivelmente o que tentamos aqui esclarecer:

A simplicidade pertence então ao próprio objeto, e a complicação infinita pertence às vistas que tomamos do objeto ao girar à sua volta, aos símbolos justapostos pelos quais nossos sentidos ou nossa inteligência no-lo representam, mais geralmente a elementos de ordem diferente com os quais procuramos imitá-lo artificialmente, mas com os quais também permanece incomensurável, uma vez que é de outra natureza que eles. (EC, p. 98)

Essa unidade absoluta somente se apreenderia por uma experiência também indivisível, uma intuição metafísica. E embora se possa legitimamente fragmentar o real, como faria o efeito de mosaico que um pintor imprime à sua tela, o processo real, a ação temporal na qual o mosaico se construiu não seria ela mesma decomposta.

Assim, o olho com sua maravilhosa complexidade de estrutura, poderia não ser mais que o ato simples da visão enquanto este se divide para nós em um mosaico de células, cuja ordem nos parece maravilhosa uma vez que nós nos representamos o todo como resultado de uma junção. (EC, p. 99)

Deste modo, se uma experiência interna se apreende imediatamente como um ato simples, ela também poderia ser interpretada externamente como complexa. Tal afirmação nos levaria mais uma vez à *Introdução à metafísica*, quando Bergson distingue os métodos de apreensão do objeto em analítico e intuitivo. O primeiro fragmentando, dando voltas no objeto, o segundo simpatizando, coincidindo com o próprio objeto por uma experiência simples e absoluta de intuição. Assim ocorre com a apreensão de um movimento, dirá o filósofo, por exemplo: "Se ergo a mão de A para B, esse movimento aparece-me ao mesmo tempo sob dois aspectos. Sentido por dentro, é um ato simples, indivisível. Percebido de fora é o percurso de uma certa curva AB" (EC, p. 99). O movimento poderia assim ser descrito matematicamente no espaço a partir da distinção das posições sucessivas que a mão

_

³³⁰ Cf. PM, p. 184.

percorreu, mas não o ato indivisível pelo qual tais posições foram percorridas, ele é o próprio movimento.

Esse trabalho de decomposição apenas uma inteligência realizaria, já a apreensão do ato simples não carece, conforme a perspectiva bergsoniana, de inteligência, "não é inteligente, no sentido humano dessa palavra, e não é uma junção, pois não é feito de elementos" (EC, p. 100). Com isto, mesmo que as teorias evolucionistas, inteligentemente direcionadas à decomposição do movimento evolutivo da vida, sejam explicações racionalmente plausíveis, segundo Bergson, elas rondam a vida de fora, pela superfície. E assim, já que "a natureza não teve mais dificuldade em fazer um olho do que eu tenho para levantar minha mão" (EC, p. 100), haveria que se distinguir fabricação, atividade mecânica por excelência, de organização, o que se observaria no "trabalho" da natureza. 331

O trabalho da ciência, sendo fabricador, não é mesmo o de "revelar o fundo das coisas", seria antes o de pôr o homem em condições de agir sobre elas. Portanto, a biologia só poderia investigar a evolução da vida a partir da compreensão dos organismos vivos como máquinas, ou peças de máquinas mais complexas ainda. Mas o todo da máquina seria, na perspectiva filosófica aqui tratada, a representação do "todo do trabalho organizador". O que parece animar o discurso bergsoniano, então, é a intuição de que uma analogia entre o processo de decomposição das partes de um órgão complexo, como um olho, com a decomposição das peças de uma máquina engenhosamente construída não seria razoável, pois haveria uma grande distância entre a autoprodução animal e a construção de uma máquina artificial. 333

Assim sendo, tanto a perspectiva mecanicista quanto a finalista incorreriam no erro de pensar que a criação do vivo se resolveria por meio de uma suprainteligência que, juntando as peças, seria capaz de fabricar estruturas complexas de organismos vivos. O organismo vivo, ao contrário da máquina, age "contornando obstáculos", dirá Bergson. Ou seja, é sempre em função de uma eficácia individual que o vivo deverá evoluir, buscando os meios mais adequados a sua conservação. Portanto, embora um impulso criador comum perpasse tudo o que vive, este impulso se diferencia em direções divergentes da evolução, podendo intensificar-se mais em alguns organismos que em outros, de modo que em uns gerará apenas

³³¹ "O trabalho de fabricação será tanto mais eficaz quanto maior for a quantidade de matéria de que dispõe. Procede por concentração e compressão. Pelo contrário, o ato de organização tem algo de explosivo: é-lhe preciso, no ponto de partida, um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras só entrassem no espaço a contragosto" (EC, p. 101)

³³² Cf. EC, p. 101.
³³³ "[...] dans l'autoconstruction du vivant, les tissus et les organes sont produits au cours de la chaîne de montage de l'organisme complet" (LEFEUVRE, M. *La réhabilitation du temps: Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, p. 65-66).

uma mancha pigmentária, em outros, por sua vez, um olho perfeitamente formado. 334

Respondendo agora, a seu modo, a questão acerca de como organismos tão distintos quanto um vertebrado e um molusco poderiam desenvolver estruturas oculares muito similares, Bergson dirá:

[...] duas espécies animais podem estar tão fortemente distanciadas entre si quanto se quiser: se de um lado e do outro, a marcha para a visão tiver ido igualmente longe, dos dois lados haverá o mesmo órgão visual, pois a forma do órgão só faz exprimir a medida em que se obteve o exercício da função. (EC, p. 105)

Estaria Bergson caindo na perspectiva finalista radical por ele mesmo criticada anteriormente? O filósofo se adianta ao dizer que não. A dita "marcha para a visão" não perseguiria consciente ou inconscientemente uma finalidade qualquer. Tratar-se-ia antes do fluxo natural do elã de vida que lhe impulsiona, como uma tendência que dará origem a uma variedade maravilhosa e indeterminada de formas.

III.4 O processo evolutivo: as tendências do elã

Bergson dá início às argumentações do segundo capítulo d'*A evolução criadora* com uma metáfora, a nosso ver, bastante inspirada. Ao se propor agora a estudar as divergentes direções que o elã vital percorreu em seu movimento evolutivo, o filósofo dirá:

O movimento evolutivo seria coisa simples, seria coisa rápida determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável a de uma bala maciça lançada por um canhão. Mas lidamos aqui com um obus que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécies de obuses, explodiram por sua vez em fragmentos destinados a novamente explodirem e assim por diante, durante muito tempo. Só percebemos aquilo que está mais perto de nós, os movimentos espalhados dos fragmentos pulverizados. É partindo deles que precisamos subir de volta, degrau por degrau, até o movimento original (EC, p. 107).

Muitas interpretações e associações nos parecem possíveis a partir do texto acima. A primeira delas seria a imagem da explosão remetendo-se imediatamente à teoria cosmológica do Big Bang.³³⁵ Estamos obviamente cientes de que tal teoria não diz respeito à origem e evolução da

³³⁴ Cf. EC, p. 104.

[&]quot;Há cerca de 15 bilhões de anos, todas [as galáxias] estariam empilhadas umas sobre as outras e a densidade teria sido enorme. Esse estado foi denominado 'átomo primordial' pelo padre católico Georges Lemaître, o primeiro a investigar a origem do universo que agora chamamos de big bang" (HAWKING, S. *O universo numa casca de noz*, p. 34.) Em 1968, S. Hawking e R. Penrose provaram a validade da teoria de Lemaître segundo a qual o tempo teve um início (esta informação é do próprio físico, citada na página 54 do seu referido livro). Em nosso próximo capítulo, teremos a oportunidade de mostrar como as ideias cosmológicas de Bergson se aproximam das de Lemaître (Conferir também: CAPEK, M. *Bergson and modern physics*, p. 378).

vida, mas antes às origens do universo físico. Entretanto, "a grande explosão" está diretamente relacionada ao que se entende por "tempo zero", ou seja, o Big Bang teria gerado o início do tempo físico. Mas como em Bergson o tempo físico é representado artificialmente, o dito tempo do universo material, pensado aqui a partir de Matéria e memória como contendo um grau mínimo de duração, equivaleria no limite à duração em sentido absoluto. Desta maneira, também coincidiria, assim pensamos, com o próprio elã vital, impulsionador da vida, aqui representado pela imagem da explosão. Além disso, a analogia com a grande explosão nos parece pertinente na medida em que também aqui se fala em movimento original, ou seja, o começo da vida.

O mais intrigante, porém, pode ser o fato de Bergson utilizar uma metáfora deveras materialista, qual seja, a da fragmentação de uma bala de canhão, para representar o fluxo da vida. Mas não deixa de ser possível entender sua escolha quando se associa a ideia da explosão à resistência que a matéria bruta imporia ao impulso vital em seu progresso. Ou seja, se a fragmentação do obus se explica por duas causas, a saber, de um lado a força explosiva da pólvora e de outro a resistência imposta pelo metal, a diferenciação do vivo em direções variadas da mesma forma se explicaria por duas causas: "a resistência que a vida experimenta por parte da matéria bruta e a força explosiva – derivada de um equilíbrio instável de tendências – que a vida carrega em si" (EC, p. 107).

Todavia, deixando de lado por ora especulações em torno da duração do mundo físico³³⁶ e retornando ao ponto central da discussão, a duração vital, como afirmara o filósofo no final do primeiro capítulo de seu livro, o organismo vivo evolui contornando obstáculos. Qual seria seu principal obstáculo senão a resistência da matéria? O argumento bergsoniano será, portanto, o de que o impulso de vida se insinua à matéria sutilmente, tanto que "dos fenômenos observados nas formas mais elementares da vida, não se pode ainda dizer se são físicos ou químicos ou se já são vitais" (EC, p. 108). Como que por meio de um "ímpeto interior", a matéria bruta daria lugar às primeiras formas de vida, as quais, diferenciando-se, atingiriam formas de vida superiores. Entretanto, a expansão da vida, segundo Bergson, encontra seu limite rapidamente e "depois de um certo ponto, duplica-se de preferência a crescer" (EC, p. 108). Esta tendência seria então outro obstáculo ao impulso de vida que, somente após séculos de esforço, teria conseguido de fato imprimir à matéria orgânica uma evolução.337

Recorrendo mais uma vez à analogia entre a vida psicológica e a vida orgânica,

 $^{^{336}}$ Trataremos deste tema mais adiante nesta tese. 337 Cf. EC, p. 108.

Bergson argumentará que a tendência vital à diferenciação, isto é, a assumir diferentes direções, nos segue também na evolução de nosso próprio caráter. O que se poderia observar perscrutando a história passada individual de cada um. A infância compreenderia o momento de maior indecisão do ser humano, no qual as divergências ficariam mais explícitas. 338 As diversas personalidades que na criança poderiam conviver, aos poucos vão se tornando incompatíveis, obrigando o indivíduo a "escolher" apenas uma. 339 Mas a analogia com a natureza cessa aí. A natureza, ao invés de escolher apenas uma tendência entre muitas, as conserva todas em direções divergentes de evolução. 340 Contudo, entre tantos caminhos e bifurcações, apenas duas ou três grandes tendências de evolução se concretizaram. E mais especificamente ainda, somente "[...] aquela que sobe pelos Vertebrados até o homem, foi larga o suficiente para deixar passar livremente o grande sopro da vida" (EC, p. 110).

Esse dito "sopro da vida" deverá de agora em diante ser estudado em suas linhas de evolução, considerando insuficiente a significação atribuída ao conceito de adaptação pelo mecanicismo. Como vimos, Bergson não negou que a adaptação do vivo ao meio seja uma condição necessária à sua evolução, embora não a considere sua causa primordial, a qual excluiria a hipótese do elã vital. Para ele, "a verdade é que a adaptação explica as sinuosidades do movimento evolutivo, mas não as direções gerais do movimento, muito menos o próprio movimento" (EC, p. 111-112). 341 Mas também seria insuficiente a ideia da realização de um plano da natureza, defesa do finalismo. Porém, assim como o filósofo não negou a importância da adaptação, tampouco negou por completo o finalismo, se bem observamos sua explícita defesa de um finalismo peculiar. Ocorre que um plano, segundo ele, sempre "é dado por antecipação", ideia praticamente abominável nesta filosofia que preza pela defesa de uma evolução criadora, espontânea. Além disso, com a ideia da realização de um plano, o finalismo seria levado a um equívoco mais grave, qual seja, a assunção de uma harmonia preestabelecida por um arquiteto superinteligente. 342 No lugar deste finalismo radical, Bergson propôs uma espécie de finalismo reverso, no qual "[...] a harmonia não está

^{338 &}quot;Essa indecisão cheia de promessa é mesmo um dos maiores charmes da infância" (EC, p. 109).

^{339 &}quot;Na verdade, escolhemos incessantemente e incessantemente também abandonamos muitas coisas. A estrada que percorremos no tempo é juncada pelos destroços de tudo o que começávamos a ser, de tudo o que poderíamos ter nos tornado" (EC, p. 109). 340 Cf. EC, p. 109.

³⁴¹ Quanto a isto Bergson formula uma metáfora interessante: "A estrada que leva à cidade por força tem que subir pelas recostas e descer pelas vertentes, adapta-se aos acidentes do terreno; mas os acidentes de terreno não são causa da estrada nem tampouco lhe imprimem a direção. Fornece-lhe a cada instante o indispensável, o próprio solo sobre o qual se assenta; mas, se consideramos o todo da estrada e não mais cada uma de suas partes, os acidentes de terreno já não aparecem senão como contratempos ou causas de atraso, pois a estrada visava apenas a cidade e teria preferido ser uma linha reta" (EC, p. 112). ³⁴² Cf. EC, p. 113.

na frente, mas atrás. A unidade vem de uma *vis a tergo*: não é posta no final como uma atração, é dada no começo como uma impulsão" (EC, p. 113).

O elă vital, portanto, implicaria uma comunidade de impulsão que, embora gere uma complementariedade entre as diversas tendências originadas, não exclui, ao contrário, suscita o antagonismo entre elas. Desta maneira, uma "[...] desarmonia entre as espécies irá se acentuando" (EC, p. 113). E sendo de fato "desarmoniosa", a evolução não se efetivará apenas como um movimento uniforme, ela variará de acordo com cada espécie em particular. Assim sendo, um desvio ou recuo no fluxo do movente é sempre possível, dirá Bergson. Estas considerações se completam pelas seguintes palavras: "Cumpre reconhecer que nem tudo é coerente na natureza [...] as portas do porvir permanecem abertas de par em par" (EC, p. 114). Em suma, o movimento criativo da natureza progride impulsionado inicialmente pelo elã vital, mas não segue uma linha reta, um plano predestinado. O que concederá unidade ao mundo orgânico, na visão de Bergson, é então o próprio movimento. Doravante, será necessário ao estudo da vida discernir as principais linhas de evolução nas quais o elã se deteve, questionando o lugar específico do homem no conjunto do mundo organizado.

III.4.1 Vida animal e vida vegetal

Distinguir a vida vegetal da vida animal, ao contrário do que se poderia imaginar, não seria tão simples. Pois, segundo afirma Bergson, não há característica precisa que demonstre essa distinção. Ho que poderia muito bem registrar uma marca de continuidade do elã vital entre as espécies. Mas, além disto, tal fato também faria notar uma característica específica das ciências do vivo, a saber: a concepção de uma interpenetração nos reinos da vida. Coisa que seria inadmissível às ciências do mundo estático, as quais primariam pela fragmentação precisa de seus objetos de estudo. Assim, em cada manifestação da vida, seria possível encontrar traços de outras, em menor ou maior proporção. Não obstante esta impossibilidade de uma distinção precisamente científica entre o vegetal e o vivo, a partir da noção de *tendência* chegar-se-ia mais facilmente às características peculiares de cada espécie.

Um primeiro elemento distintivo a se notar seria o modo de alimentação. Basicamente, o vegetal obtém diretamente do ar, da água e da terra o que é necessário à sua sobrevivência.

³⁴⁴ "Não há nenhuma propriedade da vida vegetal que não tenha sido reencontrada, em nenhum grau, em certos animais, nenhum traço característico do animal que não se tenha observado em certas espécies, ou em determinados momentos, no mundo vegetal" (EC, p. 115).

2

³⁴³ Cf. EC, p. 113.

³⁴⁵ Cf. EC, p. 116.

O animal, por sua vez, utiliza-se dos mesmos elementos antes fixados nos organismos pelas plantas ou por outros animais. Assim, "[...] em última instância, é o vegetal que alimenta o animal" (EC, p. 116). Certamente, muitas exceções poderão aqui ser recuperadas, como o caso citado por Bergson dos cogumelos ou mesmo plantas insetívoras que, embora sejam vegetais, alimentam-se como animais, pois retiram das substâncias orgânicas (fermentos, saprófitos, parasitas e insetos) o seu sustento. Desta forma, ficaria interditada aqui uma distinção tão estática como a formulada acima entre o vegetal e o animal. E se dissermos "[...] que os vegetais se distinguem dos animais pelo poder de criar matéria orgânica às expensas de elementos minerais que extraem diretamente da atmosfera, da terra e da água" (EC, p. 118), esta distinção ainda não diz tudo. Porém, a partir dela seríamos conduzidos a um ponto crucial: o animal parece ser necessariamente móvel, ao passo que o vegetal é, geralmente, fixo.

Como já ressaltamos, os conceitos bergsonianos são pensados de maneira dinâmica, os chamados "conceitos fluidos". Assim sendo, toda argumentação no terreno da vida encontrará sua exceção, ou seja, seu contraponto. Por tal motivo, ainda que a vida animal possa ser justamente caracterizada por seu movimento no espaço, casos de espécies parasitárias nos quais o fenômeno da fixidez é constatado contrariam a regra. Da mesma forma, embora os vegetais não tenham necessidade de qualquer movimento para suprir suas carências alimentares, casos de movimento em plantas trepadeiras, por exemplo, também são observados. 347 Com isto, seria preciso considerar a evolução da vida com os seus acidentes e lembrar a todo momento a afirmação de que "nem tudo é coerente na natureza". No entanto, poder-se-ia considerar também, salvo as exceções, que uma tendência à imobilidade é constatada no vegetal ao passo que uma à mobilidade se apresenta no animal. "Mas [dirá Bergson] fixidez e mobilidade, por sua vez, não são mais que os signos superficiais de tendências ainda mais profundas" (EC, p. 120). Tais seriam no animal a consciência e no vegetal a inconsciência. Vejamos como isto se explica.

Para Bergson, "entre a mobilidade e a consciência há uma relação evidente" (EC, p. 120), algo que em organismos mais complexos vem sempre acompanhado pelo desenvolvimento de dispositivos cerebrais. A complexidade dos movimentos parece ser proporcional ao desenvolvimento do sistema nervoso e este, por sua vez, à consciência. No entanto, se aqui são retomadas as difíceis concepções acerca do paralelismo psicofisiológico,

³⁴⁶ Cf. EC, p. 117.

Quanto a tais casos, Bergson cita Darwin, que segundo ele escreveu "um belo livro sobre o movimento das plantas trepadeiras" (EC, p. 118). O livro será citado por ele novamente na página 184: DARWIN, C. *Les plantes grimpantes*, trad. Gordon, Paris, 1890.

amplamente discutidas em *Matéria e memória* e aqui em nosso segundo capítulo, é para afirmar que "nem essa mobilidade, nem essa escolha, nem, por conseguinte, essa consciência tem por condição necessária a presença de um sistema nervoso" (EC, p. 120). O argumento bergsoniano diz que a existência do cérebro não implica a existência da consciência da mesma forma que a capacidade de se alimentar não implicaria necessariamente a existência de um estômago.³⁴⁸ O sistema nervoso não seria, portanto, a causa direta da consciência, mas intensificaria sua atividade.³⁴⁹

Assim, a presença da consciência se evidenciaria mais facilmente conforme o organismo se movesse com maior liberdade. De modo que ela seria tanto causa quanto efeito do movimento. Causa na medida em que dirige a locomoção, e efeito porque, sem a concretização da atividade motora, a atividade consciente também se torna exígua. Isto se verifica na estrutura de alguns crustáceos cuja característica parasitária acompanha a ausência de sistema nervoso. Seguindo este exemplo, poder-se-ia então dizer de uma planta, desprovida de um sistema nervoso, mas apresentando movimento, que esta possui mais consciência que um parasita. Mas como um organismo que tende à imobilidade poderia desenvolver-se conscientemente?

Diz-se que a planta é inconsciente em função de sua estrutura celular que inibe a sensibilidade. Contudo, novamente a advertência bergsoniana se faz pertinente: "inconsciência e consciência não são duas etiquetas que pudéssemos colocar maquinalmente, uma sobre toda célula vegetal, a outra sobre todos os animais" (EC, p. 122). Mais um elemento importante de *Matéria e memória* é assim retomado, a noção de inconsciência, aqui tratada na interpretação da matéria orgânica e lá na interpretação da matéria bruta. Nesta perspectiva, embora não se possa identificar em todos os animais uma disposição conscientemente ativa e também não seja possível ver em todos os vegetais, sem exceção, um estado completo de inconsciência, já é possível a Bergson afirmar que a sensibilidade evoluída nos animais indicaria uma consciência desperta, ao passo que a insensibilidade nos vegetais implicaria uma consciência adormecida.³⁵¹ Com efeito, após tais considerações, parece claro ao filósofo que tanto o animal quanto o vegetal derivam de um tronco comum. E embora consciência e inconsciência sejam aqui apresentadas como tendências divergentes do elã vital, podem coexistir em diversos organismos segundo proporções específicas.³⁵²

_

³⁴⁸ Cf. EC, p. 120.

³⁴⁹ Cf. EC, p. 120.

³⁵⁰ Cf. EC, p. 121.

³⁵¹ Cf. EC, p. 122.

³⁵² Cf. EC, p. 123-124.

Retomemos agora a imagem da explosão da bala de canhão, reconsideremos a ideia de que a vida se insurge contra a resistência física da matéria. Ao evoluir no sentido de uma indeterminação crescente, a vida não cria energia, na visão de Bergson, ela a consome da própria matéria. No caso da vida animal, esta se alimenta de reservatórios de energia a fim de gastá-la em seus movimentos executados.³⁵³ O caso dos vegetais é diferente, pois estes absorvem a energia do Sol, acumulando-a. Neste sentido, também seria possível discernir os dois reinos, animal e vegetal, pela maneira como cada um se comporta em relação à absorção de energia, seu consumo e seu acúmulo.³⁵⁴ Com isto, se o impulso vital foi aqui descrito como uma explosão, parece, aos olhos de Bergson, que "[...] a evolução do animal, bem mais que a do vegetal, [...] indica, em suma, a direção fundamental da vida" (EC, p. 126). Esta observação já lhe permitirá então começar a situar o lugar específico do homem no percurso evolutivo da vida.

Se os reinos animal e vegetal nasceram de uma identidade original, foi por meio de um processo de dissociação que tais reinos seguiram tendências divergentes, processo ilustrado aqui pela imagem da explosão. Mas se tais elementos, inicialmente idênticos, evoluem por vias distintas, a capacidade evolutiva de cada um será também distinta. No animal ela se deu em "sentidos bem mais definidos", segundo Bergson, pois soube converter em ação a energia potencial acumulada. Desta forma, "[...] à medida que subimos na série animal, vemos a própria forma do corpo desenhar um certo número de direções bem determinadas, ao longo das quais caminhará a energia" (EC, p. 130). Isto culminou na formação de elementos nervosos complexos que se destacaram em relação aos demais tecidos corporais. Em suma, ao contrário do vegetal, "no animal, tudo converge para a ação" (EC, p. 131), portanto, para o consumo de energia, gasta, sobretudo, com movimentos de locomoção. Sendo assim, todo o resto do corpo deverá preparar a energia necessária ao funcionamento do sistema nervoso, mas também dos órgãos sensoriais e dos aparelhos motores que lhe animam.

Neste sentido, a alimentação assume papel primordial na evolução animal. O alimento "[...] conserva, mantém e sustenta o organismo no qual o sistema nervoso está inserido e no qual os elementos nervosos precisam viver" (EC, p. 131). Doravante, o sistema nervoso

-

³⁵³ As substâncias capazes de nutrir a vida animal, dirá Bergson, são "formadas por moléculas muito complexas, que encerram, em estado potencial, uma quantidade considerável de energia química, constituem espécies de explosivos, que só esperam uma faísca para por em liberdade a força armazenada" (EC, p. 126).

³⁵⁴ "Enquanto o animal evoluía [...] em direção a um gasto cada vez mais livre de energia descontínua, a planta preferia aperfeiçoar seu sistema de acumulação no local" (EC, p. 127).

³⁵⁵ Cf. EC, p. 128.

³⁵⁶ Neste ponto, Bergson abrirá um longo parêntese a fim de descrever o modo como determinadas substâncias alimentares (quaternárias, ou albuminoides, e ternárias, os hidratos de carbono e gorduras) interferem no

cérebro-espinhal será entendido por Bergson como sistema sensório-motor. Pois, considerando a eficácia de uma substância chamada glicogênio, fundamental tanto ao tecido muscular quanto ao sistema nervoso, é possível ver que ela é a principal fonte de energia potencial para o corpo, e a mesma seria sempre mais requisitada pelo sistema motor. ³⁵⁷ Daí a seguinte conclusão: "Em suma, é então realmente do sistema sensório-motor que tudo parte, é para ele que tudo converge e pode-se dizer, sem metáfora, que o resto do organismo está a seu serviço" (EC, p. 135). E conforme se desenvolva a função nervosa, acompanham-lhe também o desenvolvimento das funções que lhe sustentam.

Assim, tendo em conta o sistema nervoso estendido entre os órgãos sensoriais e os aparelhos de locomoção, poder-se-ia destacar seu desenvolvimento em dois sentidos, a saber: no primeiro haveria a adaptação do sistema aos movimentos e no segundo uma via de maior indeterminação se abriria ao ser vivo na medida em que deveria escolher qual movimento executar. Como notou Bergson em *Matéria e memória*, o cérebro é um órgão de escolha e este escolhe sempre em vista de uma utilidade, ou seja, uma escolha prática intervém à ação cerebral direcionando os movimentos corporais ao que lhe seria útil no momento. Tais tendências, aparentemente antagônicas, se conciliam pela própria cadeia nervosa que, conforme evolui, cria formas cada vez mais indeterminadas. Com isto,

> um sistema nervoso, com neurônios colocados um na ponta do outro de tal modo que na extremidade de cada um deles se abrem vias múltiplas, em cada uma das quais se põe uma questão diferente é um verdadeiro reservatório de indeterminação (EC, p. 137).

Por tal motivo repugna a Bergson a ideia de um finalismo radical. Pois, para ele, não se pode querer comparar a construção do esforço vital contra a resistência da matéria bruta às construções humanas, "[...] onde há pelo menos perfeita adequação entre o objeto fabricado e o trabalho de fabricação" (EC, p. 138). Na evolução da vida, dirá o filósofo, o descompasso entre o trabalho e o resultado é sempre muito grande. Da mesma forma, experimentaríamos analogamente em nós mesmos a influência decisiva do automatismo ameaçando nossa liberdade, 358 pois, se a vida é em geral mobilidade, suas manifestações particulares tenderiam à manutenção de um mesmo estado, empenhando para viver o menor esforço possível.

Algo impressionante a se notar, dirá o filósofo, e que teria sido um grande obstáculo

funcionamento do corpo vivo, destacando com riqueza de detalhes o consumo de energia pelo sistema nervoso e sensório-motor (Cf. EC, p. 132-137).

³⁵⁷ Bergson cita os experimentos de Jean-Pierre Morat e E. Dufourt, os quais teriam comprovado sua constatação quanto ao glicogênio (Cf. FRANÇOIS, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. L'évolution créatrice, p. 451, nota 1 para a página 124).

^{358 &}quot;O pensamento mais vivo congelar-se-á na fórmula que o exprime. A palavra volta-se contra a ideia. A letra mata o espírito" (EC, p. 138).

ao "surto da vida animal" na era da fauna primária fora o fato do movimento de alguns animais ter sido limitado por um invólucro ou carapaça muito mais resistentes que os que se encontram hoje em certos moluscos, assim como também alguns peixes possuíam um invólucro ósseo. Toda essa proteção se explicaria por uma tendência à autodefesa, afinal, "cada espécie, no ato pelo qual se constitui, procura o que lhe é mais cômodo" (EC, p. 142). Deste modo, também se poderia dizer que quanto mais móveis algumas espécies se faziam, tanto mais perigosas às demais se tornavam. Assim, da mesma forma que o vegetal condenouse à inconsciência ao desenvolver sua membrana de celulose, alguns animais, na tentativa de se proteger do perigo constante de outras espécies mais ágeis, foram tornando-se cada vez mais imóveis, condenando-se eles também a uma espécie de "meio-sono", um estado permanente de *torpor*. 360

No caso dos peixes e dos insetos, contudo, o "ímpeto da vida" imperou, substituindo seus invólucros pouco resistentes por uma agilidade crescente, bem como por uma capacidade própria de autodefesa. O mesmo tipo de evolução se constatou no homem que, na busca por sua autopreservação, primeiramente procurou abrigo, depois aprendeu a fugir e a atacar habilmente. Em seguida, passou do hoplita ao legionário, e do cavaleiro ao soldado. Desta forma, não seria difícil perceber que as espécies que mais se arriscaram foram também as que mais evoluíram. Portanto, é também possível notar vertebrados e artrópodes como os que obtiveram maiores êxitos em sua evolução; não obstante a procura por mobilidade em cada uma das espécies tenha se dado por vias distintas, destacando-se nos vertebrados o desenvolvimento do sistema sensório-motor. E assim, "a independência torna-se completa no homem, cuja mão pode executar qualquer tipo de trabalho" (EC, p. 144).

Poder-se-ia então afirmar, não por um critério precisamente geométrico, mas pela observação do sucesso atingido na evolução, ³⁶³ que o homem seria, até este ponto atingido do processo evolutivo, o ápice da evolução dos vertebrados. Assim como entre os artrópodes o ápice seriam os insetos. E já que entre estes, especialmente nos himenópteros, ³⁶⁴ mais do que em qualquer outro invertebrado articulado, o instinto se desenvolveu ao máximo, conclui-se que as duas grandes linhas de evolução da vida se resumiriam ao *instinto* e à *inteligência*. Esta

-

³⁵⁹ Cf. EC, p. 141.

³⁶⁰ Cf. EC, p. 142-143.

³⁶¹ Cf. EC, p. 143.

³⁶² Invertebrados articulados. Por exemplo, os crustáceos e os insetos.

³⁶³ Sucesso aqui deverá ser entendido como sinônimo de superioridade sobre as demais espécies (Cf. EC, p. 145).

³⁶⁴ Insetos altamente evoluídos como formigas, vespas e abelhas.

última tendo evoluído, sobretudo, no homem. ³⁶⁵ Inclui-se aí também, no caso dos vegetais, o *torpor vegetativo*. Por fim, Bergson argumentará que o erro da maioria das filosofias da natureza ³⁶⁶ foi o de conceber as três tendências *distintas por natureza* como sendo uma mesma tendência distinguindo-se apenas por graus. Sendo assim, trataremos a seguir da distinção de natureza entre as tendências destacadas no processo evolutivo animal.

III.4.2 Inteligência e Instinto

Bergson tratará de mostrar como ambas as tendências, embora opostas, se complementam, mas não se sobrepõem uma à outra. Por tal interpretação não almejará postar a inteligência acima do instinto, até mesmo porque lidaria aqui com tendências de ordens distintas, de modo que não seria possível forjar uma espécie de hierarquização entre elas. Ou seja, inteligência e instinto só podem se completar, na visão bergsoniana, justamente porque se distinguem. Mas como vimos na descrição das características distintas de animal e vegetal, elas se interpenetram em diversos casos em função do elã comum do qual se originaram.

Assim, ver-se-ia aqui também que "[...] inteligência e instinto, tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum" (EC, p. 147). Haveria no instinto "uma franja de inteligência", ao passo que na inteligência vestígios de instinto. 368 Todavia, os resquícios de um no outro não indicariam, aos olhos de Bergson, uma distinção de grau. Isto é, não seria válido afirmar por isto que a inteligência seja um aprimoramento do instinto. A diferença aqui, como já foi dito, seria de natureza. Porém, é necessário notar também que "[...] nem a inteligência nem o instinto se prestam a definições rígidas; são tendências e não coisas" (EC, p. 148), daí a razão de encontrar-se nas duas sobras de um mesmo impulso original que, no meio do percurso, as distinguiu em direções opostas.

Partindo dessas considerações iniciais, o interessante a se notar em tais "formas de atividade psíquica" é a possibilidade de interpretá-las esquemática e objetivamente, por que não se esgotará a amplitude indeterminada de cada uma, como "dois métodos diferentes de

³⁶⁶ Bergson se refere no texto às filosofias da natureza desde Aristóteles, porém, parece-nos que a indicação mais precisa aqui seria ao pensamento de Spencer. (Cf. EC, p. 146-147).

³⁶⁵ Cf. EC, p. 146.

³⁶⁸ Essa mistura de instinto na inteligência, e vice-versa, bem como os traços de animalidade no vegetal e de vegetabilidade no animal, são também traços característicos do pensamento bergsoniano que, em todo o seu percurso, admite dualidades, ou mistos impuros. Aqui podemos destacar a ideia de percepção concreta como um misto de qualidades sensíveis atreladas ao espaço.

ação sobre a matéria inerte" (EC, p. 148). ³⁶⁹ Investigar a gênese da inteligência, remeteria o investigador de pronto ao surgimento do homem na Terra, uma vez que tal acontecimento é constantemente atribuído à fabricação das primeiras armas ou utensílios. ³⁷⁰ Mas remetendo-se agora à suposição de inteligência nos animais não-humanos, muitos exemplos poderão ser dados. ³⁷¹ Associa-se diretamente a inteligência ao "pensamento de fabricação" também presente em determinados animais. Macacos e elefantes, por exemplo, conseguem utilizar com frequência um instrumento artificial. Uma raposa seria capaz de reconhecer um instrumento como uma armadilha. De modo que se poderia concluir daí que a presença de inteligência é constatada onde se identifica a capacidade de inferir.

Entretanto, no homem esta capacidade se refina na medida em que aponta para outra potência, qual seja, a de invenção, concretizada no instrumento fabricado. Sendo assim, a invenção mecânica seria um elemento distintivo entre o homem e os animais não-humanos. E o poder da invenção será constatado por Bergson ao observar os avanços tecnológicos de sua época. Conforme suas palavras: "[...] ainda hoje em dia nossa vida social gravita em torno da fabricação e utilização de instrumentos artificiais, que as invenções que balizam a estrada do progresso também lhe traçam a direção" (EC, p. 150). 372 Esta emblemática passagem d'A evolução criadora nos remete a um sem número de associações em nosso próprio tempo. No início do século XX, período em que Bergson escreve esta obra, os avanços tecnológicos estão a todo vapor, para usar uma expressão bastante pertinente, considerando que a máquina a vapor seja citada pelo próprio filósofo, a qual, há um século de sua invenção, acarretou tanto progresso à vida humana em sociedade. 373 Mas se, na época em que Bergson viveu, tais avanços eram espantosos, o que se diria de toda a tecnologia produzida hoje no século XXI e da rapidez com que ela se torna obsoleta? O que se diria de uma rede mundial de comunicação quase instantânea e de suas ferramentas que, cada vez mais, determinam diretamente a vida e o convívio social das pessoas?

_

³⁷³ Cf. EC, p. 150.

A intenção de esquematizar o funcionamento do instinto e da inteligência se justificaria em vista da obscuridade do tema, ou seja, trata-se apenas de um recurso metodológico. Entretanto, o filósofo deixará claro por uma de suas muitas metáforas instrutivas que "sempre se poderá, depois, tornar as formas mais esfumadas, corrigir o que o desenho teria de excessivamente geométrico, enfim, substituir a rigidez de um esquema pela flexibilidade da vida" (EC, p. 149).

³⁷⁰ "Não há como esquecer a memorável polêmica levantada em torno da descoberta de Boucher de Perthes na pedreira de Moulin-Quignon. A questão era saber se nos defrontávamos com verdadeiros machados ou com fragmentos de sílex quebrados acidentalmente. Mas ninguém duvidou nem por um instante de que, caso fossem machadinhas, nós estivéssemos realmente em presença de uma inteligência e, mais particularmente, da inteligência humana" (EC, p. 149).

³⁷¹ A começar pelas peripécias de nossos próprios animais domésticos.

³⁷² A fim de embasar tais considerações, Bergson cita em nota de rodapé um estudo de Paul Lacombe (1834-1919), *Da história considerada como ciência*, segundo o qual foram as invenções técnicas, muito mais que as religiões ou sistemas de governo, que impulsionaram as grandes transformações históricas. Cf. EC, p. 151.

Na época de Bergson provavelmente o impacto de tais transformações talvez não fosse tão veloz quanto hoje. E disso o filósofo parece ter uma clara intuição quando diz: "mas talvez se fale da máquina a vapor, com as invenções de todo tipo que lhe servem de séquito, como nós falamos do bronze ou da pedra talhada; ela servirá para definir uma era" (EC, p. 151). ³⁷⁴ Em suma, com base nessa análise do poder inventivo da inteligência, Bergson será levado a sugerir que a espécie humana seria mais bem definida como *homo faber*, em lugar de *homo sapiens*. ³⁷⁵ Pois, numa das poucas definições diretas que encontraremos em sua obra, ³⁷⁶ o filósofo dirá: "tudo somado, *a inteligência, considerada no que parece ser sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação" (EC, p. 151, grifos do autor).*

No que concerne, por sua vez, ao desenvolvimento da atividade instintiva nos animais não-humanos, para Bergson, é coisa difícil de se determinar. Pois, a maioria dos instintos animais serviria como o prolongamento do trabalho de organização da natureza. Significa então dizer que não haveria meios de determinar onde começa a atividade do instinto e onde termina a da natureza. Deste modo, poder-se-ia também atribuir ao instinto um poder de construir instrumentos na medida em que se observa entre determinadas espécies animais uma acentuada capacidade organizadora que lhes permite utilizar e fabricar instrumentos naturais. Entretanto, como dissemos, tal capacidade estaria intimamente relacionada ao próprio trabalho da natureza, ao contrário da inteligência humana, que fabrica a todo momento instrumentos inteiramente artificiais. Assim, pode-se dizer que "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, grifos do autor).

Em suma, o instinto produz para o animal apenas e perfeitamente o que lhe é necessário e de maneira imediata e natural, ao passo que a inteligência fabrica instrumentos artificiais imperfeitos, porém aperfeiçoáveis, ao custo de um esforço. A vantagem da inteligência, se é possível falar aqui em vantagem, seria a de poder criar, a partir da matéria desorganizada, instrumentos úteis para qualquer tipo de funcionalidade, o que pode "[...] tirar o ser vivo de toda nova dificuldade que surge e conferir-lhe um número ilimitado de poderes"

-

³⁷⁴ Mas se o tempo que separa a era do bronze até a invenção da máquina a vapor é de milênios, entre a máquina a vapor e a internet apenas alguns séculos se passaram e as transformações sociais neste ínterim parecem ter sido absurdamente maiores.

³⁷⁵ Cf. EC, p. 151.

³⁷⁶ Logo adiante o filósofo dirá que tal definição é meramente provisória.

[&]quot;Nas metamorfoses da larva em ninfa e em inseto acabado, metamorfoses que frequentemente exigem, por parte da larva, manobras apropriadas e uma espécie de iniciativa, não há nítida linha de demarcação entre o instinto do animal e o trabalho organizador da matéria viva" (EC, p. 151-152).

(EC, p. 153). Mas embora a inteligência encontrasse assim sua própria desmesura, porque quanto mais fabrica e satisfaz suas necessidades, novas necessidades surgem, ela se torna cada vez mais livre, haja vista o poder ilimitado de invenção que possui. Chega assim ao ponto em que se distingue por completo do instinto, qual seja, "[...] quando a inteligência, tendo elevado a fabricação à sua potência máxima, já fabrica máquinas de fabricar" (EC, p. 153).

Considerando a presença mínima de inteligência em outros animais, assim como a do instinto no homem, bem se vê, dirá Bergson, que é apenas no humano onde a faculdade intelectual encontra seu completo potencial de desenvolvimento. 378 E o fato do homem não dispor, como os outros animais, de meios naturais para sua autodefesa, atestaria então esta conclusão: o homem não evoluiu pela via do instinto, o contrário teria lhe favorecido em relação à natureza; contudo, evoluiu pela via da inteligência que, se não lhe dispôs dos meios naturais de defesa, lhe dotou com um poder ilimitado de fabricação, terminando por enquadrálo no lugar mais elevado da evolução. "Instinto e inteligência representam portanto duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema" (EC, p. 155, grifos do autor).

Sendo soluções distintas de um mesmo problema, a saber, a evolução da vida, inteligência e instinto também serão interpretados de maneiras distintas relativamente ao papel da consciência na ação vital. O instinto, dirá Bergson, "[...] é mais ou menos consciente em determinados casos, inconsciente em outros" (EC, p. 155-156). Assim, em organismos vegetais, por exemplo, não se poderia negar o instinto, mas este não parece apresentar-se ali conscientemente.³⁷⁹ Até mesmo nos animais mais instintivos, a inconsciência se mostraria em muitas de suas ações. Inconsciência aqui deverá, porém, ser entendida em dois sentidos diversos: o de "consciência nula" e o de "consciência anulada". As duas equivaleriam a zero, mas a primeira seria totalmente negativa. "A consciência de uma pedra que cai é uma consciência nula: a pedra não tem nenhum sentimento de sua queda" (EC, p. 156). Já a consciência anulada estaria momentânea ou providencialmente ausente, instintivamente neutralizada em vista da realização automática de alguma ação.

No estado de sonambulismo, por exemplo, as ações humanas são inconscientes, e esta inconsciência poderia ser mesmo absoluta uma vez que os atos correspondam exatamente à representação sonhada. Ou seja, ali "[...] nenhuma consciência pode mais transbordar" (EC, p. 156). Mas se um obstáculo se interpõe à ação, a consciência adormecida retorna. Pode-se afirmar, portanto, que "[...] a consciência é a zona de ações possíveis ou de atividade virtual

³⁷⁸ Cf. EC, p. 155. ³⁷⁹ Cf. EC, p. 156.

que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha" (EC, p. 157). Ora, se a atividade consciente é nula onde há automatismo, ela seria intensa onde há espontaneidade, isto é, indeterminação. Sendo assim, parece ser esta a razão de a inteligência humana se orientar preferencialmente para consciência e o instinto animal pela inconsciência.³⁸⁰

Com efeito, Bergson concluirá que a inteligência envolve um tipo de conhecimento mais pensado que o instinto, o qual, por sua vez, envolveria um tipo de conhecimento mais atuado. Porém, esta diferença não se evidenciaria como essencial; devendo haver algo mais profundo na distinção das duas tendências, algo que se caracterize como genuinamente inteligente do lado humano, instintivo do lado animal. A observação de alguns fenômenos ocorridos na natureza poderia levar a tal constatação. Como, por exemplo, as moscas que depositam seus ovos sobre partes específicas de um animal que, ao lamber-se, introduzirá as larvas em seu próprio estômago. Ou quando um inseto paralisador golpeia sua vítima precisamente, a ponto de imobilizá-la sem matá-la.³⁸¹ Nestes e em outros casos, parece haver um conhecimento ou um saber agir instintivo que "exterioriza-se em manobras precisas em vez de se interiorizar em consciência [...] o Inseto conhece sem ter aprendido" (EC, p. 159). No caso da inteligência humana também se poderia constatar esse saber "inato", 382 quase instintivo, como "[...] o recém-nascido que procura pela primeira vez o seio de sua nutriz" (EC, p.160). A criança parece saber de antemão algo que nunca experimentou. A inteligência, assim como o instinto, parecem ser funções, ou formas de conhecer, hereditárias do humano e do animal, respectivamente.

Mas a inteligência não conhece os objetos de maneira hereditária, ou seja, não pode conhecer coisas antecipadamente. Assim, Bergson dirá que uma criança não possui o conhecimento instintivo de objetos particulares, mas ela é capaz, ao contrário do animal não-humano, de apreender imediatamente as relações que se podem estabelecer entre os

_

³⁸⁰ Esta reflexão pode soar paradoxal haja vista a crítica da inteligência empreendida por Bergson no contexto de sua obra em oposição à intuição. Mas podemos entendê-la se associarmos a espontaneidade ou indeterminação da vida consciente ao poder inventivo e fabricador, em certa medida, livre, da faculdade intelectual; ainda que esta capacidade seja preferencialmente utilizada em função da vida prática, a qual no fundo reveste-se de um automatismo evidente. Isto fica explícito na seguinte afirmação: "Tendo por função primitiva fabricar instrumentos inorganizados, precisa escolher, através de mil dificuldades, o local e o momento, a forma e a matéria desse trabalho" (EC, p. 158).

³⁸¹ Cf. EC, p. 158-159.

O uso do termo "inato" aqui não implica nenhuma concepção epistemológica mais profunda acerca da origem do conhecimento. Ele tem a função de destacar determinados saberes, humanos ou animais, que parecem conduzir-se independentemente de qualquer aprendizado prévio. Tanto que Bergson dirá: "Não gostaríamos de ressuscitar aqui a velha querela dos filósofos acerca do inatismo" (EC, p. 159-160). O termo inato parece portanto se aproximar bastante do sentido de hereditário.

objetos.³⁸³ Relações de equivalência, causa e efeito, conteúdo e continente etc. seriam todas utilizadas naturalmente pela inteligência. Deste modo, o filósofo concluirá: ao passo que o conhecimento instintivo se aplica a *coisas*, o intelectual se aplica a *relações*.³⁸⁴ Essa compreensão "inata" das relações implicaria já a capacidade de apreender a forma do conhecimento, antes de seu conteúdo, isto é, de sua matéria.³⁸⁵ As relações constituiriam, portanto, os quadros nos quais a experiência se insere. Daí a seguinte distinção: "*a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma* forma, *o instinto implica o de uma* matéria" (EC, p. 161, grifos do autor).³⁸⁶

Com isso, partindo dessa perspectiva epistemológica da evolução, o impulso vital parece limitado, a partir das tendências principais nas quais se diferenciou, a percorrer dois modos específicos e divergentes de conhecer. O instinto atinge objetos determinados, a inteligência não atinge objeto algum, antes os relaciona. "Enfim, o primeiro conhecimento, de natureza instintiva, formular-se-ia naquilo que os filósofos chamam proposições *categóricas*, ao passo que o segundo, de natureza intelectual se exprime sempre *hipoteticamente*" (EC, p. 162, grifos do autor). No primeiro caso, o conhecimento dos objetos, embora limitado, por aplicar-se a objetos muito específicos e às vezes a partes de um objeto, possui um conhecimento interior, pleno, porque "implicado na ação exercida" (EC, p. 162). Já no segundo, a desvantagem seria a posse de um conhecimento exterior e vazio, "uma forma sem matéria" (EC, p. 163), embora possa incluir em seu quadro uma infinidade de objetos relacionáveis.

Descreve-se, portanto, assim outra importante distinção entre instinto e inteligência, agora do ponto de vista do conhecimento. Mas, seja na perspectiva da ação, como faculdades que se utilizam ou fabricam instrumentos naturais e artificiais, seja na do conhecimento, como modos de conhecer internos e externos, em cada tendência, a seu modo, dão-se misturados conhecimento e ação. Por tal motivo, Bergson dirá:

Se o instinto é, por excelência, a faculdade de utilizar um instrumento natural organizado, deve envolver o conhecimento inato (virtual ou

_

³⁸³ "A criança que acaba de nascer não conhece nem objetos determinados nem propriedades determinadas de objeto nenhum; mas, no dia em que aplicarem na sua frente uma propriedade a um objeto, um epíteto a um substantivo, compreenderá imediatamente o que isso quer dizer. A relação do atributo com o sujeito é portanto apreendida por ela naturalmente. E o mesmo poderia ser dito da relação geral que o verbo exprime, relação tão imediatamente concebida pelo espírito que a linguagem pode subentendê-la, como acontece nas línguas rudimentares que não tem verbo" (EC, p. 160).

³⁸⁴ Cf. EC, p. 161.

³⁸⁵ "A matéria é o que é dado pelas faculdades de percepção, tomadas no estado bruto. A forma é o conjunto das relações que se estabelecem entre esses materiais para constituir um conhecimento sistemático" (EC, p. 161).

³⁸⁶ Toda esta argumentação de Bergson acerca da matéria e forma do conhecimento pode ser tomada como uma referência implícita a Kant.

Novamente aqui a referência implícita a Kant.

inconsciente, é verdade) tanto do instrumento quanto do objeto ao qual este se aplica. O instinto é portanto o conhecimento inato de uma coisa. Mas a inteligência é a faculdade de fabricar instrumentos inorganizados, isto é, artificiais. [...] A função essencial da inteligência será portanto a de destrinçar, em circunstâncias quaisquer, o meio de se safar. Procurará o que pode servir melhor, isto é, inserir-se no quadro proposto [...] O que ela terá de inato, portanto, será a tendência a estabelecer relações [...]. (EC, p. 163).

Neste sentido, como vimos, destacou-se certa vantagem do conhecimento formal da inteligência em relação ao conhecimento material do instinto. Mas, o mais interessante a se notar seria o fato de que, embora a inteligência humana se restrinja à *forma* do conhecimento para, através dela, estabelecer as mais variadas *relações* entre os objetos, "um ser inteligente [dirá o filósofo] traz consigo os meios necessários para superar-se a si mesmo" (EC, p.164). Ou seja, um ser inteligente, não obstante seu apego às formas, pode especular. Um ser instintivo não especula.

Eis que Bergson chega assim à distinção essencial que buscava entre instinto e inteligência. O que ele resumirá na seguinte afirmação: "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 autor). Quais seriam tais coisas? Haveria meio de encontrá-las, dado o malogro da inteligência e a incapacidade do instinto? Antes de responder a tais questões, Bergson se dedicará ao aprofundamento desta faculdade que se chama inteligência, para, somente a partir daí, sugerir a possibilidade da apreensão, por meio de um conhecimento absoluto ou intuitivo, da experiência profunda e real da duração, nosso objeto último nesta pesquisa.

III.4.3 O mecanismo da inteligência

Para Bergson, é errôneo considerar a inteligência como uma faculdade estritamente destinada à especulação sob pena de tomarem-se os ditos "quadros gerais do entendimento" por absolutos. Ele se posiciona assim contrariamente à ideia de que caberia ao entendimento ou inteligência o poder de sintetizar ou unificar a experiência. À inteligência caberia antes fragmentar, ou seja, dividir. Neste sentido, traços de uma crítica à relativização do conhecimento aparecem aqui implícitos no discurso bergsoniano. Vejamos a passagem específica de tal crítica: "[...] por ter colocado o entendimento alto demais, acabamos por jogar excessivamente para baixo o conhecimento que nos oferece. Esse conhecimento torna-

2

³⁸⁸ Cf. EC, p. 164-165.

se relativo, a partir do momento em que a inteligência é uma espécie de absoluto" (EC, p. 165). A inteligência deveria ser compreendida então no seu devido lugar, qual seja, a esfera da ação. Seria em função da necessidade prática que ela opera. Desta forma, o conhecimento não poderá ser entendido como um produto da inteligência, mas como "parte integrante da realidade" (EC, p. 166).

A fim de analisar mais profundamente o modo como a inteligência opera em vista da ação, Bergson verificou inicialmente que ela visa fabricar a partir da matéria bruta.³⁸⁹ Essa tendência à fabricação a afastaria de tudo o que é fluido, ou seja, a inteligência não atinge o vital na matéria porque não lhe compete este tipo de apreensão. Donde se retira uma primeira conclusão: (1) "Nossa inteligência, tal como sai das mãos da natureza, tem por objeto principal o sólido organizado" (EC, p. 167, grifos do autor). Portanto, se a inteligência não dá conta do fluido, resumindo-se a uma potência de agir, isto é, de fragmentar, como seria possível ao homem, enquanto ser inteligente, apreender a *continuidade* presente na matéria? Ora, a principal característica absorvida da matéria é sua extensão, mas ela não é apreendida intelectualmente de fato como continuidade, ao contrário, identificam-se nela "partes exteriores a partes", as quais poderiam ainda dividir-se indefinidamente. Conclui-se daí uma segunda afirmação: (2) "A inteligência só se representa claramente o descontínuo" (EC, p. 168, grifos do autor).

Outro fato relevante a se destacar é a associação da inteligência à imobilidade.³⁹⁰ Bergson ressalta que embora os objetos sobre os quais esta faculdade atua sejam eles próprios móveis, não será ao progresso de seu movimento que a atenção humana recairá, mas sim aos pontos de parada do móvel. A inteligência "desvia os olhos" da mobilidade do objeto. E o movimento, nesta filosofia, constitui a própria realidade. Duração é movimento. Assim, mesmo quando reconstrói o movimento, é de imobilidades que a inteligência se serve, justapondo-as umas às outras (como fora descrito em nosso primeiro capítulo com o exemplo do cinematógrafo). Deste modo, a inteligência corresponderia antes a um método de ação do que a um método de pensamento; porque ela se limita naturalmente ao estável, não ao que evolui. Decorre daí uma terceira conclusão: (3) "Nossa inteligência só se representa claramente a imobilidade" (EC, p. 169, grifos do autor).

Em suma, se a faculdade intelectual corresponde legitimamente a um método de ação

389 Mesmo quando lida com a matéria organizada, a inteligência a trataria como bruta.

³⁹⁰ Esclarecemos essa associação anteriormente em nosso primeiro capítulo, quando tratamos do movimento cinematográfico do pensamento. Ali nos referíamos a tal mecanismo atrelado à criação dos pseudoproblemas filosóficos clássicos que teriam engendrado, na visão de Bergson, a metafísica tradicional. Aqui, contudo, retomamos essa ideia a fim de enfatizar, do ponto de vista da gênese da inteligência, como esta se desenvolveu em seu processo evolutivo.

sobre a matéria, dando a esta a forma que lhe aprouver, o interessante para ela será de fato a forma finalizada. Ou seja, a matéria assumirá qualquer forma para a inteligência, desde que esta convenha a seus intentos. "O conjunto da matéria deverá então aparecer para nosso pensamento como um imenso tecido no qual podemos trilhar o que quisermos, para recosturálo como quisermos" (EC, p. 170). Essa característica identifica a matéria à noção do espaço como um meio vazio e homogêneo no qual todos os objetos se justapõem. ³⁹¹ A matéria assim espacializada não guardaria nada da "extensão colorida, resistente, dividida segundo as linhas desenhadas pelos contornos dos corpos reais ou das suas partes reais elementares" (EC, p. 170).

Daí se veria que a geometrização da matéria é um procedimento próprio da inteligência. Muito embora essa espacialização não seja um dado de experiência, não seja concretamente percebida, posto que seja apenas concebida intelectualmente. A extensão real, na interpretação de Bergson, não equivale à sua projeção no espaço homogêneo. Este consistiria numa representação, um esquema da inteligência humana que não se identifica, entretanto, nos outros animais. O animal provavelmente não tem a menor ideia desse espaço, mesmo quando percebe, como nós, as coisas extensas (EC, p. 170). Daí se concluirá que (4) ([...] a inteligência é caracterizada pela ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor em um sistema qualquer (EC, p. 170, grifos do autor).

Todas essas considerações sistematizadas acerca do mecanismo de funcionamento da faculdade intelectual referem-se a uma interpretação estritamente psicológica, ou seja, ao ponto de vista do indivíduo isolado. De modo que se a intenção for investigar o mecanismo da inteligência em uma sociedade de indivíduos, seria necessário acrescentar outros elementos à análise. Ao associar-se a outras inteligências, por exemplo, apresenta-se ao homem a necessidade da *linguagem*. E esta deverá adequar-se às necessidades da vida prática comum, a fim de que o primeiro princípio intelectual se realize, a fabricação. "É preciso uma linguagem cujos signos – que não podem ser em número infinito – sejam extensíveis a uma infinidade de coisas. Essa tendência do signo a se transportar de um objeto para outro é característica da linguagem humana" (EC, p. 171). Tal mobilidade constatada nas palavras teria permitido à linguagem humana extrapolar o mero domínio dos objetos materiais em direção ao domínio

³⁹¹ Esta noção foi primeiramente apresentada por Bergson no *Ensaio*, e aqui discutida em nosso primeiro capítulo. Este Espaço seria "[...] infinito e infinitamente divisível, que se presta indiferentemente a todo e qualquer modo de decomposição" (EC, p. 170).

³⁹² Há que se destacar neste ponto uma importante distinção em Bergson. O espaço é aqui entendido como um conceito, ou seja, ele não é um dado imediato dos sentidos, é uma representação abstrata. Sendo assim, distingue-se por completo da percepção da extensão material, esta de natureza qualitativa e concreta, tal como destacamos em nosso segundo capítulo.

especulativo. Coisa que apenas uma inteligência interiorizada e consciente estaria apta a realizar. Pois, se há linguagem entre os outros animais, o que é bastante provável, ela se fará pela aderência do signo à coisa. No humano, por sua vez, o signo é sempre móvel.³⁹³

É necessário dizer então que a linguagem se torna um fator, não apenas distintivo da inteligência humana em relação ao instinto animal, como também um fator de libertação para o homem. Deste modo, Bergson dirá:

É de se presumir que, sem a linguagem, a inteligência teria ficado encravada nos objetos materiais que tinha interesse em considerar. Teria vivido em um estado de sonambulismo, exteriormente a si mesma, hipnotizada por seu trabalho. A linguagem muito contribuiu para libertá-la (EC, p. 172).

Com isso, além desse deslocamento da palavra de uma coisa percebida para outra, ela poderá também se remeter a uma lembrança, e da lembrança vívida a uma imagem embaçada, por fim, a uma ideia. É neste ponto que Bergson almejava chegar. Quando a inteligência, por meio da linguagem, atinge o domínio especulativo, qual método ela aplicará à investigação de suas próprias ideias? Ou melhor, como a inteligência fará teoria? Acostumada que está à fabricação de instrumentos a partir da matéria inerte, agiria diferentemente no plano especulativo?

Ora, "a própria linguagem, que lhe permitiu estender seu campo de operações, foi feita para designar coisas e apenas coisas" (EC, p. 173). E mesmo sendo livre em sua mobilidade, a palavra, ao aplicar-se a um objeto, transforma-o também em coisa. Assim, a inteligência irá operar no campo da reflexão ao modo como operaria sobre a matéria, ou seja, fragmentando, imobilizando, espacializando o movimento fluido do pensamento. Com isto, a inteligência repetirá no plano dos conceitos o mesmo esquema aplicado no plano da fabricação. Se no espaço homogêneo encontram-se justapostos os fragmentos discretos da extensão contínua, no pensamento, os conceitos se apresentarão exteriores uns aos outros. O mundo das ideias aparecerá à inteligência tal como o mundo dos sólidos lhe aparece.

Doravante, os conceitos representarão a ação intelectual sobre as coisas percebidas. As quais deixam de ser imagens e passam a ser tomadas como símbolos manipulados por um conjunto lógico de regras. "É da extensão de uma certa geometria natural, sugerida pelas propriedades gerais e imediatamente percebidas dos sólidos, que a lógica natural saiu" (EC, p. 174-175). Da tendência a ver na matéria apenas espaço, derivou-se assim, segundo Bergson, uma concepção estritamente geométrica e lógica do real. Verifica-se, deste modo, uma

2

³⁹³ Cf. EC, p. 172.

³⁹⁴ Cf. EC, p. 172-173.

³⁹⁵ "E é o que exprime ao dizer que apenas assim chega à *distinção* e à *clareza*" (EC, p. 174).

predisposição intelectual a ver o conjunto material como um "órgão", um instrumento de ação, ³⁹⁶ tarefa conferida à inteligência pela própria vida. Portanto, não se pode esperar desta faculdade que ela dê mais do que possui. A inteligência não encontrará os meios de inverter sua direção natural, ela não atingirá, por seus mecanismos, "a evolução criadora que é a vida" (EC, p. 175). ³⁹⁷ A descontinuidade é seu ambiente natural. E isto trouxe à vida humana inúmeros benefícios. Não se pode negar, por exemplo, de um modo geral, a utilidade da ciência. ³⁹⁸

Mas os avanços científicos, na visão de Bergson, vem acompanhados de uma decomposição cada vez maior da realidade, orgânica e inorgânica. Isto apenas contribuiria para aumentar a distância entre o científico e a continuidade real da vida. Pois, "assim como separamos no espaço, fixamos no tempo" (EC, p. 176). O que implica não poder-se esperar que de um mecanismo feito para decompor e imobilizar se compreenda a continuidade movente da evolução vital. Com efeito, toda representação do fluxo da duração partirá de uma imobilização, não admitindo a possibilidade da criação do novo. E, de acordo com Bergson, cada momento da história da evolução é novo e imprevisto. Porém, se a inteligência se satisfaz com a determinação de causas e efeitos previsíveis, o devir real jamais se deixaria apreender pelo estático. É pela intuição, tal qual se mostrou em *Matéria e memória*, que a consciência se aprofundará na duração.

III.5 Instinto e intuição

Diante do estudo do mecanismo da inteligência e da constatação de sua insuficiência nos assuntos especulativos, uma importante passagem do texto bergsoniano iluminará algumas considerações importantes acerca da intuição do real em seu fluxo. Vejamos:

Mas que cada instante seja um aporte, que o novo jorre incessantemente, que uma forma nasça da qual se dirá, sem dúvida, uma vez produzida, que é um efeito determinado por suas causas, mas da qual é impossível supor previsto o que haveria de ser, visto que aqui as causas, únicas em seu gênero, fazem parte do efeito, tomaram corpo ao mesmo tempo que ele e são determinadas por ele tanto quanto o determinam, tudo isso é algo que podemos sentir em nós e adivinhar por simpatia fora de nós, mas não exprimir em termos de puro entendimento nem, no sentido estrito da palavra, pensar. (EC, p. 178)

_

³⁹⁶ Cf. EC, p. 175.

Mais adiante em seu livro, Bergson resumirá em duas frases o que se poderia afirmar da inteligência: "Só estamos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto. *A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*" (EC, p. 179, grifos do autor).

³⁹⁸ "Do ponto de vista da ciência positiva, um progresso incomparável foi realizado no dia em que os tecidos organizados foram resolvidos em células" (EC, p. 176).

Seguindo a argumentação que vê na imprevisibilidade um traço fundamental da duração, 399 um efeito somente se dirá efetivamente derivado de determinada causa depois de produzido, sendo sua suposta previsão a marca de um movimento retrógrado da inteligência. 400 Causa e efeito seriam percebidos como unidos em um mesmo fluxo quando a consciência, afastada do esquema espacializante do pensamento, alcança simpaticamente a experiência interna do devir. Nisto já se atestaria a intuição, método que para o filósofo seria o único capaz de fazer coincidir duração psicológica e duração do universo.

Mas ao contrário da inteligência, e assemelhando-se em certa medida à intuição, teria sido moldado pela natureza o instinto. "Enquanto a inteligência trata todas as coisas mecanicamente, o instinto procede, se assim se pode falar, organicamente" (EC, p. 179). Como foi dito anteriormente, o instinto pode ser entendido como um prolongamento do fluxo vital, uma vez que não se saberia distinguir seu movimento do próprio movimento da vida. 401 Assim, é possível também verificar que ele coincide com o trabalho de organização da natureza. Esse nível de organização se atestaria também nas propriedades vitais da célula, caso a inteligência se dispusesse a compreender a vida a partir de sua evolução real. Pois, a observação do movimento celular em um organismo vivo, dirá o filósofo, mostraria que as milhares de células "trabalham" por um objetivo comum, dividindo tarefas de nutrição, defesa, reprodução etc. Tratam-se, enfim, de funções naturais das células que remeteriam à noção de instinto. Tal como se poderia observar em uma colmeia, onde cada abelha realiza uma tarefa em função de um objetivo comum, qual seja, a manutenção do organismo completo, a colmeia. 402

Porém, dirá Bergson, tanto no que concerne à vida celular quanto ao instinto animal, por meio da inteligência não se compreenderia que "[...] a vida procede aqui como a consciência em geral, como a memória [...]" (EC, p. 181). Pois, embora uma memória conserve seu passado inteiro, é apenas sobre uma parte muito pequena dele que ela atua, aquela que poderá iluminar uma situação atual. 403 Assim, o impulso vital no animal, que se desenvolveu por meio do instinto, sofreria um tipo de contração que encobriria do instinto

³⁹⁹ Conferir a crítica esboçada em nosso primeiro capítulo sobre o dito pseudoproblema da dualidade entre o

possível e o real.

400 "A finalidade por excelência, para nosso entendimento, é a da nossa indústria, na qual recompomos indefinidamente o mesmo todo com os mesmos elementos, na qual repetimos os mesmos movimentos para obter o mesmo resultado" (EC, p. 178).

401 "Quando o pintinho quebra a casca de seu ovo com uma bicada, age por instinto e, no entanto, limita-se a

seguir o movimento que o carregou através da vida embrionária" (EC, p. 180). ⁴⁰² Cf. EC, p. 180.

⁴⁰³ Lembrarmos aqui mais uma vez a imagem do cone invertido de *Matéria e memória*.

animal a totalidade de onde seu instinto decorre. Totalidade equivalerá aqui ao todo do mundo orgânico, pois, como defenderá o filósofo, "o conhecimento instintivo que uma espécie possui de uma outra espécie acerca de um certo ponto particular tem portanto sua raiz na própria unidade da vida, que é [...] um todo simpático a si mesmo" (EC, p. 181).

Acaso este pertencimento de uma espécie à totalidade e a tendência instintiva que lhe aponta interiormente o movimento a realizar não nutriria uma semelhança com o que Bergson denominou intuição? Isto parece ficar claro na seguinte afirmação: "o que há de essencial no instinto não poderia ser expresso em termos intelectuais, nem, por conseguinte, ser analisado" (EC, p. 182). Com isto, ao retomar algumas considerações das teorias evolucionistas sobre o desenvolvimento do instinto, Bergson manterá sua posição reafirmando que nem os neodarwinistas nem neolamarkistas poderiam estar absolutamente certos em suas suposições. Isto porque dever-se-ia considerar, antes da hipótese de uma mera adaptação às circunstâncias acidentais ou antes da aceitação de um impulso puramente individual, que o verdadeiro esforço pelo qual o instinto evolui, tanto individualmente quanto coletivamente, é coisa mais profunda.404

Mas sobre isso a ciência não poderia dizer mais, haja vista realizar-se através do mecanismo da inteligência. E a filosofia, como deveria proceder ao investigar a vida, a realidade? "Mas, uma vez mais, ou a filosofia não tem nada a ver com isso, ou o seu papel começa ali onde termina o da ciência" (EC, p. 189). Figuemos com a segunda alternativa e vejamos onde esta hipótese nos levará. Segundo Bergson, se a ciência não atinge o problema em seu ponto essencial, esta insuficiência deveria ser vista pela filosofia como um convite a olhar a vida por outra perspectiva. 405 Não se pretende, entretanto, negar o quanto se progrediu cientificamente desde a biologia unilinear aristotélica, até a admissão das direções divergentes na evolução da vida. Mas, indaga o filósofo, porque continuar presa aos padrões científicos de investigação se a vida já mostrou extrapolar essa interpretação?

Conforme dirá Bergson, "a explicação concreta, não mais científica, mas metafísica, deve ser procurada em uma via inteiramente diferente, não mais na direção da inteligência, mas na da 'simpatia'" (EC, p. 191). Simpatizar consistirá numa experiência absoluta de coincidência do fluxo da consciência com o fluxo da vida. Ou seja, a fim de se compreender um movimento interiorizado, o instinto, apenas uma experiência de interiorização poderia aí

⁴⁰⁴ Cf. EC, p. 185. ⁴⁰⁵ Cf. EC, p. 189.

lograr algum êxito. 406 E admitindo que o "instinto é simpatia" (EC, p. 191), Bergson tornará explícita sua aproximação à intuição quando diz: "Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduzirá a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente" (EC, p. 191, grifo do autor). Finalmente poder-se-á entender a intuição como um instinto desinteressado, mas, além disso, como um método de conhecimento, capaz de retirar o homem da inércia metafísica à qual a inteligência o teria condenado.

A arte e a capacidade de sua interpretação, em suma, a experiência estética, dariam provas de que intuir é possível. Afinal, contrariando a objetividade calculada da inteligência, desperta-se no ser humano, ao lado da percepção normal, o olhar para o movimento aleatório e livre. O artista, segundo Bergson, recoloca-se "[...] no interior do objeto por uma espécie de simpatia, desfazendo, por um esforço de intuição, a barreira que o espaço interpõe entre ele e o modelo" (EC, p. 192). Considerando-se que a intuição estética se refira a objetos específicos, seria necessário ampliar o alcance intuitivo e atingir a própria experiência vital em geral.

Assim, embora o conhecimento intuitivo venha a se mostrar como algo de natureza vaga, porém profunda, se comparado à "luminosidade" da inteligência e seu produto, o conhecimento científico, "[...] a intuição poderá nos fazer apreender o que os dados da inteligência têm aqui de insuficiente e nos deixar entrever o meio de completá-los" (EC, p. 192). Mas o método intuitivo utilizará o mecanismo da inteligência em um primeiro momento, a fim de mostrar-lhe também sua ineficiência no terreno metafísico. Deste modo, a intuição seria capaz de indicar ou sugerir que nenhuma das teorias evolucionistas aqui tratadas poderia oferecer uma "tradução suficiente do processo vital" (EC, p.193). Em seguida, dilatando a consciência para uma experiência completa do elã vital, faria ver que a vida é duração, ou seja, "[...] compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada" (EC, p. 193). A intuição assim ultrapassaria a inteligência, mas não sem antes tê-la tomado por impulso.

Bergson vislumbra então uma nova teoria do conhecimento, agora amparada na intuição como método. Esta nova perspectiva epistemológica, entretanto, não se distinguirá em nada da verdadeira metafísica que pretende refundar, afinal epistemologia e metafísica

_

⁴⁰⁶ Não será excessivo retomar aqui as palavras de Bergson no ensaio Introdução à metafísica: "Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de colocar-se nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso" (PM, p. 188).

versam, dirá o filósofo, ambas sobre a experiência. 407 Vejamos a afirmação decisiva desta imbricação:

Por um lado, com efeito, se a inteligência está afinada com a matéria e a intuição com a vida, será preciso espremer ambas para delas extrair a quintessência de seu objeto; a metafísica estará portanto suspensa à teoria do conhecimento. Mas, por outro lado, se a consciência cindiu-se assim em intuição e inteligência, foi pela necessidade de se aplicar à matéria e ao mesmo tempo seguir a corrente da vida. A duplicação da consciência prender-se-ia assim à dupla forma do real, e a teoria do conhecimento teria de se suspender à metafísica (EC, p. 193).

As duas investigações, portanto, se completam. Como diz Bergson, formam um círculo cujo centro é o estudo da evolução. Entendendo aqui o processo evolutivo como um movimento consciente, ou antes, a este semelhante. Pois, como se verificou até aqui, segundo esta filosofia, o reino animal poderia mesmo determinar-se pela característica da vida conscientemente ativa ou anulada, ao passo que o vegetal se caracterizaria por uma consciência nula.

Mas aqui o bergsonismo propõe ir além e ver na consciência vital não apenas um suporte para a ação. 409 A consciência agora "[...] aparece como o princípio motor da evolução" (EC, p. 197). Nesta medida, onde ela atingiu seu ponto máximo, a saber, no homem, encontrou um lugar privilegiado. 410 A evolução poderia então resumir-se assim: cindindo-se em duas vias opostas, a consciência desenvolveu-se sobremaneira nos humanos, que por sua vez souberam utilizar-se da tendência intelectual para dominar a matéria. Todavia, ao passo que a inteligência aflorou, uma capacidade oposta no homem se esmaeceu, o instinto ou, como se preferir, a intuição. Porém, lampejos de intuição sugerem que esta capacidade poderia se erigir em método de conhecimento, e, portanto, constituir também uma nova metafísica.

III.5.1 Aprofundando o método

Atentos para a observação bergsoniana de que "[...] a matéria, considerada como um todo indiviso, deve ser antes um fluxo do que uma coisa" (EC, p. 203), perseguiremos doravante o aprofundamento do método dito adequado a tal compreensão. Pois, como vimos, segundo

⁴⁰⁸ Cf. EC, p. 194.

⁴⁰⁹ "Poderíamos supor que [afirma o filósofo], mesmo no animal mais rudimentar, a consciência cubra, de direito, um campo enorme, mas que esteja comprimida, de fato, em uma espécie de prensa" (EC, p. 194).

⁴⁰⁷ Cf. EC, p. 193.

⁴¹⁰ Bergson dirá que, de todos os animais, o homem é superior por natureza, considerando seu desenvolvimento intelectual, ou seja, seu domínio sobre a matéria (Cf. EC, p. 198-200).

pensa o filósofo, a fragmentação da matéria em corpos isolados, inteiramente independentes, seria antes relativa às condições da percepção concreta e de nossa inteligência do que ao mundo material ele mesmo. Portanto, assim como se notou que o orgânico e o inorganizado são vias distintas de um mesmo todo, foi possível perceber que instinto e inteligência seriam também derivados de um mesmo impulso, de uma "[...] consciência em geral [...] que deve ser co-extesiva à vida universal" (EC, p. 203).

A partir do estudo da gênese da inteligência, isto é, da faculdade do conhecimento, Bergson relacionou assim a teoria da vida a uma certa epistemologia. Donde concluiu que a maneira como o homem conhece dá-se sempre em vista de sua ação prática sobre a matéria, ou seja, a fim de fabricar instrumentos que venham ao auxílio de suas necessidades. E por fim, o homem teria transposto tal método ao domínio das ideias, agindo no campo especulativo como agiria no domínio da matéria bruta. Pois, "quanto mais a consciência se intelectualiza, tanto mais a matéria se espacializa" (EC, p. 206, grifos do autor). Tendo em vista ultrapassar essa metodologia estática, Bergson lança mão da possibilidade não apenas de pensar o real, mas de intuí-lo. Em nosso segundo capítulo iniciamos a discussão acerca do método intuitivo, a partir dos dados extraídos de Matéria e memória. Caberá agora aprofundálo a partir dos dados apresentados n'A evolução criadora.

A construção da argumentação bergsoniana até aqui poderá soar megalômana. Afinal, para a instauração de uma nova reflexão metafísica seria necessário dissecar os pseudoproblemas filosóficos, desfazendo-os e buscando, no lugar destes, novos e verdadeiros problemas. E mais, a instauração de um novo método seria imprescindível, um que embora parta do confronto, não apenas com a tradição filosófica, mas com a ciência, seja capaz de ultrapassar a própria condição humana, a saber, uma que se apega à matéria inerte não se vendo como a ela aproximada, mas oposta. Bergson parece ter ciência de suas altas apostas quando ele próprio diz:

Semelhante tentativa parecerá, à primeira vista, ultrapassar em temeridade as mais intrépidas das especulações dos metafísicos. Pretenderia ir mais longe que a psicologia, mais longe que as cosmogonias, mais longe que a metafísica tradicional, pois psicologia, cosmologia e metafísica começam por brindar-se com a inteligência naquilo que esta tem de essencial, ao passo que se trata aqui de engendrá-la em sua forma e sua matéria (EC, p. 204).

Mas, ao final desse momento, o filósofo dirá que sua empresa é bem mais modesta, ⁴¹¹ embora caiba mostrar o que ela defende em oposição às outras. Por isto a necessidade, segundo ele, de discutir os conceitos da psicologia, da biologia, da física e, finalmente, da própria filosofia.

-

⁴¹¹ O que para alguns poderia soar como um momento de lucidez repentina em todo um percurso de ideias grandiosas defendidas por Bergson.

Com base nisto, seria possível verificar, pelo modo como cada ciência opera, certa unidade na compreensão do que seja a faculdade intelectual, mas também em seu uso.

Para Bergson, não bastará à nova metafísica afirmar a unidade da natureza e representá-la intelectualmente segundo moldes abstratos e geométricos. Não será também trabalho de apenas um filósofo, daí a afirmação de que suas pretensões sejam de fato individualmente modestas. Ou seja, a concepção de que a filosofia não deverá constituir-se como um empreendimento solitário, de um filósofo apenas, imerso na construção de seu sistema de pensamento, o qual seria capaz de abarcar o todo, é tema recorrente nos textos bergsonianos. Ao almejar para a filosofia uma precisão semelhante ao rigor com que a ciência progride, este um de seus pontos mais relevantes a se destacar, o filósofo sonha ver na primeira um progresso também semelhante. Todas as filosofias, seguindo o método adequado, então convergiriam para uma visão mais aproximada do todo. Contribuindo uma com a outra, aprofundando conceitos de maneira mais fluida, uma a partir da outra, assim como a ciência.

Esse ideal bergsoniano nada mais é que o da unidade do conhecimento por meio da apreensão de um único objeto, ou, pelo menos, a partir de uma experiência comum, a saber, a experiência efetiva da duração. Nisto consistiria então a ideia de uma filosofia do absoluto, entendendo absoluto aqui tanto no sentido da apreensão de uma experiência comum, tomando-a como ponto de partida, quanto no sentido de uma filosofia que eliminasse as divergências entre os sistemas em função de olharem todas para o mesmo objeto e seguindo a mesma metodologia. Assim como os diversos ramos da ciência tendem a se complementar, toda a filosofia tenderia a convergir num mesmo esforço de compreensão do real. Portanto, embora se fale em absoluto, este se afinaria com a ideia de flexibilidade, porque não estaria dado em definitivo, mas sua compreensão progrediria conforme o próprio progresso da reflexão filosófica.

Essa ideia, Bergson o sabe, tem contra si uma forte objeção: como se poderia analisar a inteligência senão partindo dela mesma? Afinal, mesmo que se pretenda construir um novo método, e isto já foi dito aqui, é partindo da inteligência que se realizará esta tarefa, pois, a própria noção de método já implica a de racionalidade. Porém, nenhum hábito parece ser tão enraizado que não se possa contornar. E na esfera intelectual tudo seria uma questão de

.

⁴¹² Aqui n'*A evolução criadora* Bergson afirma: "Desse modo, explica-se a exagerada confiança da filosofia nas forças do espírito individual. Seja ela dogmática ou crítica, consinta à relatividade de nosso conhecimento ou pretenda instalar-se no absoluto, uma filosofia é geralmente a obra de um filósofo, uma visão única e global do todo. Ela é para pegar ou largar" (EC, p. 208).

⁴¹³ "A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo [...] Mas a empresa não poderá mais concluir-se repentinamente: será necessariamente coletiva e progressiva. Consistirá em uma troca de impressões que, corrigindo-se entre si e superpondo-se umas às outras, acabarão por dilatar em nós a humanidade e por conseguir que esta se transcenda a si mesma" (EC, p. 209)

hábito, ou seja, habituou-se pensar que a reflexão filosófica seja apenas possível através dos padrões estáticos da inteligência. Inverter a marcha habitual do pensamento será um processo a princípio pensado, doravante intuído. "Assim, na teoria, há uma espécie de absurdo em querer conhecer de outro modo do que pela inteligência; mas se aceitarmos francamente o risco, a ação talvez corte o nó que o raciocínio atou e não desatará" (EC, p. 210).

A percepção deste risco, no entanto, tornar-se-ia menor na medida em que se considere que a própria faculdade intelectual é derivada de um fluxo muito mais amplo, de uma direção da vida saída de um só impulso. De forma que ao menos uma "franja" deste impulso ainda se conservaria em seu entorno. Vale a pena destacar aqui mais uma metáfora a este respeito:

Aquele que se joga na água, não tendo antes conhecido senão a resistência da terra firme, afogar-se-ia imediatamente caso não se debatesse contra a fluidez do novo meio; não tem alternativa senão agarrar-se àquilo que a água, por assim dizer, ainda lhe apresenta de solidez. É só com essa condição que acaba por se acomodar ao fluido naquilo que este tem de inconsistente. O mesmo vale para nosso pensamento, quando se decidiu a dar o salto. (EC, p. 211)

Portanto, não seria sem dificuldades que um rompimento com a inteligência se efetivaria, ou, senão um rompimento, um afastamento paulatino, progredindo por meio de pequenos saltos até o salto final. Mas que ele seja dado. Pois, a fim de prosperar em meio à fluidez seria necessário abandonar, a um dado momento, a terra firme.

E prosseguindo com a metáfora, "por mais que se executem milhares e milhares de variações sobre o tema do andar, nunca se extrairá disso uma regra para nadar" (EC, p. 211). Assim, especular sobre a inteligência e sobre o que mais se queira, partindo do mecanismo da própria inteligência parece ser tarefa destinada ao fracasso. "É preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora de sua casa" (EC, p. 211). Deste modo, o filósofo será reconduzido ao confronto com a ciência, ou à sua crítica, visto que precisará estabelecer, contra o método do "puro intelectualismo", uma distinção efetiva entre metafísica e ciência para, doravante, reintegrá-las a partir da unidade de uma experiência.

III.5.2 Filosofia e ciência: um encontro com o absoluto

Mediante a delimitação da zona de ação da filosofia por um lado e da ciência por outro, a primeira voltada para a profundidade da vida e a segunda para o que está posto no espaço, a matéria, seria aparentemente prudente restringir o estudo dos fatos ao domínio científico.

Sendo assim, a tarefa do filósofo se resumiria a, em face de tais fatos e relações previamente julgados e depurados pela ciência, ir além, buscando suas causas profundas ou determinar a impossibilidade de atingi-las. Mas assim a filosofia se encontraria subjugada à autoridade da ciência, a partir da qual fundaria sua epistemologia e sua metafísica. Bergson dirá que tal cenário não parece ser o ideal. O filósofo aqui descrito seria conduzido, somente após o crivo da ciência, a formular em termos previamente determinados sua própria crítica do conhecimento e sua própria metafísica. Caberia à ciência, portanto, além da análise dos fatos, também desenhar os contornos da reflexão filosófica sobre eles. Aqui a filosofia funcionaria não como tribunal supremo, mas sim como "[...] um simples cartório de registro, encarregado no máximo de formular em termos mais precisos sentenças que chegam a ele irrevogavelmente promulgadas" (EC, p. 213).

Não se reivindicará, no entanto, o papel de legislador ao filósofo, nem o de tribunal supremo dos fatos à filosofia. A crítica de Bergson, mais uma vez, recai sobre a constatação de uma insuficiência do método analítico-intelectual para a investigação das questões filosóficas. Se a filosofia recebe prontamente da ciência os moldes nos quais a reflexão deve se enquadrar, a interpretação filosófica não passará de repetição dos mesmos hábitos intelectuais circunscritos em uma concepção mecanicista da vida, da matéria e do espírito. Portanto, haveria uma necessidade de se repensar o dever da filosofia, desta assumir um papel mais ativo em sua própria esfera de reflexão. Sua tarefa consistiria basicamente em "[...] examinar o vivo sem segundas intenções de utilização prática, libertando-se das formas e dos hábitos propriamente intelectuais [...] sua atitude em face do vivo não poderia ser a da ciência, que visa apenas agir [...]" (EC, p. 214).

Ou seja, segundo Bergson, a ciência age pelo mecanismo da inteligência que considera o real do ponto de vista da imobilidade, de forma que não faz a distinção entre o vivo e o inerte, mas tal procedimento é, até certo ponto, necessário à ciência positiva. Porém, conduzindo-se pelos moldes científicos, a filosofia acabará por repeti-la, eximindo-se de um papel mais ativo e da possibilidade de qualquer contribuição à ciência. Vale relembrar que Bergson acredita e defende a possibilidade de uma complementação entre filosofia e ciência. Daí lamentar a aceitação dos padrões científicos pela filosofia, como fica explícito na seguinte passagem: "Desde então a filosofia está pronta. Já não resta ao filósofo senão a escolha entre um dogmatismo e um ceticismo metafísicos que, no fundo, repousam sobre o mesmo postulado e que nada acrescentam à ciência positiva" (EC, p. 214).

Para o filósofo, a filosofia teria tanto, ou mais a dizer sobre o vivo quanto a própria ciência, uma vez que esta se enquadre, por sua própria natureza, no inerte. E se o vivo, na

visão bergsoniana, só se enquadra em padrões estáticos artificialmente, seria necessário examiná-lo de outra perspectiva. É neste sentido, que

A filosofia assim invade o domínio da experiência. Envolve-se em muitas coisas que, até então, não lhe diziam respeito. Ciência, teoria do conhecimento e metafísica ver-se-ão levadas para o mesmo terreno. Disso resultará de início uma certa confusão entre elas. Todas as três acreditarão inicialmente ter perdido algo com isso. Mas todas as três acabarão por tirar proveito desse encontro (EC, p. 216).

Uma aproximação como esta idealizada por Bergson soa extravagante para um filósofo que demarca tão claramente os contextos filosófico e científico. Por outro lado, esse projeto está presente em todo o prolongamento de sua obra e, embora aparentemente paradoxal, é compreensível se se considera esta filosofia como defensora do progresso do pensamento. Isto é, para ele, na medida em que as diversas áreas das ciências progridem, levando em consideração seus resultados, a filosofia poderia também contribuir com tais progressos aceitando em adotar da ciência este caráter específico, este ideal de rigor e, como Bergson se esforça para mostrar, não a aplicação do mesmo método analítico-intelectual à experiência.

Com efeito, quanto mais a ciência apura sua metodologia no intuito de estender sua ação sobre a matéria, mais simbólica ela parece se tornar. Tratar-se-ia, entretanto, de um procedimento que lhe é justo. Mas seria também justo que neste momento a filosofia assumisse o seu papel, qual seja, o de extrapolar os símbolos, conduzindo-se de fato a uma metafísica agora verdadeira e ao conhecimento absoluto. Ou seja, à filosofia caberia seguir a ciência, não mais para reproduzi-la, mas para prolongá-la onde ela é insuficiente. Neste sentido, o filósofo dirá, afirmando a complementariedade entre metafísica e ciência e, por fim, a possibilidade de uma experiência absoluta, ou seja, integral, do real:

Desde então, todo nosso conhecimento, científico e metafísico se eleva. No absoluto somos, circulamos e vivemos. O conhecimento que temos é incompleto, sem dúvida, mas não exterior ou relativo. É o próprio ser, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia (EC, p. 217).

Entendemos aqui o absoluto como a completude do real, objeto tanto da ciência quanto da metafísica, e tal completude poderia mesmo equivaler à duração, entendida como a própria realidade. A compreensão de Bergson então será a de que o absoluto é próximo ao homem, não transcendente. Mas também poderíamos já relacionar este absoluto, e, portanto, esta duração, à imagem do elã, o impulso pelo qual tudo o que vive teria evoluído. Com isto, a fim de compreender essa imanência do absoluto bergsoniano, será preciso, segundo o filósofo,

⁴¹⁴ "Nessa realidade, nos reinseriremos cada vez mais completamente, à medida que nos esforçarmos mais por transcender a inteligência pura" (EC, p. 217).

renunciar a aparente unidade da natureza atribuída pelo puro entendimento e reencontrar a verdadeira unidade que apenas uma experiência profunda e, em um primeiro momento, psicológica, daria.

CAPÍTULO IV - O TODO É DURAÇÃO

"O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo". (EC, p. 12)

IV.1 Interior e exterior: a reconsideração do espaço

Algumas ideias desenvolvidas por Bergson no terceiro capítulo d'A evolução criadora são cruciais à nossa investigação. Afinal, esse momento da obra mostra a busca por uma conciliação entre as dualidades reforçadas ao longo do livro (matéria e espírito, instinto e inteligência, filosofia e ciência), a partir da compreensão da unidade da duração e da possibilidade de uma experiência imediata de tal unidade, enfim, a possibilidade da própria metafísica. A fim de um encontro absoluto com a duração pura, jorro contínuo de novidade, seria necessário um retorno à experiência psicológica da duração, o que "[...] em nós, está mais desprendido do exterior ao mesmo tempo em que menos penetrado de intelectualidade" (EC, p. 217). Tal retorno, entretanto, mostraria que, lado a lado com a experiência da novidade, há uma tensão ocasionada pelo assédio da vontade, alguma coisa que impele a consciência à ação prática e direcionada à matéria. Deste modo, uma intuição ou percepção interna da duração, só se daria "[...] por uma contração violenta de nossa personalidade sobre si mesma" (EC, p. 218).

Porém, sendo tais momentos raríssimos, coincidindo com as ações verdadeiramente livres do eu, esta apreensão profunda de si mesmo admitirá graus. Ou seja, "[...] quanto mais o sentimento é profundo e a coincidência completa, tanto mais a vida na qual nos recolocam absorve a intelectualidade, superando-a" (EC, p. 218). Em suma, se por um lado a duração psicológica é imanente, por outro, sua apreensão será intensiva. E se essa concepção da experiência interna da duração admitindo graus parece chocar-se com as teses inicialmente defendidas no *Ensaio*, aqui n' *A evolução criadora*, entretanto, a ideia de uma experiência intensiva da duração é crucial, pois coincide com a noção de um absoluto movente, ou seja, a ideia de que a realidade não esteja definitivamente dada, que ela se faz e progride como um

⁴¹⁵ "[...] uma duração na qual passado, sempre em movimento, se avoluma incessantemente de um presente absolutamente novo" (EC, p. 218).

⁴¹⁶ "A busca da unidade conduz à duração e ao ato livre, que superam a intelectualidade distinta, sem por isso, sair da consciência" (WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 250, grifos do autor).

elã. E seu fazer-se é um fluxo, de modo que também a sua compreensão se fará de maneira fluida, intensiva. Portanto, trata-se aqui de uma intensidade qualitativa, não correspondente à noção de "grandeza intensiva" atribuída aos estados mentais pela psicofísica e criticada no *Ensaio*.

O progresso dessa apreensão da duração interior pela consciência, como foi dito mais acima, é capaz de superar a intelectualidade porque ele se dá a cada instante como criação radical do novo, e a inteligência, ao contrário, seria a faculdade da repetição, aquela que liga o mesmo ao mesmo. Mas a intuição não consiste em uma conversão da alma, um estado de êxtase, ou uma experiência mística. E se a inteligência sucumbe à intuição da duração, isto não ocorre permanentemente. A inteligência se encarrega por sua conta de reconstituir a experiência intuitiva exteriormente. Por isto Bergson dirá que, "nesse sentido, o estado [intuitivo] contém intelectualidade 'em potência', por assim dizer" (EC, p. 218). Assim, ao passo que as ações do eu não são inteiramente livres, elas também não serão inteiramente determinadas pela inteligência, ou seja, "[...] não caímos nunca nessa passividade absoluta" (EC, p. 218-219).

Ocorre que, na interpretação bergsoniana, a realidade se desdobra por direções divergentes, porém ambas parecem conformar uma unidade. Desta forma, a faculdade de conhecer que acompanha a matéria inorgânica e a de intuir que acompanha a duração psicológica, embora divergentes, fariam parte de uma mesma totalidade. Comunicam-se, portanto, de alguma maneira? É o que buscamos entender. Ora, Bergson já não pensa a matéria como um "presente eterno", como irredutivelmente ligada à representação de um espaço geométrico e inteiramente distinta da duração. Seu segundo livro tratou de desvelar um grau mínimo de duração na existência da matéria, "[...] uma duração muito pequena, quase desvanescente, mas não nula" (EC, p. 219). Com isto, seria válido agora considerar a realidade a partir dessa perspectiva quase completamente inversa à duração, ou seja, a partir da extensão e, finalmente, do espaço.

Recuperando algumas noções discutidas no *Ensaio*, o filósofo atribuiu aos dados imediatos da consciência um caráter estritamente qualitativo, compreendendo-os como componentes da multiplicidade que compõe o fluxo da duração. A sensação então era pensada como inextensa, qualidade pura. E tudo o que comportasse extensão se esparramaria no espaço homogêneo, reduzindo-se assim à multiplicidade de ordem quantitativa, contrária à heterogeneidade da duração. Mas *Matéria e memória* concedeu materialidade aos dados da

-

⁴¹⁷ Não neste caso específico de intuição, pois em sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson discorrerá justamente sobre a intuição em sentido místico.

consciência a partir da noção de percepção pura que se encontraria antes no próprio campo das imagens; uma percepção mais idealizada que efetiva, é verdade, porém, ainda assim, funcionaria como a base para a interpretação da relação entre espírito e matéria. E *A evolução criadora*, o que trará de aprofundamento em relação a tal questão? A filosofia bergsoniana completará seu projeto metafísico pensando a duração para além da esfera psicológica, além da matéria viva, atingindo finalmente uma dimensão cosmológica?

Ao investigar a gênese da inteligência, Bergson faz coincidir, em certo sentido, esta faculdade com a própria materialidade. Ou seja, psicológico e cosmológico aparecem atrelados desde sua origem. Sendo assim, como afírmou Worms, "procurar a unidade da vida ou da consciência, no que diz respeito a ela ter engendrado a inteligência, será também reencontrar a do universo, que engendrou a matéria como justaposição de corpos no espaço". Ala Na visão de Bergson, a passagem do processo da materialidade ao da espiritualidade, e desta àquele, se daria por meio de uma inversão de direção, ou por uma interrupção do elã vital, haja vista seguirem, cada uma, vias opostas. A medida que tais direções se distanciam, cada vez mais rígidas e incomunicáveis parecem se tornar. Entretanto, isto não significa dizer que ambas sejam impermeáveis.

O empreendimento de *Matéria e memória* em direção a uma reconsideração da extensão fora tímido, Bergson o admite. De modo que o filósofo se propõe agora a pensar a matéria extensa, considerando seu mínimo grau de temporalidade, como absorvida por um movimento semelhante ao da duração psicológica, mas em sentido oposto; como um contraponto físico ao movimento psíquico. Ou seja, sendo aquele a inversão deste, vê-se claramente porque a inteligência se sente em casa no domínio material e, consequentemente, representa a matéria pelo espaço. O espírito associa assim naturalmente a extensão material à representação do espaço, "reencontra-o nas coisas" (EC, p. 220). Cabe agora indagar: estaria de fato o espaço nas coisas ou no próprio espírito? A argumentação bergsoniana começa a se esclarecer, ao afirmar que o espírito "[...] tê-lo-ia obtido [o espaço] sem elas [as coisas materiais] caso tivesse tido a imaginação suficientemente poderosa para levar até o fim a inversão de seu movimento natural" (EC, p. 220). Portanto, investigando a fundo a natureza da extensão material, a consciência encontraria paralelamente o espaço ideal. Poderia então o

1

⁴¹⁸ WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 245-246.

Este processo foi descrito em *Matéria e memória* e discutido aqui em nosso segundo capítulo. A consciência superficial atrelada à materialidade, opera em um campo de ação que se move a partir de um passado recente, chamando a seu auxílio as lembranças mais adequadas à percepção presente. Deste modo, lembranças ou experiências profundas estariam momentaneamente adormecidas, inconscientes, mas não apagadas. Este fundo da consciência concentraria a espiritualidade em seu estado mais profundo porque distante da materialidade.

420 Cf. EC, p. 220.

espaço inserir-se qualitativamente na duração? Ser um todo com ela? Isto ainda não está totalmente claro.

Bergson afirma: "a representação que [o espírito] forma do espaço puro não é mais que o *esquema* do termo no qual esse movimento desembocaria" (EC, p. 220, grifo do autor). Desta forma, a apreensão profunda, uma intuição do espaço, não equivaleria à sua esquematização prática. Isto é, o espaço parece agora ser tratado como algo além da exteriorização de suas propriedades geométricas na matéria. E, neste sentido, caberá notar que a gênese da geometrização do espaço seria simultânea à atribuição de espacialidade à matéria pela inteligência. Com isto, Bergson chegará a uma de suas mais surpreendentes afirmações encontradas na obra de 1907, a saber: "nem o espaço é tão estranho à nossa natureza quanto imaginamos, nem a matéria é tão completamente extensa no espaço quanto nossa inteligência e nossos sentidos se a representam" (EC, p. 221). Parece descortinar-se assim uma completa renovação do estatuto metafísico do espaço na obra bergsoniana. ⁴²¹

Mas que novo estatuto seria esse? É preciso investigar até que ponto o espaço, ou antes, seu conceito, interfere positiva ou negativamente na apreensão profunda da duração. Não parece, no entanto, que Bergson esteja aqui atribuindo substancialidade ao termo, embora fale agora de um "espaço puro". Se fosse assim, recairia nos mesmos equívocos clássicos por ele denunciados. Se analisássemos então o progresso de tal noção ao longo das obras, como propôs Panero, veríamos que ela vai sendo pouco a pouco discutida e modificada. Pois, não obstante o centro desta filosofia seja a duração, o tempo real, ela é paradoxalmente levada a elaborar também noções precisas acerca do espaço. Sua culminância n'*A evolução criadora*, entretanto, não indicaria que Bergson, por um longo processo de retomada do conceito, desde sua caracterização como ideal no *Ensaio*, tenha visto agora no espaço algum tipo de positividade antes negligenciada. Ou seja, a reconsideração é do conceito não de uma coisa em si. 423

_

Conferir semelhante interpretação em WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 252. Conferir também HEIDSIECK, F. Henri Bergson et la notion d'espace, p. 107. Por outro lado, não haveria surpresa na afirmação de Bergson, caso se observasse, como destacou A. Panero, que o conceito de espaço, assim como os demais conceitos bergsonianos, foi sendo ao longo das obras reelaborado, segundo a dinâmica própria do pensamento de seu autor. Ou seja, se no Ensaio a noção de espaço é provisoriamente aproximada à concepção kantiana, como um meio idealizado, vazio e homogêneo, é em Matéria e memória que ala assumirá contornos especificamente originais, sendo pensada agora como o esquema de nossa ação sobre a matéria, nem substancial nem transcendental. Mas n'A evolução criadora aparece a ideia de uma interpretação do espaço a partir de sua gênese, o que o diferenciará da noção kantiana definitivamente. Panero acrescenta que o fato deste crescimento aparentemente paradoxal do conceito de espaço em Bergson quase nunca é destacado pelos intérpretes. (Cf. PANERO, A. "La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance", p. 37-39).

⁴²² Cf. PANERO, A. La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance, p. 37-44.

⁴²³ Na interpretação de Panero, o conceito, agora apreendido na profundidade do espírito, poderá fornecer-lhe um "princípio de univocidade das intuições" sobre o tempo. O homem seria levado assim, do conceito puro que

Ainda segundo aquele comentador, portanto, será o progresso da noção de duração que levará Bergson a querer justificar o conceito de espaço, buscando, n'A evolução criadora, sua gênese. Com a descoberta da duração no Ensaio, o filósofo precisará doravante encontrar uma maneira de torná-la comunicável. Na primeira obra isto não fora possível, não se fala ali de intuição. Mas além de comunicável, seria necessário haver uma univocidade entre as intuições particulares. Daí o filósofo recorrer à razão, isto é, ao conceito, antes mesmo da intuição. Um "modelo negativo", mas comum, da intuição seria então a experiência por todos compartilhada de que o espaço não constitui essencialmente a duração. 424 Ou seja, Bergson se valeria justamente da idealidade do espaço para harmonizar as intuições da duração. Portanto, não haveria aqui de fato uma filosofia positiva do espaço. Como tal noção é alcançada pelo mergulho introspectivo e retroativo na via do elã vital que se desenvolveu materialmente, ela seria apenas um conceito imaginado pela representação intelectual que servirá, até certo ponto, como fundamento ontológico e cosmológico da matéria. Contudo, já que não estamos aqui diante de uma ontologia estática, o espaço ideal seria ontológico apenas

[...] por que nossa representação da idealidade do espaço abre, tal como uma condição de possibilidade não empírica ou um tipo de conversão filosófica, uma nova região de ser, uma clareira ou uma linguagem que diria que as sincronizações profundas parecem possíveis.⁴²⁵

Retomemos agora a discussão novamente a partir do texto de Bergson. Considerando o que seria uma "espacialidade perfeita", o filósofo conclui ser a exterioridade das partes da matéria, umas relativamente às outras. Todavia, pode-se também afirmar, com base na própria física atomista, que "[...] não há ponto material que não aja sobre todo outro ponto material" (EC, p. 221). Conforme M. Faraday, por exemplo, em seus estudos sobre a condução elétrica, haveria na matéria uma interpenetração dos átomos entre si que preenche o mundo. 426 Assim, a imagem do átomo como um ponto material seria apenas uma "vista do espírito", ou seja, uma fragmentação da matéria em função da ação prática sobre ela. No entanto, a consideração da física atomista (mesmo das ideias de Faraday, que, tanto aqui quanto em *Matéria e memória*, aparecem de maneira elogiosa, até certo ponto), levaria a conclusões não muito favoráveis à concepção bergsoniana do fluxo temporal da matéria. 427

estaria presente em todos os homens por sua ligação imanente com a materialidade, à compreensão do tempo como seu oposto.

⁴²⁴ "Le concept d'espace devient ainsi une sorte de 'lieu commun' qui a le pouvoir de nous rappeler à l'ordre lorsque nous commençons à coller des étiquettes sur les choses et à mal échanger nos expériences de la durée" (PANERO, A. *La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance*, p. 40-41).

⁴²⁵ PANERO, A. *La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance*, p. 42-43 (tradução livre).

⁴²⁶ Cf. EC, p. 221.

⁴²⁷ De acordo com A. François, geralmente se esquece que Bergson é mais um crítico do que defensor das ideias de Faraday: "Bien que Bergson soit extrêmement proche de cette conception de la matière comme continuité

Afinal, Bergson o assume: "é incontestável que embora não haja sistema perfeitamente isolado, a ciência sempre encontra um meio de recortar o universo em sistemas relativamente independentes uns dos outros e que ao fazê-lo não comete erro apreciável" (EC, p, 221-222). A razão de ser assim consistiria no fato de que a matéria e o espaço sejam mais próximos que distantes, ou seja, as propriedades do espaço puro não parecem ser aplicáveis a ela arbitrariamente. 428 Com isto, a extensão seria uma propriedade material direta e naturalmente associada ao espaço, mas não idêntica a ele. Ao contrário das demais propriedades, como o calor, o peso ou a cor que dependem diretamente da experiência. 429 Mas, levando adiante essa associação da matéria ao espaço, chegar-se-ia à concepção kantiana, de modo que, nas páginas d'A evolução criadora, Bergson fará uma leitura sintética desta filosofia. Assim ele dirá:

> A inteligência, tal como Kant no-la apresenta, é banhada por uma atmosfera de espacialidade à qual está tão inseparavelmente unida quanto o corpo vivo ao ar que respira. Nossas percepções só nos ocorrem após terem atravessado essa atmosfera. (EC, p. 222-223)

Assim sendo, se a faculdade de conhecer é impregnada de geometria, ela reencontrará na matéria percebida as mesmas propriedades geométricas que dão forma à sua percepção. Portanto, a inteligência apreende da matéria o que já está previamente formatado, "da realidade 'em si', não sabemos e não saberemos nunca nada, uma vez que dela só apreenderemos sua refração através das formas de nossa faculdade de perceber" (EC, p. 223).

Porém, se em Kant o espaço é entendido como a estrutura formal da intuição sensível, em Bergson o conceito de espaço responde antes às necessidades práticas da ação humana sobre a matéria, não sendo a esta idêntico porque meramente conceitual. 430 Haveria, como destacamos anteriormente, um movimento para a espacialização, descrito pelo filósofo como uma interrupção ou inversão do elã vital em seu fluxo. Mas isto não implicará uma identidade entre extensão material e espaço geométrico puro e homogêneo. Já a espacialidade, tal como experimentada em uma percepção concreta, aparece sempre misturada em todas as esferas da ação humana, seja na compreensão científica do tempo, seja na linguagem, ou até mesmo nas instituições sociais. 431

⁴²⁹ Neste sentido, até aqui a noção de espaço em Bergson concorda com a de Kant.

d'énergie, il ne peut accepter tout a fait sa conséquence : car elle tend à effacer la distinction entre matière et espace, qui était menacée dès le débout, on a pu le pressentir, par la maniére propre à Faraday de poser le problème" (FRANÇOIS, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. L'évolution créatrice, p. 477-478, nota 1 para a página 204.

³ Cf. EC, p. 222.

⁴³⁰ Para um aprofundamento maior da noção de espaço em Kant, conferir: KANT, I. Crítica da razão pura, Seção primeira da Estética transcendental, Do espaço, § 2-3.

⁴³¹ Cf. WORMS, F. *Vocabulaire Bergson*, p. 23-25, verbete ESPACE.

Entretanto, para Bergson, a faculdade intelectual humana não se estende ao todo do espírito, ou seja, o homem não poderá ser simplesmente descrito por sua racionalidade. A via racional será entendida como apenas uma das direções que a vida toma, "essencialmente voltada para a matéria inerte" (EC, p. 224). Mas, nem a inteligência é determinante sobre a matéria, nem esta sobre a inteligência, ambas teriam se adaptado "[...] progressivamente uma à outra para se deterem, por fim, em uma forma comum" (EC, p. 224). Ou seja, o movimento criativo do elã vital em sua inversão dá origem não apenas à inteligência, mas associada a esta, à materialidade das coisas. Finalmente parecem completar-se aqui o fluxo espiritual e o fluxo material, pois ao criar a inteligência, a natureza pôs ao seu lado o universo material, sobre o qual a primeira iria debruçar-se por sua própria vocação e afinidade.

Por fim, é do mesmo impulso criador que teriam surgido matéria e espírito e então é da duração mesma que se conceberia o espaço, limite conceitual intelectualmente engendrado para a apreensão da matéria. Desta perspectiva, V. Jankélévitch é levado a concluir que há em Bergson um monismo pronunciado, quando o filósofo admite que o todo é derivado de um mesmo impulso, de uma duração absoluta. Todavia, segundo o comentador, este monismo daria margem também a um dualismo de tendências, uma vez que embora a duração seja o todo, ela se desdobra em tendências opostas culminando no movimento espiritual de um lado e no material do outro. Pois "[...] é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas" (EC, p. 224-225, grifos do autor).

Portanto, o filósofo da duração será contrário à relatividade do conhecimento, haja vista acreditar na complementariedade entre as duas tendências acima descritas. A experiência integral de ambas, apenas dada em uma intuição, garantiria então um conhecimento absoluto. Assim, embora o conhecimento da matéria proveniente da percepção concreta, sempre subordinado à vida prática, e o derivado da ciência, por sua vez, matemático, acentuando a espacialidade material, não insiram o homem nesta experiência integral, não significa que ela não seja realizável. É por isto que a ciência sozinha não poderia dar conta do

⁴³² Cf. EC, p. 225.

⁴³³ Assim afirmará o comentador: "[...] le bergsonisme nous apparaît comme um *monisme* de la substance, um *dualisme* de la tendence" (JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*, p. 174, grifos do autor). Segundo Arnaud François, a tentativa de Jankélévitch, em sua época, momento cujo debate acerca do monismo bergsoniano se fazia acalorado, era encerrar definitivamente a discussão, embora tenha de fato contribuído para reforça-la ao formular essa proposição que se tornaria célebre (Cf. FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel", in: WORMS, F e RIQUIER, C. (orgs). *Lire Bergson*, p. 121-122). Doravante, teremos o momento, ao final deste capítulo, de aprofundar a ideia do monismo em Bergson.

⁴³⁴ Cf. PINTO, D. M. "Purificação da experiência e conhecimento absoluto do real". In: DISCURSO, nº 38.

todo, escapando-lhe o que há de essencialmente movente no real. 435

Uma tarefa árdua seria, com efeito, esta de percorrer o movimento pelo qual todo o edifício do saber científico se construiu atrelado à espacialização da matéria. Esta seria uma empresa que, como diz Bergson, "ultrapassa as forças da pura inteligência" (EC, p. 225). Pois, a fim de aprofundar-se na compreensão do espaço, o esforço do espírito deveria ser então regressivo, resgatando o movimento original pelo qual a materialidade se degradou em espacialidade. Ao termo deste esforço "[...] descobrimos que, quanto mais nossa atenção se fixa sobre ela [a matéria], tanto mais as partes que dizemos justapostas entram umas nas outras, cada uma delas sofrendo a ação do todo, que [...] lhe está presente de algum modo" (EC, p. 226). Desta maneira, o desdobramento da matéria no espaço nunca é completo, pois a matéria não se identifica ao espaço uma vez que lhe reste sempre uma franja de duração.

Se a ciência do mundo físico parece desempenhar a contento sua função diante da matéria empurrando-a no sentido da espacialidade, não seria com razão, no entanto, que a metafísica, tentando aprofundar o que a ciência não pode, se desenvolve acertando "seu passo pelo da física" (EC, p. 226). A tarefa da metafísica seria oposta, consistiria basicamente em "[...] reconduzir a matéria a suas origens e construir progressivamente uma cosmologia que seria, se assim se pode falar, uma psicologia às avessas" (EC, p. 227). Ou seja, aquilo que à física soaria como positivo, à metafísica seria interpretado como uma interrupção do movimento espiritual, ou psicológico, da ordem material. Portanto, a complicação na qual a ciência encerra e ordena a materialidade não é positiva à metafísica. Pois a esta caberia buscar o simples, visto que seu método, contrariando a analiticidade requerida pela ciência, consistirá mais em unir do que em fragmentar.

Ao passo que a inteligência ao analisar complica o objeto, ela também encontrará nele uma ordem cada vez mais complexa. Entretanto, se a consciência se deixa fluir pelo movimento de uma experiência simples, uma ordem também simples será percebida. Da mesma forma que se pode decompor um poema, por exemplo, em frases, palavras, sílabas e letras, permitindo analisa-lo de uma perspectiva espacializante, pode-se também acompanhar

_

⁴³⁵ "Para que uma teoria científica fosse definitiva, seria preciso que o espírito pudesse abarcar em bloco a totalidade das coisas e situá-las exatamente umas com relação às outras; mas, na verdade, somos obrigados a pôr os problemas um por um, em termos que são, por isso mesmo, termos provisórios, de onde se segue que a solução de cada problema precisará ser indefinidamente corrigida pela solução que se der aos problemas seguintes, de onde se segue também que a ciência, em seu conjunto é relativa à ordem contingente na qual os problemas foram postos sucessivamente. É nesse sentido e nessa medida que se deve tomar a ciência por convencional, mas o caráter convencional é, por assim dizer, de fato e não de direito. Em princípio, a ciência positiva versa sobre a própria realidade, desde que não saia de seu domínio próprio que é a matéria inerte" (EC, p. 225)

p. 225).
⁴³⁶ Cf. EC, p. 227.

seu fluxo, voltando-se a atenção para o movimento simples de sua composição. Mas, no primeiro caso, a precisão com que a obra fora composta impressiona a inteligência, uma ordem maravilhosa se impõe e a faculdade intelectual, ávida por analisar, se distende na complicação que é própria da representação simbólica. Assim, a multiplicidade quantitativa dos símbolos, toma o lugar da "indivisão do todo real" (EC, p. 228). Mas esta continua ali, pairando sobre a quantidade esparramada na representação espacial. Haveria, no entanto, uma maneira não quantitativa de apreensão do espaço? Foi o que nos perguntamos no início dessa discussão. E mais, haveria qualidade no espaço?

IV.1.1 Geométrica da matéria

A posição radical do espaço homogêneo parece estremecida n'*A evolução criadora* quando Bergson fala de uma espécie de "geometria natural" cuja clareza dedutiva ultrapassa as deduções logicamente articuladas pela inteligência. Essa geometria natural se evidenciaria no selvagem, por exemplo, que, embora não tenha tido qualquer contato com a civilização e toda sua ciência, avalia melhor as distâncias, retraça de memória o caminho percorrido; o mesmo acontecendo com os animais, que, embora não se representem um espaço homogêneo, possuem senso de distância e localização apurados. Poder-se-ia dizer então que "o selvagem e o animal se representam pois um *espaço qualitativo*". ⁴³⁸

Mas esta noção de espaço qualitativo, lamentavelmente, não fora aprofundada pelo filósofo, conforme notou F. Heidsieck. Caso o fizesse, seria imediatamente conduzido a estudos de *topologia* (a ciência do espaço não-métrico, isto é, sem dimensões, portanto, qualitativo), cuja importância teria sido apontada por Henri Poincaré, a quem Bergson não faz qualquer referência. Poder-se-ia também pensar um espaço qualitativo a partir da Psicologia da Gestalt, da qual bem se apropriou M. Merleau-Ponty em seus estudos

⁴³⁸ HEIDSIECK, F. *Bergson et la notion d'espace*, p. 52, grifos do autor, tradução livre.

⁴³⁷ Cf. EC, p. 230-231.

⁴³⁹ Henri Poicaré (1854-1912) foi um importante matemático e físico francês, conhecido por ter desenvolvido, juntamente com H. Lorentz, as noções que serviram como referência para a teoria da relatividade restrita de Einstein (Cf. MONTEIRO, G. *A medida do tempo*, p. 47-73). Em 1885, tem lugar seu trabalho sobre topologia intitulado *Analysis situs* (Cf. HEIDSIECK, F. *Bergson et la notion d'espace*, p. 53).

⁴⁴⁰ Fundada por Marx Wertheimer (1880-1943), na Alemanha, no período entre 1910 e 1912, concentra-se, grosso modo, no estudo da percepção a partir dos fenômenos de ilusão de ótica, os ditos "enganos dos sentidos" (Cf. GOODWIN, C. J. História da psicologia moderna, p. 296-330). Vale conferir também, a critica de Merleau-Ponty à posição de Bergson em manter, segundo o primeiro, uma perspectiva psicologista introspectiva, opondo a multiplicidade qualitativa à quantitativa, em detrimento de uma visão mais próxima a da Psicologia da Gestalt, a qual romperia com este dito psicologismo "[...] já que o sentido, a conexão, a 'verdade' do percebido não resultam mais do encontro fortuito entre nossas sensações, tais como nossa natureza psicofisiológica as oferece a

fenomenológicos. Mas, no exemplo bergsoniano, embora o filósofo não atribua de fato qualidade ao espaço, considera ao menos a possibilidade de sua percepção através das qualidades que o "preenchem" e não das propriedades geométricas puramente destacadas da experiência. E completa seu argumento ressaltando que repugna à filosofia tradicional conceder ao espaço tal interpretação, pois, aos olhos daquela, o funcionamento geométrico da inteligência é um ganho quando aplicado às questões do espírito. 442

Todavia, essa não poderia ser a marcha adequada ao espírito, pois, espiritualidade, na visão de Bergson, implica criação, indeterminação e incomensurabilidade. De modo que ver na inteligência lógica o modelo especulativo ideal seria paradoxalmente identificar a marcha do espírito à da materialidade. Portanto, "aquilo que do ponto de vista da inteligência aparece como um esforço é em si um abandono" (EC, p. 231). Ou seja, é a inteligência abandonada à espacialização, distendida na matéria e quase que completamente afastada da duração. Seria então por uma deficiência de tal ordem que nas ciências psicológicas e morais, segundo Bergson, o alcance de determinações dedutivas é mais limitado. "Nelas, de uma proposição verificada pelos fatos só podemos extrair consequências verificáveis até certo ponto, em uma certa medida" (EC, p. 231-232). Tais ciências não poderiam privar-se do confronto frequente com a experiência, haja vista o fato de que, contrariamente às ciências exatas, seu grau de indeterminação parece ser muito mais acentuado em função das "sinuosidades da vida". ⁴⁴³ Obviamente, na física ou na astronomia, por exemplo, a observação é também fundamental, porém, não são raros os casos em que princípios teóricos são fundados primeiramente e a experiência, só depois, vem a confirmar a teoria. ⁴⁴⁴

Contudo, se a própria dedução pressupõe uma ligação direta da inteligência geométrica à matéria e, em última instância, a uma "intuição espacial", o que se diria da indução, apegada como ela à causalidade experimentada cotidianamente? O estabelecimento de relações causais não depende nem mesmo do pensamento intelectual, na medida em que o próprio corpo se estrutura em função delas, assim como os animais, por sua vez, também

nós, mas determinam seus valores espaciais e qualitativos e são sua configuração irredutível" (MERLAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção, p. 93).

⁴⁴³ "Eis uma pura operação do espírito realizando-se pela simples força do espírito. À primeira vista, se há um lugar onde ela devia sentir-se em casa e evoluir à vontade é entre as coisas do espírito, é no domínio do espírito. Nada disso, é ali que ela chega de imediato ao fim de sua corda" (EC, p. 232).

⁴⁴¹ Cf. HEIDSIECK, F. Bergson et la notion d'espace, p. 52-53.

⁴⁴² Cf. EC, p. 231.

⁴⁴⁴ Cf. EC, p. 232. Como exemplo de uma situação em que a experiência confirmaria a teoria somente algum tempo depois de sua construção, podemos citar o eclipse total do sol observado na cidade de Sobral, no Ceará, que viria a confirmar, em 29 de maio de 1919, os efeitos da relatividade geral, cuja teoria fora publicada desde 1916, por Einstein (Cf. PATY, M. "A recepção da relatividade no Brasil e a influência das tradições científicas europeias", p. 143-181).

agem com base em tal princípio. Sendo assim, a indução parece não depender de qualquer pensamento geométrico. Entretanto, afirmará Bergson, a indução propriamente dita ultrapassa a mera reação maquinal do corpo. Ela repousa, como diz o filósofo (mas poderia ter sido dito por Hume) "[...] sobre a crenca de que há causas e efeitos, e de que os mesmos efeitos se seguem às mesmas causas" (EC, p. 233, grifo nosso). Analisando então a fundo essa crença, descobrir-se-ia que ela implica a decomposição da realidade em partes isoladas e independentes e que tal fragmentação acabaria por ser também ela geométrica. Por exemplo, a ação de ferver uma porção de água em uma panela, não se desconecta efetivamente de outras operações dando-se no universo físico, as quais envolvem o sistema solar inteiro. Mas é possível conceber a fervura da água como perfeitamente independente do resto do universo, desde que se considere vê-la como participando de um microcosmo independente "águapanela-fogareiro aceso" (EC, p. 233, grifos do autor). A necessidade que se estabelecerá no âmbito deste sistema isolado tornar-se-á cada vez mais geométrica à medida que se verifique a fervura da água em diferentes momentos do tempo. 445

Isso mostra, na visão bergsoniana, que uma compreensão geométrica indutivista parece ser possível apenas arbitrariamente. Afinal, é sob a condição de se eliminar do vivido a imprevisibilidade da duração que se estabelece uma garantia absoluta para acontecimentos contingentes. 446 Pois, se na geometria tudo é simultâneo a tudo, na vida não seria assim. E, com isto, para que a indução se dê, além de sobreporem-se qualidades a qualidades (as de ontem e as de hoje) tal como se sobrepõem grandezas, é necessário eliminar a passagem do tempo. 447 Retomamos, com isto, algumas noções discutidas no Ensaio, bem como aqui em nosso primeiro capítulo, acerca do dualismo qualidade-quantidade. Bergson fará notar que

^{445 &}quot;De fato, quando digo que minha água colocada sobre meu fogareiro irá ferver hoje como o fazia ontem, e que isto é de uma absoluta necessidade, sinto confusamente que minha imaginação transporta o fogareiro de hoje sobre aquele de ontem, a panela sobre a panela, a água sobre a água, a duração que se escoa sobre a duração que se escoa e que, desde então, o resto parece ter também de coincidir, pela mesma razão que faz com que os terceiros lados de dois triângulos que se superpõem coincidam se os dois primeiros lados já coincidem entre si" (EC, p. 234-235).

⁴⁴⁶ Trata-se, enfim, do problema da indução, já apontado por Hume no século XVIII, mas apresentado agora com uma roupagem bergsoniana.

⁴⁴⁷ Hume também observou esta consequência da aniquilação do tempo na relação de causa e efeito, caso não se estabeleca uma prioridade do que se entende por causa em relação ao que se considera efeito. Assim ele afirma: "Ora, se alguma causa pode ser perfeitamente contemporânea a seu efeito, é certo que, de acordo com essa máxima, todas devem sê-lo. Pois qualquer causa que retarde sua operação por um só instante deixa de atuar naquele momento particular preciso em que poderia ter atuado - e, portanto, não é uma causa. A consequência disso seria nada menos que a destruição da sucessão de causas que observamos no mundo e mesmo a total aniquilação do tempo. Porque se uma causa fosse contemporânea a seu efeito, e esse efeito a seu efeito, e assim por diante, é claro que não haveria algo como uma sucessão; e os objetos seriam todos coexistentes" (HUME, D. Tratado da natureza humana, Livro 1, Parte 3, seção 2, p. 104). Só que para Bergson este aniquilamento é inescapável na indução aqui criticada, haja vista que os eventos tidos como anterior e posterior são interpretados inevitavelmente a partir da justaposição geométrica. Não bastaria, portanto, estabelecer previamente uma sucessão temporal que se compreende pelo próprio espaço geométrico.

desta maneira a física, e as ciências que por ela se regulam, legitimam a transformação do qualitativo em quantitativo, e que, por trás de tal legitimação, um mecanismo geométrico se estabeleceu. Donde irá concluir que:

Nossas induções são certas, aos nossos olhos, na exata medida em que fundimos as diferenças qualitativas na homogeneidade do espaço que as subtende, de modo que a geometria é o limite ideal de nossas induções tanto quanto de nossas deduções (EC, p. 235-236).

Poder-se-ia agora caracterizar a inteligência como uma faculdade capaz de deduzir e induzir. De tais capacidades reunidas, a inteligência cria "ordem" para as coisas, nunca admitindo, ou por vezes admitindo com esforço, a possibilidade de uma ordem contrária à geométrica. Acredita mesmo que esta ordem surja natural e automaticamente da complicação da matéria no momento em que o impulso vital se permite a inversão e se admira de tal ordem ao identificar-se com ela.

Entretanto, o que de fato aos olhos de Bergson seria digno de admiração é a constatação não de uma ordem previamente dada, mas de uma incessante criação do real como um todo, "[...] pois nenhuma complicação da ordem matemática consigo mesma, por engenhosa que se a suponha, introduzirá um átomo de novidade no mundo" (EC, p. 236-237). A novidade provém, segundo ele, da própria duração em sua potência criativa. Em uma palavra, a novidade provém da evolução criadora. Essa potência seria constatada na consciência pela percepção livre e profunda da duração psicológica, mas que, distraindo-se de si mesma em função da materialidade, volta a admitir a ordem matemática como princípio de explicação universal. A ordem matemática-geométrica representa, por fim, a interrupção do impulso criador, constitui com tal interrupção uma unidade. Tratar-se-ia então de uma tendência negativa do elã vital aquela que se exterioriza na matéria pela ordem geométrica, negativa enfim porque não cria, apenas repete.

Sendo assim, as leis do mundo físico exprimirão essa negatividade, uma vez que, segundo Bergson, nenhuma delas individualmente possui realidade objetiva, ou seja, são todas conceituais; são genéricas ao ponto de não se referirem a nada de concreto no mundo material. Tais leis seriam completamente aplicáveis à matéria se esta fosse idêntica ao espaço. Mas como a matéria está na duração, ela não é o espaço puro. Embora haja nela uma aproximação tal que permitirá o estabelecimento da ciência. Em suma,

a matéria é um relaxamento do inextensivo em extensivo e, desse modo, da liberdade em necessidade, ainda que não coincida perfeitamente com o puro espaço homogêneo, constitui-se não obstante pelo movimento que a ele conduz e, desde então, está no caminho da geometria (EC, p. 237).

Não será nunca demasiado insistir, portanto, na insuficiência da mensuração, na artificialidade das leis físicas quando aplicadas à natureza e, com isto, à duração. 448 Pois, a natureza, entregue a seu próprio fluxo, não mede nem conta, assim nos diz Bergson. 449 Medir é próprio do homem, "[...] implica sobrepor real ou idealmente dois objetos um sobre o outro um certo número de vezes" (EC, p. 238). E neste trabalho de mensuração e de cálculo a ciência é bem sucedida porque eleva ao limite, isto é, ao espaço homogêneo, o prolongamento do movimento ou tendência à materialidade identificado à própria inteligência. Enfim, "[...] intelectualidade e materialidade são de mesma natureza e se produzem do mesmo modo" (EC, p. 238). A natureza, no entanto, não corresponderia em absoluto às leis que a ela se aplicam. Assim, nossa ciência, na visão bergsoniana, deverá ser compreendida em sua contingência, relativa à ordem e às variáveis com as quais ela própria escolheu lidar. 450 Afinal, a matemática não está na natureza, ela apenas representa ou simboliza uma tendência da matéria. É porque afina-se com a ordem geométrica então que a matéria é suscetível de medida, mas ela não lhe é idêntica.

IV.1.2 Desordem, ordem vital e ordem geométrica

Mediante a constatação de que a inteligência e a matéria são naturalmente aproximadas por sua gênese proveniente de uma mesma tendência, supõe-se, segundo Bergson, equivocadamente uma ordem no universo de natureza intelectual. A partir da qual seria possível determinar padrões e leis infalíveis, válidas desde sempre, como dirá o filósofo mais tarde em sua última obra de doutrina: "O próprio cientista mal pode escapar à crença de que a lei 'preside' os fatos e, por conseguinte, os precede, semelhante à Ideia platônica à qual as coisas teriam de modelar-se" (MR, p. 10). Caberá indagar, entretanto, como se fundamentará a investigação sobre o conhecimento, abandonando-se agora a noção de que a realidade corresponda absolutamente à geométrica da racionalidade humana. Bergson dirá então que é pela ideia de desordem que toda epistemologia deverá começar, ou antes, por sua crítica. Em nosso primeiro capítulo, assinalamos a denúncia bergsoniana do pseudoproblema que a dualidade ordem-desordem encerraria na história da metafísica estática. Trata-se agora de investigar mais profundamente o alcance de tal problemática para a nova metafísica.

Segundo Bergson, a ideia de uma ordem geométrica sobrepondo-se à total desordem

44

⁴⁴⁸ Cf. MONTEIRO, G. A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson.

⁴⁴⁹ Cf. EC, p. 238

⁴⁵⁰ Cf. EC, p. 239.

no universo subjaz à própria racionalidade. Ver-se-ia algo de positivo nessa vitória da geometria sobre o caos. 451 Mas a que desordem o pensamento se refere quando a pressupõe sobre o mundo material? Analisando a ideia de desordem tal como concebida pelo senso comum, compreende-se que a mesma implica uma ausência. Mas, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a filosofia da positividade parece não admitir a possibilidade de uma percepção real da ausência. Assim, ao considerar-se a ideia de desordem, tomar-se-ia uma ordem qualquer por inferior à ordem buscada ou, ao menos, à ordem que a inteligência pretende imprimir na matéria. Desta maneira, a ideia de desordem implicaria, em última instância, o estabelecimento de uma forma previamente dada à matéria tida como informe ou desordenada. Ou seja, equivaleria à suposição de um substrato absoluto para a realidade, implicando diretamente a negação da própria matéria em sua diversidade. 452

Portanto, dirá Bergson, "a ideia de desordem teria então uma significação clara na prática comum da vida" (EC, p. 241), qual seja, representar nossa frustração com uma ordem atualmente desnecessária. Ela não possuiria, com isto, uma aplicação teórica, apenas prática, seria um artifício da linguagem para se denotar a ausência, embora a ausência seja sempre percebida pela presença de outra ordem qualquer. Deste modo, transpondo para a especulação uma atitude prática, terminar-se-ia por atribuir conteúdo a uma ideia que não representa absolutamente nada. Enfim, a desordem seria uma ordem não esperada, pois, "de um modo geral, a realidade é ordenada na exata medida em que satisfaz nosso pensamento" (EC, p. 242, grifo do autor). Por isto a ordem que basta ao homem na esfera da ação aparece-lhe como semelhante à inteligência, "é o espírito reencontrando-se nas coisas" (EC, p. 242).

Entretanto, tem-se de fato aí apenas uma via do espírito, a saber, a da intelectualidade. Em sua via estritamente espiritual, livre, encontraria já outro tipo de ordem, a da criação contínua. Com efeito, nos dois casos há ordem, não obstante sejam distintas. E nos dois casos, entretanto, o espírito se reencontrará, seja na ordem geométrica da matéria, seja na ordem criativa do vital. No primeiro caso, comanda a relação de causa e efeito determinada como necessária. No segundo, embora fosse possível associar a ordem vital a certa concepção finalista, ela extrapola em muito esta doutrina, uma vez que seja admitida a imprevisibilidade das formas criadas. 453 Neste sentido, uma importante característica distintiva entre a ordem

⁴⁵¹ "Longe de poder conceber-se como a parte e o efeito de algo que a supera, nossa inteligência se concebe, pois, como o que acrescenta unidade a um real confuso e desordenado que a precede" (WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 255, grifos do autor). ⁴⁵² Cf. EC, p. 240-241.

⁴⁵³ "A vida no seu todo, considerada como uma evolução criadora, é algo análogo: transcende a finalidade, se entendemos por finalidade a realização de uma ideia concebida ou concebível por antecipação. O quadro da finalidade é, portanto, estreito demais para a vida em sua integralidade" (EC, p. 243).

geométrica e a ordem vital seria o fato de que na primeira impera a necessidade e o automatismo, ao passo que na segunda algo de voluntário e, portanto, de livre, se alinha ao vital.

Um distinção tal estaria presente instintivamente no senso comum, bem como uma aproximação entre ambas as ordens. Como diz o filósofo na seguinte passagem:

> Dos fenômenos astronômicos diremos que manifestam uma ordem admirável, entendendo com isso que podem ser previstos matematicamente. E encontramos uma ordem não menos admirável em uma sinfonia de Beethoven, que é genialidade, a originalidade e, por conseguinte, a imprevisibilidade mesmas (EC, p. 243).

Isto mostraria, então, que o homem naturalmente encontra a ordem em todas as coisas, seja uma ordem geométrica, artificial, seja uma ordem vital, mais livre. Mas a dita ordem geométrica, Bergson insiste, sendo um artifício intelectual, é constantemente confundida pela própria inteligência, isto é, pensa-se nela como se fora a própria ordem vital. Tal confusão se justificaria pelo fato de que a percepção concreta só apreende o vivo por meio do geométrico, isto é, no espaço. Ou seja, "[...] o que encontramos em nossa experiência comum é tal ou tal vivo determinado, tais ou tais manifestações especiais da vida que repetem aproximadamente formas e fatos já conhecidos" (EC, p. 244, grifo do autor).

Retomando agora as teses evolucionistas outrora discutidas, assim como a inteligência agrupará em um mesmo gênero determinados indivíduos, agrupará também genericamente os objetos inorgânicos. Assim, se a ordem vital é experimentada superficialmente de forma despedaçada, é porque a inteligência imprime nela as mesmas características da ordem física. Mas se nesta última há uma necessidade de geometrização para efeitos práticos, na ordem vital a geometrização seria inteiramente desnecessária e equivocada. E ainda que se reivindicasse sua eficácia pelo determinismo da análise físico-química, seria mais em função da degradação orgânica que ela operaria, ou seja, mais à destruição do que à criação. Pois, os fenômenos de destruição orgânica, segundo Bergson, são em número limitado, passíveis então de geometrização, mas a origem e evolução dos fenômenos criativos, por sua vez, abrir-se-ia ao infinito.454

Desfeita a confusão entre a ordem vital e ordem geométrica seria possível observar distintamente dois domínios da realidade. Na esfera da superficialidade material, a ciência permaneceria um conhecimento relativo, mas este conhecimento se completaria pela outra metade do real. Tal conhecimento, versando sobre uma ordem inversa à geométrica, "[...] por pouco que o abocanhasse, é no absoluto mesmo que teria mordido" (EC, p. 250). Ao domínio

⁴⁵⁴ Cf. EC, p. 246.

vital corresponderia então uma ordem de criação, ao passo que a ordem geométrica seria remetida, por sua própria natureza, à esfera da repetição, esta que, por sua vez, torna a generalização possível. 455 Se pensarmos na vida em sentido amplo, segundo Bergson, chegaremos à compreensão de que ela é uma evolução. Em sentido específico, a evolução progride através dos vivos, repetindo-se uns nos outros, no espaço e no tempo, para dar lugar à novidade radical. Mas a repetição presente em cada espécie, através das características hereditárias, não transmitiria apenas os mesmos elementos, ela traria consigo "[...] o elã em virtude do qual as características se modificam, e esse elã é a própria vitalidade" (EC, p. 251). Assim, o filósofo concluirá que se na ordem geométrica a generalização é ferramenta básica e inescapável, na ordem vital ela só se aplica acidentalmente, haja vista aqui sair de cena o automatismo para dar lugar às ações voluntárias. 456

Vencida a dificuldade em torno às duas ordens da realidade, se venceria também o problema da ideia de desordem aqui discutido. Pois, assim Bergson concluirá, considerar uma ordem como contingente é um fato, mas ela será contingente em relação à outra ordem, não à desordem. Deste modo, pensar um mundo físico alheio às leis da matéria inorgânica, um caos completo, implicaria pensar outra ordem, a qual não se reconhece como adequada, mas ainda assim uma ordem. O que aos olhos da inteligência é desordem equivaleria então à insubordinação da matéria à vontade humana. Ou seja, tratar-se-ia de uma ordem caprichosa, sobre a qual o homem não teria controle algum.

Daí a repugnância causada pela ideia de acaso à ciência positiva. Na interpretação bergsoniana, o acaso é "parente próximo da desordem". 457 Mas o acaso nada teria a ver com a vontade de um gênio bom ou de um gênio mau, isto é, não seria reflexo de uma intenção superior conspirando contra ou a favor da sorte do homem. "O acaso não faz mais que objetivar o estado de alma daquele que esperava uma das duas espécies de ordem e encontra a outra" (EC, p. 255). Com isto, a ordem geométrica será doravante entendida como a supressão da ordem inversa, isto é, a ordem vital. Supressão implicará uma substituição requerida pelas exigências da vida prática, 458 tal que terá sua explicação a partir da interrupção ou parada do elã vital no sentido da materialidade. Valerá, de agora em diante, examinar mais de perto esta inversão, para, enfim, atingirmos a descrição bergsoniana da totalidade.

⁴⁵⁵ Cf. EC, p. 251. ⁴⁵⁶ Cf. EC, p. 251.

⁴⁵⁷ Cf. EC, p. 254.

⁴⁵⁸ Cf. EC, p. 257.

IV.2 Cosmologia de Bergson

Atingimos agora um dos momentos mais problemáticos do pensamento bergsoniano. Problemático porque se desenvolverá por explicações que poderão soar insuficientes ou, até mesmo, fabulosas acerca da criação do universo, isto é, da gênese da matéria. Mas Bergson não foge ao problema nascido no seio de suas investigações sobre a evolução da vida. Assim sendo, pretendemos averiguar daqui em diante até que ponto suas explicações ou teses cosmológicas soam coerentes e o que elas nutrem de relação com os rumos da física contemporânea. Afinal, a reconstrução da metafísica não estaria completa se não compreendesse uma visão da totalidade material. 459

Como destacamos mais acima, o eu psicológico, exercendo-se livremente, percebe-se durando, isto é, criando-se como um processo contínuo e heterogêneo. Contudo, dissemos também que, de acordo com Bergson, a duração do eu não corresponde ao todo do elã vital, ela cria formas novas, mas a partir da matéria já dada. Com isto, dirá o filósofo:

> Na composição de uma obra genial assim como em uma simples decisão livre, por mais que tensionemos no mais alto grau a mola de nossa atividade e criemos assim o que nenhuma junção pura e simples de materiais teria podido oferecer [...], nem por isso deixa de haver aqui elementos que preexistem e sobrevivem à sua organização. (EC, p. 260)

Portanto, a capacidade criativa humana de enformar a matéria, a partir das formas mais inesperadas, não lhe autoriza a criar a própria matéria, esta deverá preexistir a todo ato criativo humano. Com efeito, a criação da matéria preexiste à criação humana na medida em que se dá pelo próprio elã vital. Uma "paralização da ação geradora de forma" (EC, p. 260) cria, segundo Bergson, a matéria inerte. Mas além da criação como um ato originário, isto é, o começo da matéria, está em jogo aqui algo fundamental, a saber, a ideia da criação contínua, o crescimento progressivo ou criativo da matéria. 460

Valendo-se de uma analogia, Bergson considerará que para compor um poema seu autor não precise recriar o alfabeto inteiro, ou, no mínimo, inventar novas letras para dar origem a uma criação original. Trata-se aí de um ato simples do espírito que, criando a partir do mesmo conjunto de letras, ainda assim representará algo novo, dado a partir de um novo arranjo. Mas desde que se considere analisar, "átomo por átomo", ou seja, letra por letra o poema inteiro, concorda-se em vê-lo fragmentado, esparramado no espaço. Por que não se

⁴⁵⁹ Cf. MONTEBELLO, P. L'autre métaphysique, p. 285.

⁴⁶⁰ "Assim, que aumente o número dos átomos que compõem o universo material em um dado momento isto choca nossos hábitos de espírito, isto contradiz nossa experiência" (EC, p. 260).

concorda então facilmente em ver no mundo material uma criação contínua a partir de arranjos e rearranjos dos átomos? Eis o início de uma resposta para esta questão:

Com efeito, o mistério que paira sobre a existência do universo provém, em grande parte, de querermos que sua gênese se dê de um só golpe, ou então que toda matéria seja eterna. Quer se fale de criação, quer se ponha uma matéria incriada, em ambos os casos é a totalidade do universo que é posta em causa. (EC, p. 261)

Esta passagem representa de maneira inequívoca a recusa de Bergson em aceitar a ideia de criação instantânea bem como a eternidade do universo. 461 Portanto, novamente a crítica à metafísica estática se apresenta aqui. Por um lado, há o pensamento antigo que, ao determinar fundamentos atemporais para a origem do todo, partiu de uma visão cosmológica fechada, defendendo a ideia de um todo completo, um mundo que encontraria seu fundamento último no eterno. 462 Pensando agora a criação do universo tal como a tradição judaica, de uma maneira bastante sucinta, se conceberia o todo como produto de um Deus criador transcendente, criando a partir do vazio informe. Concebe-se assim uma temporalidade cronológica que indicaria o começo da matéria organizada proveniente do nada. Trata-se, em resumo, de uma causa criadora transcendente, eterna e imutável, a qual, ao criar o universo, cria também o tempo, uma vez que ela própria seja atemporal. 463

Os modernos, por sua vez, embora tenham admitido uma visão cosmológica mais aberta que a dos antigos, considerando a noção de um mundo indefinido, ou mesmo infinito, ainda estariam presos a uma concepção estática do universo quando eliminam de sua compreensão qualquer sombra de tempo qualitativo. O mundo agora é totalmente relativo à ordem geométrica. Isto porque a partir do século XVII em diante, a revolução científica e filosófica causará, como afirmou A. Koyré, "a destruição do cosmos", pois, segundo este autor, tal revolução implicou

[...] o abandono, pelo pensamento científico, de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos. 464

Partindo então desse quadro muito brevemente apresentado da história das ideias

⁴⁶² Pois, nesta interpretação o universo esteve sempre aí uma vez que não há uma concepção do início de tudo.

⁴⁶¹ Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 375.

⁴⁶³ "Il faut accepter certe nouvelle idée que la création est ici durée pure, non pas qu'elle se déroulle dans le temps et dans l'espace, mais qu'elle invente le temps et l'espace. L'obstacle à cette compréhension a été l'idée aristotélicienne de matière incrée et l'idée judéo-chrétienne de matière crée une fois pour toutes. Ces schémas antiques ne valent plus" (MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 294).

⁴⁶⁴ KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 6. Toda a obra trata da passagem da visão antiga do cosmos para a visão moderna, esta que se desligará da concepção antiga de um universo fechado, perfeitamente completo e, em certo sentido, estático.

cosmológicas, vê-se que a noção de totalidade, ou seja, a ideia do universo como um todo determinado, está sempre presente no pensamento ocidental. Até mesmo nos modernos, com sua visão do infinito, haja vista o fato de que para eles, embora seja admitido não se conhecer o todo, seria possível, por meio do cálculo e da medida, prever todos os acontecimentos futuros. Afinal, o todo se encerra em uma ordem que é de natureza geométrica, e não há evento físico que dela escape. Haveria aqui, na visão de Bergson, subjacente às teorias materialistas de um lado, espiritualistas de outro, a ideia comum da eliminação da duração, pois o absoluto de que tratam, "[...] matéria ou espírito – não poderia instalar-se no tempo concreto, no tempo que sentimos ser o tecido mesmo de nossa vida". Sendo assim, resultaria de tal concepção a aceitação de que "[...] tudo está dado de uma vez por todas" (EC, p. 261).

Em resumo, se o universo foi criado por Deus, este o fez de uma vez por todas (em seis dias e no sétimo descansou), mas se o todo é incriado, existindo na eternidade, ele existe como algo perfeito definitivamente. Ou, finalmente, se surgiu de uma grande explosão (voltando agora à imagem do Big Bang), ainda assim estará determinantemente condicionado às leis físicas que teriam surgido então daquela ordem primeiramente estabelecida no início de tudo, isto é, no tempo zero. Seria uma transposição dessa visão determinística da criação que Bergson pretende fundar. "Uma vez erradicado esse prejuízo [ele diz], a ideia de criação torna-se mais clara, pois se confunde com a de crescimento. Mas então não é mais do universo em sua totalidade que caberá falar" (EC, p. 262). 465

IV.2.1 As leis da termodinâmica

Afinal, do que caberá falar agora? De que universo a cosmologia de Bergson está tratando? Com base em quais leis ele poderá ser regido? Partimos inicialmente da seguinte afirmação: "O universo é uma junção de sistemas solares que temos todos os motivos para acreditar análogos ao nosso" (EC, p. 262). Afirmação cujo acordo parece ser comum entre os homens. Além disso, constata-se também uma ligação recíproca entre os planetas distintos do nosso sistema solar, pois, por mais longínquos que estejam uns dos outros, movem-se como se houvesse uma direção definida.

Assim, quanto mais se aprofunda em sistemas cada vez mais particulares de mundo, mais se percebe o estreitamento daquela relação recíproca das partes com o todo do

⁴⁶⁵ Entende-se *totalidade* especificamente aqui no sentido de um todo determinado de uma vez por todas desde sua origem. Mais adiante teremos a oportunidade de retomar e aprofundar as ideias de Bergson acerca da criação do universo.

sistema. Heste sentido, "[...] não é artificialmente, por razões de mera comodidade, que isolamos nosso sistema solar; a própria natureza nos convida a isolá-lo" (EC, p. 262). Com mais razão então será possível asseverar o conhecimento das leis que regem este sistema de mundo do qual fazemos parte. Mas com que direito, poder-se-ia perguntar, se aplicariam as leis da nossa física a cada um dos outros sistemas isolados do universo? A razão disto, dirá Bergson, é que somos seres pensantes. Mas não haveria garantias, segundo ele, de que essa aplicação tenha qualquer sentido e legitimidade, afinal, na sua visão, "[...] o universo não está feito, mas faz-se incessantemente. Cresce indefinidamente, sem dúvida, pela adjunção de mundos novos" (EC, p. 262).

É nesse momento preciso que a cosmologia bergsoniana adentrará algumas concepções da Termodinâmica, que constitui um dos três pilares da física clássica, juntamente com a mecânica newtoniana e o eletromagnetismo. Sua área de domínio são os fenômenos macroscópicos, mais especificamente, as mudanças ocorridas em um sistema físico do ponto de vista da troca de calor. A termodinâmica deriva leis empiricamente corroboradas, das quais duas serão discutidas n'A evolução criadora. Tratam-se basicamente da primeira lei, segundo a qual a energia do universo é constante, e a segunda, conhecida como a lei da irreversibilidade dos processos naturais, a qual diz que a entropia do universo tende a um máximo. Adiante teremos a oportunidade de detalhar melhor essas leis, bem como o conceito de entropia. Agora detenhamo-nos um momento sobre algumas considerações de fundo explicativo acerca das origens e evolução da termodinâmica, para, doravante, compreendermos mais a fundo a interpretação de Bergson para a segunda lei, que, para ele, "é a mais metafísica das leis da física" (EC, p. 264), e sua aproximação com a filosofia da duração.

A termodinâmica tem sua origem em meados do século XVIII, no auge de uma série de transformações econômicas e sociais pelas quais o mundo ocidental passava. É claro que essas transformações resplandeceriam também na e por causa da ciência. Assim, impulsionada pela Revolução Industrial, a termodinâmica evoluiu. Mas remontando-se aos primórdios da vida civilizada já se poderia verificar a associação do calor ao trabalho, através do esforço físico. Já a noção de temperatura, uma grandeza importante para a termodinâmica, seria primordialmente sempre associada ao quente e ao frio, tendo sido Galileu Galilei o

_

⁴⁶⁶ Cf. EC, p. 262.

⁴⁶⁷ Bergson já havia discutido este tema no terceiro capítulo de seu primeiro livro, o *Ensaio*, quando pretendeu desassociar a noção de liberdade de todo e qualquer determinismo, seja físico, seja psicológico (Cf. DI, p. 99-110). Mas ali o filósofo não chega a discutir a segunda lei, esta será apenas interpretada na obra de 1907. Portanto, nos limitaremos aqui a retomar suas ideias a partir da discussão desenvolvida n'*A evolução criadora*.

primeiro a conseguir medi-la. Ele fabricou um instrumento, em 1592, chamado termoscópio, uma espécie rudimentar de termômetro. Esta seria a primeira de uma série de invenções que se seguiriam com os anos, aperfeiçoando os aparelhos de medida das temperaturas. 468

Já na segunda metade do século XVIII, o desenvolvimento técnico garante a criação de termômetros cada vez mais sofisticados, o que possibilitará muitos avanços na área da meteorologia. Mas os diversos tipos de termômetros criados 469 baseavam-se todos em um mesmo processo, a saber: "[...] quando um corpo mais quente entra em contato com um corpo mais frio, depois de um certo tempo, ambos atingem a mesma temperatura". 470 Deste equilíbrio térmico tomado como princípio para a construção de todos os tipos de termômetro, designou-se a Lei Zero da Termodinâmica. Esta lei significa que, a partir do equilíbrio térmico de dois corpos em relação a um terceiro, há um equilíbrio mútuo entre eles. Deste modo, a lei zero é a que define a temperatura dos sistemas físicos, confirmando a medida da temperatura como uma grandeza física própria dos corpos e distinta da sensação psicológica do quente e do frio. Distingue-se também assim temperatura e calor. Pois, no contato térmico entre corpos, o que os levará ao equilíbrio é a passagem da energia térmica na forma de calor de um ao outro, não a da temperatura. Portanto, embora o calor possua um caráter qualitativo na experiência humana, do ponto de vista físico das leis da termodinâmica, ele será considerado apenas quantitativamente.

Muitas discussões em torno do conceito de calor, contudo, se desenvolveram ao longo do século XVIII a fim de saber se possuía uma natureza fluida, penetrando os corpos, ou se resultava do movimento das moléculas da matéria. ⁴⁷¹ Após muitos experimentos e discussões acalorados, já no século XIX a ideia do calor como um fluido, o calórico, vai perdendo força⁴⁷² e sua aceitação como resultado do movimento das partículas materiais começa a prevalecer. O calor passa a ser visto como uma manifestação de energia tal como o trabalho realizado pelo corpo, de modo que um poderia se transformar no outro sem se perderem. 473 Doravante, experimentos realizados pelo físico inglês J. P. Joule (1818-1889) serviram de

⁴⁶⁸ Cf. PINHO, S. T. e ANDRADE, R. F. S. "Evolução das ideias da termodinâmica e da mecânica estatística", p. 139-160. Todas as considerações sobre a história da termodinâmica aqui discutidas foram amparadas neste capítulo citado acima, presente no livro *Origens e evolução das ideias da Física*, organizado por J. F. ROCHA. Higroscópio, higrômetro, termógrafo etc.

⁴⁷⁰ Cf. PINHO, S. T. e ANDRADE, R. F. S. "Evolução das ideias da termodinâmica e da mecânica estatística", p. 144. ⁴⁷¹ Cf. PINHO, S. T. e ANDRADE, R. F. S. "Evolução das ideias da termodinâmica e da mecânica estatística",

p. 147-150.

472 Assim como a ideia do éter estacionário perderia sua força com a constatação da constância da velocidade da

luz. Cf. MONTEIRO, G. A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson, p. 47-56.

⁴⁷³ Cf. PINHO, S. T. e ANDRADE, R. F. S. "Evolução das ideias da termodinâmica e da mecânica estatística", p. 149-150.

confirmação empírica para a hipótese do calor como forma de energia. Em 1847, então, o físico e fisiólogo alemão Hermann von Helmholtz (1821-1894) designa o princípio da conservação da energia que equivalerá à *Primeira Lei da Termodinâmica*, cuja aplicação hoje não se restringe aos fenômenos físicos, mas abrange os químicos e biológicos. Em suma, considerando que a energia do universo é constante, a primeira lei determina a possibilidade de alteração do estado termodinâmico do sistema através da troca de calor ou da realização de trabalho.

Da descoberta dessa relação entre calor e trabalho, ou seja, de uma descoberta científica, a produção técnica fora diretamente beneficiada. A invenção da máquina a vapor, símbolo da revolução industrial do século XVIII, é talvez um dos principais exemplos de aplicação prática de princípios físicos. O aprimoramento da técnica, contudo, poderá por vezes ocasionar novas descobertas, a história da ciência está repleta de tais situações. É neste sentido então que, na busca pelo aprimoramento da máquina térmica, problemas teóricos surgiram, bem como sua solução. O engenheiro francês Sadi Carnot (1796-1832) foi um dos que se empenharam por resolver questões relativas ao maior rendimento das máquinas térmicas.⁴⁷⁴

Carnot observa que nas máquinas térmicas de maior rendimento o calor é sempre resultado do movimento, mas sua condução implica sempre uma degradação de energia. Para entendermos melhor esta consequência será necessário compreendermos o funcionamento de uma máquina a vapor. Vejamos: a função básica de um equipamento como esse é produzir trabalho a partir do fornecimento de calor. O agente de uma máquina a vapor é a água, esta passará por um processo cíclico, ou seja, uma fonte de água quente cede calor a uma fonte de água fria. Neste processo a água quente se transforma em vapor aquecido, o qual realizará o trabalho, e após realizado, o vapor é resfriado transformando-se novamente em água, a qual gera o recomeço do ciclo com seu reaquecimento. Na máquina ideal pensada por Carnot, o funcionamento do equipamento permitiria uma menor perda de energia para a fonte fria. Teríamos assim uma máquina térmica de maior rendimento possível, que funcionaria a partir de assegurada a reversibilidade do ciclo, caso contrário o sistema perderia ainda mais energia.

Influenciados pelo experimento ideal de Carnot, W. Thomson, o Lord Kelvin, e Rudolf Clausius (1822-1888), físico e matemático alemão, modificam aquelas ideias visando

-

⁴⁷⁴ Em função do caráter extremamente teórico das suas ideias, seus trabalhos passaram despercebidos, sendo apenas retomados após sua morte, devido aos esforços de seu irmão, Hipólito Carnot, para divulgar suas pesquisas (Cf. PINHO, S. T. e ANDRADE, R. F. S. "Evolução das ideias da termodinâmica e da mecânica estatística", p. 153).

agora a irreversibilidade dos processos naturais. 475 Kelvin postulou ser impossível a criação de uma máquina capaz de transformar 100% do calor em trabalho. E Clausius, por sua vez, verificou a impossibilidade da transferência completa do calor de um corpo mais frio para um mais quente em um processo cíclico. Deriva-se então daí a Segunda Lei da Termodinâmica, a qual determinará que, considerando a irreversibilidade dos processos naturais, a energia não utilizada em um trabalho se degrada, o que, por sua vez, implicará o conceito de entropia. Entropia é a grandeza termodinâmica que mede o grau de irreversibilidade de um sistema, isto é, o seu grau de "desordem".

Como foi dito anteriormente, conforme a segunda lei, não é possível converter completamente a energia térmica em trabalho, de modo que o grau de entropia de um sistema corresponderá à quantidade de energia inutilizada, aquela que não mais se transformará em trabalho. Em suma, a entropia mede o grau de degradação de um sistema, portanto, quanto mais desordenado, maior a entropia. Por isto, a segunda lei da termodinâmica é atualmente mais conhecida como "princípio de aumento da entropia", de modo que se a primeira corresponde à conservação, a segunda corresponde a um processo de evolução, mas uma evolução destrutiva porque desperdiça energia. Este princípio é constatado em todos os processos naturais e irreversíveis do universo. Sendo assim, neles a entropia tende a um máximo. Entretanto, em um sistema idealizado, em que há um processo isotérmico, seria possível constatar a invariância da entropia. Portanto, em estados de equilíbrio termodinâmico a entropia seria nula. Ou seja, a irreversibilidade do tempo aqui se constataria mais uma vez. Pois, se o universo está em constante transformação, o que se constata cotidianamente pela experiência, seria fácil dizer que ele está longe do equilíbrio termodinâmico, afinal, em tal estado, a temperatura deveria ser a mesma em todos os pontos do sistema, algo possível de direito, mas quase impossível de fato.

Mediante tais considerações acerca das leis da termodinâmica, estamos em condições agora de observar a interpretação positiva que Bergson dará à segunda lei, ou seja, veremos como ela se adequaria à concepção da duração como o tecido próprio de todo o universo (espiritual e material).

⁴⁷⁵ Cf. PINHO, S. T. e ANDRADE, R. F. S. "Evolução das ideias da termodinâmica e da mecânica estatística", p. 155.

IV.2.2 A interpretação bergsoniana

Vimos anteriormente que Bergson defende a ideia de uma evolução criadora do universo como um todo. De modo que considerar nosso mundo um sistema fechado implicaria atribuirlhe determinadas leis que, não necessariamente, poderão se aplicar a qualquer outro sistema. A fim de verificar em que medida as leis termodinâmicas, segundo ele, as "mais gerais de nossa ciência", se aplicam coerentemente ao conjunto de nosso sistema solar, entendido a partir da noção de uma evolução criadora, o filósofo se debruçará sobre o estudo do princípio da conservação da energia (1ª lei) e do princípio de sua degradação (2ª lei).

De partida, Bergson atribuirá à segunda lei um alcance metafísico mais amplo, uma vez que, a primeira lei seja meramente quantitativa, relativa a determinados padrões de medida. Segundo sua própria formulação, esta lei apenas "estabelece que, num sistema que se supõe fechado, a energia total, isto é, a soma das energias cinética e potencial, permanece constante" (EC, p. 263). Ou seja, desde sua origem, a quantidade de energia no universo é a mesma. Tratar-se-ia, na visão bergsoniana, de uma lei artificial, haja vista o fato de haver no universo outros tipos de energia além da cinética, bem como diversos tipos de energia potencial que diferem qualitativamente antes de quantitativamente. Além disto, dirá o filósofo, "[...] a medida de cada uma delas foi evidentemente escolhida de modo a justificar o princípio da conservação da energia" (EC, p. 263). Portanto, conforme pensa, a consideração da primeira lei deve ser vista com cautela quando se pretende estabelecer os princípios que regem o todo, pois uma lei quantitativa poderá no máximo informar "[...] antes sobre a relação de um fragmento desse mundo com um outro fragmento do que sobre a natureza do todo" (EC, p. 263).

Considerando agora a segunda lei da termodinâmica, suposta a mais metafísica de todas as leis da física, 476 princípio que estabelece a degradação da energia, Bergson dirá que esta não versa sobre grandezas, daí em parte o seu caráter metafísico. Mas, se lembrarmos, no entanto, a origem e evolução desta lei, tal como descrevemos no tópico anterior, veríamos que, e Bergson é o primeiro a destacar este fato, ela nasceu das formulações teóricas de Carnot, buscando resolver dificuldades práticas relativas ao rendimento de máquinas térmicas. 477 O filósofo destaca também que, com as mesmas finalidades quantitativas, Clausius formulou a noção de "entropia" como grandeza calculável. 478 Nada mais justo

⁴⁷⁶ Cf. EC, p. 264. ⁴⁷⁷ Cf. EC, p. 264. ⁴⁷⁸ Cf. EC, p. 264.

quando se trata de ciência física pura, afinal "tais precisões são necessárias para as aplicações" (EC, p. 264). Entretanto, tratar-se-ia de uma lei bastante intuitiva, pois seria naturalmente formulada, mesmo que nenhum físico tivesse pensado em medir os tipos de energia ou mesmo que o conceito de entropia não existisse. Uma lei que, prescindindo da interpretação simbólica ou dos padrões de medida, seria perfeitamente análoga à experiência da "[...] direção na qual caminha o mundo" (EC, p. 264). Pois, segundo o filósofo, o que se observa, seja no nível orgânico, seja no inorgânico, é de fato uma tendência universal à degradação da energia.

Entendida dessa maneira, a segunda lei da termodinâmica aparece a Bergson como "independente de toda convenção". Sendo assim, a irreversibilidade do tempo em processos naturais expressa implicitamente na lei da entropia, não constitui apenas uma característica presente em processos termodinâmicos, mas também nos psicológicos, bioquímicos e físicos. Ou seja, todos eles obedeceriam ao mesmo processo temporal. Portanto, a segunda lei expressará, na visão bergsoniana, a irreversibilidade do contínuo fluxo da duração em geral. Isto contraria as concepções da física clássica cujos termos seguem o pressuposto determinístico segundo o qual todos os processos mecânicos do universo são reversíveis. Isto é, tudo na natureza estaria determinado desde suas condições iniciais. Deste modo, a mudança ou o movimento seria exclusivamente traduzido pelo deslocamento espacial. Neste modelo da física clássica, o tempo está sempre relacionado a algum conteúdo físico; logo, em si mesmo ele não é nada. Com isto, cada situação do mundo físico poderá ser pensada como reversível. Ou seja, seria possível reverter "a direção do tempo" tanto em escala local, quanto cósmica para efeitos de medida e previsibilidade. 480

Contudo, partindo-se da perspectiva termodinâmica, o sistema solar poderia ser compreendido como esgotando a cada instante um pouco de sua mutabilidade, isto é, de sua transformação. Porém, se esgota seu potencial de transformação, poder-se-ia supor, implícito à concepção deste esgotamento paulatino, um limite, um esgotamento final que culminaria em um estado de equilíbrio termodinâmico onde a vida não seria mais possível. Pois, sem transformação não há vida, isto é, não há tempo. A pergunta será então a seguinte: se a energia útil do universo se encontra em estado de degradação, é possível que um dia ela finalmente acabe? Significa que o universo organizado teve um começo e que um dia terá um

_

⁴⁷⁹ Cf. EC, p. 264.

⁴⁸⁰ Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 368-369.

fim? A partir das ideias de L. Boltzmann, ⁴⁸¹ se a instabilidade provém de um estado geral de estabilidade, e se no momento atual do universo se constata a degradação da energia utilizável, haveria então a possibilidade de uma regressão cíclica deste estado, um retorno ao estado inicial bem como sua sucessiva degradação. Essa possibilidade então entraria em acordo com o modelo determinístico clássico.

A mecânica estatística mostraria essa possibilidade teórica de um "eterno retorno", mas, Bergson afirma, ao que tudo indica, equivocadamente, que "[...] segundo os cálculos de Boltzmann, é de uma improbabilidade matemática que ultrapassa toda imaginação e que equivale, praticamente, à impossibilidade absoluta" (EC, p. 265-266). Conforme destacou M. Capek, Bergson chama aqui imprecisamente a seu favor as teses de Boltzmann, cuja visão cosmológica implicaria o modelo cinético-corpuscular clássico, ou seja, algo que equivale à aceitação da reversibilidade do tempo físico. O filósofo teria então involuntariamente "bergsonizado" a posição de Boltzmann ao ponto de identificar "extrema improbabilidade" com "impossibilidade". O físico filósofo austríaco de fato fala, segundo Capek, de uma possibilidade muito pequena da reversão da entropia a zero, mas jamais de uma impossibilidade. E, em suma, Boltzmann rejeita a ideia de um único tempo cósmico, o que, sabemos, é totalmente contrário às ideias bergsonianas. 482

De todo modo, Bergson buscará uma solução, segundo ele, impensável em termos físicos para o problema da origem do cosmos e da possibilidade de sua completa degradação. Uma solução nos termos metafísicos de sua filosofia, portanto, inversa ao modelo determinístico da física moderna. Pois, segundo ele, o físico atribui a energia sempre a partículas extensas, de modo que não poderia admitir sua origem a partir de um processo "extra-espacial". O que significaria então este termo? Algo de natureza psicológica e, no entanto, divina?⁴⁸³ Tratar-se-ia aqui de inverter a situação criticada pelo próprio filósofo e dar respostas a um problema físico a partir de uma solução metafísica? Bergson parece crer de fato que aqui a solução não seja física. Caberia, para ele, realmente à filosofia adentrar o terreno em que a ciência encontra seu limite.

Mas, poderíamos perguntar, não seria este também o limite da metafísica? Não, para

⁴⁸¹ Ludwig Boltzmann (1844-1906), físico e filósofo da ciência austríaco que introduziu um importante elemento à teoria do crescimento da entropia em sistemas termodinâmicos desordenados, a saber, um coeficiente probabilístico. ⁴⁸² Cf. CAPEK, M. *Bergson and modern physics*, p. 372-373.

⁴⁸³ Segundo Capek, teria sido esta a interpretação de Jacques Chevalier, discípulo de Bergson, bem como a de seu oponente, René Berthelot. Para eles, esta causa extra-espacial indicaria a defesa da tese teológica do criacionismo instantâneo do cosmos. Mas, como veremos, e o próprio comentador o aponta, tal interpretação é equivocada, pois a ideia de criação em Bergson implica a de continuidade, algo que será vinculado à interpretação da lei da entropia. (Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 373).

Bergson. Como já sabemos, aos seus olhos, as ideias físicas estão lastreadas pela espacialidade, de modo que a física supõe "[...] uma coincidência perfeita da matéria com o espaço abstrato" (EC, p. 265). É neste sentido então que a lei da entropia concretiza em termos físicos a tendência metafísica da matéria à espacialização, ou seja, à sua degradação. Pois, como ele já havia destacado, a tendência à materialidade constitui um momento negativo do elã vital, sua interrupção enquanto caminha pela via da espiritualidade. Logo, considerando a segunda lei, aquele seria um processo "incriador", não criativo. Em que medida então seria possível interpretá-lo metafisicamente como algo positivo?

Como foi dito anteriormente, a ordem traduzida pelas leis da natureza nasceria de uma inversão do fluxo do elã vital. Mas a segunda lei da termodinâmica indica em tal inversão do vital um processo de degradação, ou seja, "[...] a ideia de uma coisa *que se desfaz*" (EC, p. 266, grifos do autor). Com efeito, este seria o traço fundamental da matéria. Por outro lado, se a materialidade caminha para sua degradação, a espiritualidade, ao contrário, caminha para sua criação, é "coisa que se faz" diversamente aos processos físicos, portanto, é imaterial. "A nossa visão do mundo material é a de um peso que cai; nenhuma imagem extraída da matéria propriamente dita nos dará uma ideia do peso que se eleva" (EC, p. 266). O vital, por sua vez, mostraria um movimento diverso, um de subida pela via que a matéria desce.

Mas, conforme as teses d'*A evolução criadora*, a vida que evolui se vincula diretamente à matéria, ela não é espiritualidade pura. Se assim fosse, não haveria degradação, apenas pura criação. A vida, dirá Bergson, na verdade, está cravada em um organismo que a submete às leis gerais da matéria inerte. Mas tudo se passa como se fizesse todo o possível para libertar-se dessas leis (EC, p. 267). Ora, a evolução vital se dá basicamente impulsionada pela energia, isto é, todos os processos vitais, sejam os que se sucedem no animal ou no vegetal, fazem uso dela, conservando-a ou consumindo-a. Porém, o fluxo vital, ainda assim, não é capaz de [...] *deter* a marcha das mudanças materiais (EC, p. 267, grifo do autor), ou seja, o vivo não é capaz de reverter o processo material em vista de sua degradação; em suma, não há como fugir à finitude. Assim sendo, a duração dos organismos vivos consistiria em uma luta constante da vida contra a morte, um esforço que apenas retarda o processo, mas não seria capaz de evitá-lo.

Contudo, concluir negativamente essa marcha para a morte, tanto na vida orgânica quanto na matéria inorgânica, seria uma atitude precipitada, aos olhos de Bergson. Poder-se-ia interpretar a morte dos vivos, bem como a degradação da matéria em calor, positivamente

_

⁴⁸⁴ Cf. WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 263.

⁴⁸⁵ Cf. EC, p. 267.

uma vez que se considerem tais processos como criativos e não destrutivos. Admitir-se-á então que

ao lado dos mundos que morrem, sem dúvida há os que nascem. Por outro lado, no mundo organizado, a morte dos indivíduos não aparece de modo algum como uma diminuição da 'vida em geral', ou como uma necessidade à qual esta se submeteria a contragosto. (EC, p. 268, nota de rodapé número 13).⁴⁸⁶

Por tal citação, é possível notar que o filósofo concordará então em ver na degradação da energia a parte de um processo cíclico do universo, a qual contribuiria para "o maior progresso da vida em geral" (EC, p. 268). Mas não seria um ciclo qualitativamente repetitivo, ou seja, o ciclo da vida deve ser contínuo, porém, variado conforme a duração de seu fluir. Essa ideia de uma regeneração contínua do universo já está presente em alguns pré-socráticos, bem como vimos aqui na física contemporânea. Porém, segundo observou Capek, Bergson não parece defender com isto a eternidade do universo, ou mesmo sua infinitude, coisa que, diga-se de passagem, seria totalmente contrária à sua crítica à tradição.

Se retomarmos agora a consideração da solução metafísica de Bergson para o problema da criação, é preciso notar que quando o filósofo se refere à origem do universo a partir de uma "causa" extra-espacial, não trata ali de um único ato criador apenas, mas de um processo. O termo "processo" sugere então uma ação contínua, não um ato completamente determinado, ou seja, instantâneo. Portanto, se não temos aqui uma cosmologia criacionista no sentido clássico, nem uma que considere a eternidade do universo, a posição bergsoniana parece caminhar para uma visão finistista do cosmos. Isto é, uma que considera a finitude do passado cósmico e de seu crescimento qualitativo como duração. Tais ideias se aproximam bastante da cosmologia de G. Lemaître, astrônomo e físico belga que associou o afastamento das galáxias à segunda lei da termodinâmica, reinterpretando-a segundo a teoria quântica.

Para Lemaître, como citamos rapidamente no capítulo anterior, a história do universo começa de uma superexplosão radioativa, o chamado *big bang*, a partir de um único átomo. 489 Doravante, o desenvolvimento ordenado do todo tem se dado a partir dos fragmentos daquele "ovo cósmico". Portanto, a dita degradação da energia constatada pela lei da entropia deveria ser interpretada como uma fragmentação contínua, não mais em termos destrutivos. Sendo assim, tempo e espaço tem seu surgimento derivado desse mesmo processo, ou seja, encontram-se em via de crescimento desde então. Tempo e espaço assim entendidos não se

⁴⁸⁹ "The original single quantum". (CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 378)

1

⁴⁸⁶ Eis aqui um comentário de Bergson ao argumento apresentado por André Lalande, segundo o qual todas a coisas caminham para a morte.

⁴⁸⁷ Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 368-395.

⁴⁸⁸ Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 374.

separam mais de seu conteúdo físico, contrariando a interpretação clássica.

Ora, não obstante Lemaître esteja aqui inserido no modelo einsteiniano do espaçotempo relativo, é possível perceber claramente a aproximação entre suas ideias e as de Bergson. 490 Em primeiro lugar porque ambos acreditam no começo do tempo e, em segundo, porque não pensam uma cosmologia criacionista teísta em sentido tradicional. Ou seja, tanto para um quanto para o outro, a criação não é nem instantânea nem provém de uma causa transcendente, ela obedece um processo gradual. Ambos levam em conta, enfim, o aspecto dinâmico da realidade física.

Mas, para além da semelhança com a cosmologia de Lemaître, as ideias de Bergson também se aproximariam da interpretação que outros físicos deram à segunda lei da termodinâmica. Como vimos, Bergson relacionou o crescimento da entropia a uma tendência natural da matéria à homogeneidade, ou seja, à espacialização. Interpretação livre dos termos da física clássica. De acordo com Capek, a visão de Bergson fora também sustentada por Mach, Duhem e por outros energeticistas. Entretanto, conforme o comentador, o filósofo não soube perceber que a teoria cinética do calor, em alguns aspectos, no futuro, entraria em acordo com sua filosofia, desde que o modelo determinístico do universo fosse substituído pelo modelo atômico da mecânica quântica. 491

Eis, enfim, o próprio fluxo da duração absoluta, evidenciado finalmente tanto na matéria inerte quanto nos organismos vivos. Assim, o filósofo completará seu argumento afirmando que "a criação de um mundo é um ato livre e a vida, no interior do mundo material, participa dessa liberdade" (EC, p. 269). O ato livre aqui coincide com o puro querer do elã vital. Com isto, não apenas a vida participaria deste ato, mas também a matéria, embora em grau muito menor, dada sua tendência natural à espacialização. Portanto, a matéria será entendida como a marca de um ato ou gesto criador evanescente, como uma parte da realidade que se desfaz. A vida, por sua vez, seria a subsistência, na matéria, da energia que aos poucos se dissipa; enfim, "uma realidade que se faz através daquela que se desfaz" (EC, p. 269, grifos do autor).

⁴⁹¹ Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 381-382.

⁴⁹⁰ De acordo com Capek, entendido a partir do modelo einsteiniano, o espaço será incorporado por Lemaître no processo de desenvolvimento do universo, ou seja, o espaço agora se expande, ele não é mais pensado como uma estrutura rígida e imutável, pois é gerado a partir do primeiro evento cósmico, assim como o tempo. Isto se aproxima das ideias de Bergson na medida em que para ele o espaço, sendo um limite ideal, também foi derivado da natureza em seu fluir pela via da materialidade. Mas, assim como se encontram semelhanças nestas visões, encontram-se também divergências. Pois, Bergson sempre se referiu ao espaço euclidiano, ao contrário de Lemaître que, inserido no contexto da relatividade geral, negligenciado por Bergson, admite outra concepção, o espaço encurvado pela gravidade. Portanto, pode-se também concluir que a semelhança nas duas visões cosmológicas seja, até certo ponto, uma coincidência. Porém, não uma mera coincidência, já que, de fato, ambos incorporam o espaço no processo cosmológico (Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 381).

IV.2.3 Sobre Bergson e Prigogine

Além das possíveis associações entre as ideias metafísicas de Bergson e as interpretações de físicos contemporâneos a ele para a segunda lei da termodinâmica, e além da associação específica com a teoria de Lemaître, poderíamos pensar agora a reconsideração de suas ideias a partir da leitura feita por Ilya Prigogine⁴⁹² (1917-2003), físico-químico russo, naturalizado belga, que atribui grande valor ao pensamento bergsoniano acerca da duração como um fluxo contínuo e irreversível. Assim como Bergson, Prigogine sugere uma "nova aliança" entre o homem e a natureza, considerando que o antigo modelo determinístico começa a ceder espaço a outras concepções as quais levam em conta agora a irreversibilidade temporal como capaz de criar uma ordem universal dinâmica. ⁴⁹³ A leitura de algumas passagens de sua obra ⁴⁹⁴ será de grande utilidade para uma aproximação entre as ideias de Bergson e a nova visão do universo decorrente da termodinâmica.

A partir de uma afirmação significativa de Prigogine, já é possível estabelecer uma relação entre as visões cosmológicas aqui discutidas. Assim diz o físico: "Ler a história do universo como história de um tempo autônomo, ou de uma autonomia crescente do tempo, é, na minha opinião, uma das tentações interessantes da ciência contemporânea". O que seria esse tempo autônomo na visão de Bergson senão a duração absoluta, a duração do todo? A proposta geral de Prigogine seria então conciliar a visão mecanicista à visão termodinâmica do universo. O que segundo ele se traduziria filosoficamente por uma dialética entre Einstein e Boltzmann. Ora, é claro que Bergson não pretende realizar este tipo de aproximação, haja vista o fato de que talvez sua intenção fosse realmente mostrar que o mecanicismo deveria ter sido na verdade substituído por uma interpretação metafísica da irreversibilidade constatada na natureza. Entretanto, uma vez que Bergson concorda em ver no mundo físico uma continuidade, ou antes, uma complementaridade com o mundo orgânico, poder-se-ia então

⁴⁹² Prigogine se tornou célebre por ter recebido, em 1977, o Prêmio Nobel de Química, por seus estudos na área da irreversibilidade e da termodinâmica dos sistemas complexos.

⁴⁹³ Segundo afirma o autor, corroborando mais uma vez a crítica bergsoniana ao determinismo, "na física clássica podia medir-se tudo e tudo conhecer; um dos elementos, revolucionários, da física do século XX é a restrição desta visão muito simplista do universo [...] Segundo o parecer de muitos cientistas, a dinâmica clássica atingiria a sua forma definitiva e o determinismo aparecia como a própria condição da inteligibilidade. Hoje vemos que não é assim. Os novos dados constituem, sem dúvida, o cerne da revolução conceitual que atravessamos desde os primórdios do século XX" (PRIGOGINE, Y. *O nascimento do tempo*, p. 47).

⁴⁹⁴ Traremos algumas ideias de suas conferências "O nascimento do tempo", de 1987, e "O papel criativo do tempo", de 1984, ambas reunidas no livro *O nascimento do tempo*. Para maiores aprofundamentos acerca das ideias de Prigogine sobre o tempo criativo, vale analisar a última parte de sua obra escrita em parceria com Isabelle Stengers, *A nova aliança*, de 1984.

⁴⁹⁵ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 24.

verificar uma interseção entre sua visão e a de Prigogine. Este dirá, através de uma afirmação, mais bergsoniana impossível, que "a vida é o reino do não-linear, a vida é o reino da autonomia do tempo, é o reino da multiplicidade das estruturas". 496

Considerando agora a pergunta que anima a discussão cosmológica contemporânea, qual seja, a de saber se o tempo teve um início, seria importante inicialmente indagar como se poderá conceber a evolução temporal no reino do determinismo que é a física clássica. Conforme Prigogine, são três as exigências a se cumprir: "a irreversibilidade, o aparecimento da probabilidade e a coerência, que constituem as condições de existência das novas estruturas que a física dos processos afastados do equilíbrio encontrou". 497 Antes de tudo, o seu projeto prevê a necessidade de averiguar os fenômenos termodinâmicos em escala macroscópica, para, em seguida, analisar até que ponto a física dos fenômenos microscópicos poderá absorver a ideia de um tempo criativo.

Como vimos, os físicos consideram a irreversibilidade negativamente, como um estado desordenado do sistema, o que se verifica exatamente na lei da entropia. Como vimos também, Bergson não atribui esse caráter totalmente negativo a tal processo, e, assim como ele, Prigogine. Para este último, a produção de entropia traduz dois elementos, na sua visão, complementares, a saber: "um elemento criador de desordem, mas também um elemento de criação de ordem. E os dois estão sempre ligados". 498 Ou seja, se a visão clássica associa ordem a sistemas em equilíbrio e a desordem, por sua vez, a sistemas em desequilíbrio térmico, segundo Prigogine, hoje já se vê que tal concepção é inexata. 499 Pois, conforme suas observações experimentais, um caso de sistema em desequilíbrio, por exemplo, o caso de uma turbulência, observa-se que entre o movimento de milhões e milhões de partículas há sempre uma coerência extrema. Tratar-se-ia então de um fenômeno ordenado, ao contrário do que diriam os físicos clássicos.⁵⁰⁰ O que em termos bergsonianos consistiria na ideia de uma ordem diversa à procurada.

Ainda segundo Prigogine, hoje já se sabe "[...] que muitos fenômenos interessantes observados no laboratório, e que desempenham um papel fundamental no mundo que nos rodeia, não são compreensíveis a não ser baseando-nos no não-equilíbrio". 501 Exemplos

⁴⁹⁶ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 28.

⁴⁹⁷ PRIGOGINE, Y. *O nascimento do tempo*, p. 36, grifos do autor.

⁴⁹⁸ PRIGOGINE, Y. *O nascimento do tempo*, p. 39. ⁴⁹⁹ PRIGOGINE, Y. *O nascimento do tempo*, p. 40.

^{500 &}quot;Atualmente, as experiências de laboratório [...] mostram que, quando se depara com o domínio do nãoequilíbrio, se estabelecem novas interações de longo alcance: o universo do não-equilíbrio é um universo coerente. E isto representa um fato novo, que contradiz tudo quanto se pensava ainda há poucos anos" (PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 41).

⁵⁰¹ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 42.

convincentes seriam os dados da paleoclimatologia, ciência que estuda a história do clima. Conforme o físico-químico, a constatação de que seja possível atribuir uma história às mudanças climáticas da Terra "[...] implica já que a biosfera é um sistema afastado do equilíbrio". Trata-se então de um sistema irreversível, uma vez que o equilíbrio implica a anulação da flecha do tempo, pois, de um sistema equilibrado não se pode dizer que tenha história.

Ao considerar-se agora a irreversibilidade tanto em fenômenos macro quanto microscópicos, ou seja, aqueles que envolvem o estudo de átomos e moléculas, Prigogine dirá que será de fundamental relevância a noção de probabilidade. Afinal, segundo ele, ela atua tanto na descrição de sistemas dinâmicos quanto em estados quânticos. Mas como para o físico, bem como para Bergson, a irreversibilidade é comum a todo o universo, ela deve atingir também o domínio cosmológico, donde surge então, como discutimos mais acima, o problema de determinar a origem do todo. Não entraremos aqui no pormenor das especulações cosmológicas de Prigogine, apenas gostaríamos de ressaltar o fato de que, assim como Bergson, este autor vê na segunda lei da termodinâmica a representação do início da matéria juntamente com o tempo. Ou seja, como o próprio afirma, "foi graças ao segundo princípio que o universo se desenvolveu, e que a matéria leva em si o signo da flecha do tempo". 503

Porém, cabe-nos aqui ressaltar uma sutileza. Foi através de indícios que concordamos haver uma defesa bergsoniana do início do tempo cósmico a partir da ação do elã vital como uma explosão originária de energia, desenvolvendo-se através das vias opostas da materialidade e da espiritualidade. Afinal, se considerássemos a perspectiva eternalista do cosmos, veríamos que esta é totalmente contrária ao pensamento de Bergson. Entretanto, Prigogine defenderá, por sua vez, que o início *do* tempo não se deu com o big bang, mas apenas o início do *nosso* tempo. O que significa isto? Segundo o autor, "já no vazio flutuante o tempo preexistia em estado potencial". ⁵⁰⁴ Ele afirma também, mais adiante, que "o tempo precede a existência, e poderá fazer nascer outros universos". ⁵⁰⁵ Tais palavras poderiam soar aqui mais metafísicas que as de um metafísico bergsoniano.

Mas, não obstante o tom metafísico, o próprio autor se encarrega de esclarecer que não pretende com isto defender a eternidade do tempo, nem um eterno retorno. ⁵⁰⁶ Porém, acredita

_

⁵⁰² PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 42.

⁵⁰³ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 58.

⁵⁰⁴ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 59.

⁵⁰⁵ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 60.

⁵⁰⁶ Cf. PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 59.

poder pensar o tempo de modo a "transcender as categorias de devir e eternidade", coisa que novamente o reaproximaria de Bergson. E mais um ponto será aqui digno de nota se o objetivo for aproximar as duas interpretações do universo, qual seja, assim como o filósofo francês, Prigogine dirá que na sua visão cosmológica "[...] é a totalidade que desempenha papel determinante". Está claro então que, ao pensar a totalidade, ambos os autores tem em vista uma concepção do todo como criação contínua, caracterizada tanto por fenômenos físicos, quanto químicos, biológicos, psicológicos, sociais etc. Segundo ambos os autores, o papel criativo do tempo é decisivo em todos os fenômenos irreversíveis do universo. Ocorre apenas que para Bergson, e ao que parece, Prigogine tende para tal visão, todos os fenômenos seriam irreversíveis, todos seguiriam o fluxo da duração.

Mas, como vimos, a irreversibilidade é vista na física clássica como um grau de probabilidade, e este, por sua vez, representaria apenas o desconhecimento das trajetórias exatas de todos os fenômenos ditos reversíveis. Hoje, dirá Prigogine, já não se atribui à ignorância o papel decisivo do tempo criativo. Portanto, não se poderia mais pensar o segundo princípio da termodinâmica como uma "[...] mensagem de ignorância, é uma mensagem sobre a estrutura do universo". O que significa dizer que processos irreversíveis não necessariamente deverão implicar destruição ou negatividade. Ora, Bergson disse o mesmo a partir de seus termos metafísicos. E completando enfim o quadro de semelhanças, vemos Prigogine afirmar, em tom mais bergsoniano ainda: "a evolução do universo não se deu na direção da degradação mas na do aumento da complexidade, com estruturas que aparecem progressivamente a todos os níveis, desde as estrelas e as galáxias aos sistemas biológicos". 509

Finalmente, a visão da temporalidade, e, em suma, da realidade física, como mera repetição, ou mesmo como decadência, não parece próxima à experiência, tanto para Bergson quanto para Prigogine. Isto implicará uma compreensão mais aberta da evolução do todo, vital e material, como veremos a seguir, concluindo a investigação sobre a ideia bergsoniana da criação contínua de novidade que é o tempo real.

IV.3 Criação e evolução

Deparando-se enfim com o problema de explicar a criação, Bergson disse: "não há coisas, há apenas ações" (EC, p. 269). A duração é isto, um ato livre. E assim também seria a criação,

⁵⁰⁷ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 60.

⁵⁰⁸ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 73-74.

⁵⁰⁹ PRIGOGINE, Y. O nascimento do tempo, p. 74.

idêntica à própria duração, jorro ou fonte de novidade ininterrupta. Pensar em duração será, portanto, considerar progressos, não mais coisas ou estados. Afinal,

[...] se considero o mundo em que vivemos, descubro que a evolução automática e rigorosamente determinada desse todo bem amarrado é uma ação que se desfaz e que as formas imprevistas que a vida nele recorta, formas capazes de se prolongarem a si mesmas em movimentos imprevistos, representam uma ação que se faz. (EC, p. 270)

Não obstante a dualidade entre o que se faz e o que se desfaz, matéria e vida (ou espírito) seriam criações contínuas a partir de um mesmo impulso. Porém, não deverão ser pensadas como "coisas criadas", determinadas na eternidade, mas como fluxos que se criam na medida de seu próprio fazer-se. Doravante, haveria grande razão, para Bergson, em se considerar o processo descrito na citação acima como análogo ao de qualquer mundo existente no universo. Dar-se-ia em qualquer parte um processo criativo crescente, pois os mundos não devem se constituir de uma só vez, todos ao mesmo tempo, como se provaria a observação de "[...] nebulosas em processo de concentração" (EC, p. 270).

Enfim, todos os mundos, na cosmologia bergsoniana, jorram de um mesmo centro, todavia não se pense em um centro estático, ele não é uma coisa, é uma continuidade de jorro. Quando se fala aqui em criação, não é como criação de coisas que se justapõem a coisas, "[...] uma vez que a coisa resulta de uma solidificação operada por nosso entendimento [...]" (EC, p. 270). Seria o caso de reportar-se a elas como fluxos, não como recortes praticados pela inteligência. Ver na realidade um fluxo implica, no entanto, já estar em duração, ser com ela uma só continuidade. Tal experiência não se realizaria pelo entendimento, afinal este pressupõe uma vista da complexidade e a apreensão profunda da duração seria um ato simples, uma intuição.

A dificuldade em se compreender a vida e o universo como um todo a partir desse fluxo estaria no fato de que a imobilidade assedia a consciência desde sua gênese. Deste modo, a inteligência, ao pensar a criação, supõe de antemão uma causa externa, também inteligente, a qual atribuiria ordem ao caos. Mas da perspectiva do movente, a criação é uma

Bergson chegará a identificar, já na obra de 1907, este centro de onde jorra o elã vital a um deus. Assim ele diz: "Deus, assim definido, nada tem de já pronto; é vida incessante, ação, liberdade" (EC, p. 270). O desdobramento dessa noção será efetivado na obra de 1932, *As duas fontes da moral e da religião*. Entretanto, não pretendemos aprofundar aqui neste trabalho esse tema. Porém, se lembrarmos novamente a compatibilidade dessa visão da origem do universo com a teoria de Lemaître, que, sugestivamente, foi um padre católico, poderíamos indagar se há n'*A evolução criadora* a intenção de fundamentar uma cosmologia teísta, uma vez que seja neste livro onde Bergson falará pela primeira vez em Deus. Como dissemos, não é esta a interpretação que pretendemos fazer aqui. Todavia, segundo observou M. Capek, embora as motivações bergsonianas sejam incertas, não seria impossível que sua pretensão de fato fosse de fundo teológico, afinal este parece ser o objetivo explícito da última obra, *As duas fontes da moral e da religião* (Cf. CAPEK, M. *Bergson and modern physics*, p. 392).

ato contínuo e se há causa criadora, 511 ela deverá constituir com a duração uma só continuidade, um só movimento. O elã vital atravessa assim as "coisas" (matéria e espírito), é imanente a elas. 512 Se a duração é um movimento, vê-se nela duas vias deste movimento, a materialidade e a vida, ou a espiritualidade. Mas tanto uma quanto a outra são simples, significa dizer que são fluxos indivisos.

Mas a inteligência mostra na organização da vida apenas indivíduos e espécies desconexos, fixos, ou seja, mostra partes exteriores a partes. Todavia, a unidade do elã que lhes atravessa é deixada em suspenso. Pois, como afirma Bergson, a inteligência só vê o que já está pronto, ela não vê o que se faz. Doravante, sugere o filósofo, "procuremos ver, não mais apenas com os olhos da inteligência [...] mas com o espírito, [...] essa faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, de certo modo, a torção do querer sobre si mesmo" (EC, p. 272). Ver-se-ia daí a evolução da vida como um processo criativo e a degradação da matéria como um progresso cíclico⁵¹³ e positivo de criação de novidade. Assim sendo, se o elã vital esbarra no obstáculo material, será atribuindo-lhe o máximo de indeterminação possível que ele se apossará da matéria. 514

A partir do que discutimos no capítulo anterior, Bergson mostrou que tanto a vida animal quanto a vegetal constituem um esforço pela energia (seu acúmulo ou seu consumo); desta forma, uma vez que o vegetal acumula energia solar, o animal dela se aproveita através do vegetal já que não é capaz de realizar o mesmo processo, a saber, a fotossíntese. Mas "não é para o animal que a planta acumula energia, é para o seu próprio consumo" (EC, p. 276). Entretanto, o vegetal obedece a um processo lento de consumo energético. De maneira que o animal, não podendo produzir ele próprio a energia necessária à sua sobrevivência e à complicação de seu sistema sensório-motor, buscará no vegetal sua fonte energética. Seria assim porque no animal o elã vital persistiu, dirigiu-se para atos livres, ao contrário do

⁵¹¹ Neste caso, Bergson acredita na causa criadora.

⁵¹² Identificando o elã vital à ação de Deus como ato criador livre, Bergson recusa a noção de transcendência do criador em relação à criação. Alguns viram nisto uma semelhança com o Deus imanente de Espinosa, mas, em cartas ao Padre Joseph de Tonquédec, em 1908 e 1912, o filósofo recusa tal associação em um sentido bastante específico. É que para ele não seria uma mera imanência ou identidade desse Deus à natureza, mas além de imanente, Deus é um princípio em atividade constante. Ele não cria a natureza e descansa. Vale observar a interpretação de F. Worms para esta passagem: "Não há somente uma natureza 'naturante', produtora de efeitos imanentes, no sentido de internos a uma totalidade dada, há também uma natureza que se aumenta, se renova, se cria, se acrescenta em permanência à sua totalidade aberta e não fechada. É essa abertura da totalidade imanente aos efeitos dados nela previamente, aqui mundos novos, que diferencia Bergson de um Spinoza que ele compreende, entretanto, do interior e cuja filosofia é, no fundo, para ele, a única alternativa séria ao Deus transcendente da metafísica grega ou da filosofia moderna" (WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 265, grifos do autor).

Ressaltamos, mais uma vez, que a ideia de um processo cíclico não implicaria, aos olhos de Bergson, um processo eterno. ⁵¹⁴ Cf. EC, p. 272.

vegetal, que resignou-se a ações menos eficazes.⁵¹⁵ E tal processo evolutivo teria se dado sem o concurso de qualquer influência externa, apenas pelo desdobramento das tendências opostas do elã original.

Sendo assim, haveria muito mais contingência na natureza que necessidade. Na natureza apenas duas coisas são necessárias para Bergson, a saber: "1º uma acumulação gradual de energia; 2º uma canalização elástica dessa energia em direções variáveis e indetermináveis, na ponta das quais estão os atos livres" (EC, p. 277). O resultado dessa dupla exigência fora obtido de uma forma específica na Terra, mas poderia tê-lo sido de outra. As formas de vida que aqui se desenvolveram seriam decorrentes de determinadas "escolhas", determinadas soluções que, no fluxo da duração, se apresentaram como mais viáveis à manutenção da vida. ⁵¹⁶ Deste modo, caso as escolhas químicas e físicas tivessem sido outras, as formas de vida que conhecemos teriam também se constituído diferentemente, "[...] teria sido outra a sua anatomia, outra a sua fisiologia" (EC, p. 277). Seguir-se-á daí a surpreendente afirmação da possibilidade de outras formas de vida em outros sistemas solares, "[...] formas das quais não temos ideia alguma, em condições físicas às quais ela [a vida] nos parece, do ponto de vista de nossa físiologia, repugnar absolutamente" (EC, p. 277). Portanto, pensar em formas de vida não implicaria necessariamente pensa-las como as que estamos familiarizados, como corpos definidos ou organismos propriamente ditos.

Para Bergson, enfim, "[...] a vida é possível em todo lugar em que a energia desce a encosta indicada pela lei de Carnot e onde uma causa, de direção inversa, pode retardar a descida" (EC, p. 278). Seria possível conceber, segundo o filósofo, a conservação da energia para doravante ser gasta em uma matéria ainda não solidificada. Algo que poderia muito bem ter ocorrido com as condições iniciais de vida na nebulosa da qual surgira nosso planeta, antes de completada a condensação da matéria. ⁵¹⁷ Assim, o impulso vital, embora permanecendo o

⁵¹⁵ Cf. EC, p. 275-276.

⁵¹⁶ "O essencial, para ela, era armazenar energia solar; mas, em vez de pedir ao Sol que afaste uns dos outros, por exemplo, átomos de oxigênio e de carbono, poderia (teoricamente pelo menos, e abstração feita das dificuldades de execução talvez intransponíveis) ter-lhe proposto outros elementos químicos, que teria sido então preciso associar ou dissociar por meios físicos inteiramente diferentes" (EC, p. 277).

⁵¹⁷ Cf. EC, p. 278. Segundo a teoria nebular de P. S. de Laplace, o sistema solar teria se originado de uma nebulosa, ou seja, uma nuvem de gás e poeira, a aproximadamente cinco bilhões de anos. A hipótese nebular fora apresentada por Laplace em sua obra *Exposition du systeme du monde*, em 1796, influenciado pelas ideias de Kant acerca da origem do sistema solar, bem como pela mecânica de Newton. Segundo a hipótese laplaceana, se todos os planetas e seus satélites giram em um mesmo sentido é porque todos eles teriam se originado de uma extensa nuvem de poeira de alta temperatura que girava em torno do sol. À medida que se contraía em função da gravidade, sua velocidade aumentaria, de modo que a um certo ponto desse movimento a faixa externa da nuvem se desprenderia formando um anel orbitando em torno do sol, deste anel outros se formariam. Doravante, partindo-se formariam blocos, originando assim os planetas do sistema solar. (Cf. PONCZEK, R. L. "Da bíblia a Newton: uma visão humanística da mecânica", p. 124. Cf. também GLEISER, M. *A dança do universo*, p. 192-204).

mesmo, poderia ter originado outras formas de vida caso as condições físicas e químicas do nosso mundo fossem outras. Mas daí não seria possível determinar sob quais tendências sua cisão se efetivaria. Além disso, não seria possível mesmo determinar sua cisão.

A imagem do elã vital, no entanto, é apenas uma imagem que, segundo Bergson, estaria mais próxima à fluidez da realidade, uma maneira talvez menos estática de se pensar a evolução criativa da vida. Porque, para ele, a vida é de ordem psicológica, e "[...] aquilo que é de natureza psicológica não poderia se aplicar exatamente sobre o espaço, nem entrar inteiramente nos quadros do entendimento" (EC, p. 279). No entanto, não há como fugir à linguagem do entendimento, "[...] uma vez que apenas o entendimento tem uma linguagem" (EC, p. 280). Mas as categorias da unidade e da multiplicidade, sendo quadros da inteligência, não seriam suficientes para exprimir a realidade desse fluxo em seu fazer-se, tanto no que concerne à vida interior quanto à vida em geral.

Não bastaria, portanto, ao pretender repensar a metafísica associar-se aos mesmos moldes do uno e do múltiplo, e nem mesmo requerer uma mistura deles. Pois, ainda assim, é com os quadros do entendimento que se opera, isto é, na via da materialidade. Dirá Bergson, "a matéria divide efetivamente o que apenas virtualmente era múltiplo e, nesse sentido, a individuação é em parte obra da matéria, em parte o efeito daquilo que a vida carrega em si" (EC, p. 280). Unidade e multiplicidade puras seriam finalmente meras categorias, visto que do elã da vida não se pode afirmar que seja uno ou múltiplo, mas que ele constitui um misto e "[...] embora a matéria à qual se comunica o deixe na obrigação de optar por uma das duas, sua opção nunca será definitiva: saltará indefinidamente de uma para a outra" (EC, p. 283). É da essência da vida esta mistura. Retomamos com isto a questão inescapável do bergsonismo, qual seja, esta metafísica é finalmente monista ou dualista? Mas antes de aprofundarmos este problema, valerá completar as considerações cosmológicas de Bergson.

IV.3.1 O homem, ponto máximo da evolução?

O que podemos agora absorver dessa cosmologia? Não apenas da cosmologia, mas desse peculiar evolucionismo? Uma conclusão, ao menos, já se pode assegurar, a saber: o todo é duração. Mas ela se efetiva em níveis distintos a partir da porção material que ocupe. Porém, malgrado a resistência da materialidade, a duração se impõe como tecido da realidade. Será possível agora também estabelecer que a duração, sendo de natureza psicológica, desenvolvese por um movimento consciente, ou seja, "a consciência ou, melhor, a supraconsciência [...]

está na origem da vida" (EC, p. 283). A consciência enfim será também entendida como um resíduo de liberdade presente na matéria. No homem ela atinge seu ponto máximo de evolução. ⁵¹⁸ Pois, consciência também equivale a uma exigência de criação, e nos demais seres ela parece adormecer na medida em que se entregam ao automatismo. ⁵¹⁹

No homem, não se pode negar, o grau de automatismo é acentuado, haja vista a vida humana ter evoluído também em função da maior complexidade de seu sistema sensóriomotor, o qual tem no cérebro um centro de ação prática. Mas não se conclui daí que a consciência no humano possa reduzir-se ao automatismo cerebral. Ou seja, além dessa noção de consciência que se supõe "vinculada a certos neurônios" (EC, p. 248), assumida pelo cientista em vista da análise, a consciência em sua profundidade extrapolaria a ação prática por meio de escolhas cada vez mais livres e menos automáticas à medida que se interiorizasse em si mesma, na experiência de seu próprio fluxo. Com isto, Bergson afirma:

A consciência de um ser vivo, [...] é solidária de seu cérebro no sentido em que uma faca pontuda é solidária de sua ponta: o cérebro é a ponta afiada por onde a consciência penetra no tecido compacto dos acontecimentos, mas é tão pouco co-extensivo à consciência quanto a ponta à faca (EC, p. 285).

De onde se pretende fazer ver que a semelhança na estrutura cerebral entre duas espécies (o homem e o macaco, por exemplo), não equivaleria à semelhança no grau de consciência ativa. O cérebro humano, tal como o de animais de outras espécies, é feito para articular mecanismos motores e ele se limita a isto na interpretação de Bergson. O cérebro "sugere" opções de escolhas à medida que entre tais mecanismos um seja mais adequado à situação atual. O cérebro humano só se distinguiria, portanto, dos demais uma vez que seja capaz de articular um número indefinido de mecanismos motores. Assim, nos humanos a consciência ativa se desenvolverá mais intensamente, desde que se compliquem as opções de escolha. Logo, ao contrário dos demais animais, o homem pôde ultrapassar a mera escolha prática, pois nele consciência implica liberdade, ou seja, a consciência no homem seria capaz de quebrar a corrente do automatismo.⁵²¹

Nesse sentido, a vida humana constituirá o ápice (até então) da evolução. "Por toda outra parte que não no homem, a consciência viu-se acuada contra um beco sem saída; apenas com o homem ela prosseguiu seu caminho" (EC, p. 288). Mas o homem, prosseguindo pela consciência o caminho do elã vital, conserva ainda traços de outras tendências do elã, pois,

⁵²⁰ Como foi destacado em nosso segundo capítulo.

-

⁵¹⁸ Não significa, contudo, que a consciência não possa progredir doravante para uma forma de vida mais complexa que a humana.

⁵¹⁹ Cf. EC, p. 283.

⁵²¹ Cf. EC, p. 288.

"tudo se compenetra", ou seja, como afirmamos, a duração é o todo. Por isto, resíduos de animalidade crua, bem como traços da vida vegetal, poderão ser verificados na vida humana. Todavia, dirá Bergson, no progresso de sua evolução, o homem abandonou não apenas a "bagagem incômoda" do animal e do vegetal, por tabela desfez-se quase inteiramente do instinto, que poderia já liga-lo à capacidade de intuir. Pois, se "a consciência, no homem, é sobretudo inteligência [...], poderia, deveria, ao que parece, ter sido também intuição" (EC, p. 289). A consciência humana então pode se desdobrar em inteligência e intuição, mas é pela inteligência que se movimenta quase que completamente, apegada que está à via material do elã vital.

Com isso, Bergson se permitirá dizer que a intuição "[...] é o quinhão da contingência na estrutura mental de nossa espécie" (EC, p. 290). A humanidade, tal como evoluiu conduzida pela materialidade, acabou por sacrificar a intuição à inteligência, na visão bergsoniana. Em sua conquista sobre a matéria, a consciência humana precisou primeiramente adaptar-se a ela, aos seus hábitos, de modo que desaprendeu o instinto. Não soube, portanto, aprofundar a intuição. A intuição permaneceu assim "[...] uma lâmpada quase que apagada, que só se reanima de longe em longe, por alguns instantes apenas" (EC, p. 290). Será destes momentos, então, dirá Bergson, que a filosofia deverá se apoderar, a fim de dilatá-los, unindo intuição a intuição. Entendida desta forma, "a intuição é o próprio espírito".

Porém, da inteligência não se chega à intuição, o movimento filosófico deverá ser oposto. E a intuição não atingirá apenas o espírito, mas também a matéria, ela deverá reintegrá-los. Ou melhor, ela deverá "[...] reintegrar o homem na animalidade" (EC, p. 291), fazê-lo perceber-se como parte de um mesmo todo. Mas parte aqui já traduz uma forma especializada de falar, contudo não se pode fugir disso senão pelo recurso à experiência diretamente intuitiva, uma que ultrapassa o conceito. Afinal, como afirmou o filósofo em um texto de 1903, anterior à obra *A evolução criadora*, "a metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos" (PM, p. 188, grifos do autor). Ultrapassando os símbolos, seria então possível à consciência ver que a materialidade é de fato o prolongamento da espiritualidade, não o inverso. Veria também que o movimento essencial do elã vital se dá pela via do espírito e que a matéria é seu desvio. Assim procedendo, a consciência seria verdadeiramente capaz de *atos livres*. E, além disso, já não se perceberia como respondendo apenas às necessidades da ação prática, mas também participando ou compondo-se da própria

natureza à qual se vê como superior em função apenas de sua intelectualidade. ⁵²² Pois, não se deveria perder de vista que "todos os vivos se tocam e todos cedem ao mesmo formidável impulso" (EC, p. 293). Eis aí a abrangência da duração, isto é, a duração absoluta.

Finalmente, se é possível afirmar algo explícito no pensamento cosmológico de Bergson, por mínima que seja sua abordagem acerca deste tema, é a ideia de indeterminação do porvir. E, neste sentido, nem o mecanicismo físico, nem quaisquer concepções teológicas, poderão determiná-lo definitivamente. Afinal, lembrando as advertências levantadas n'A evolução criadora, é possível perceber que, no contexto desta filosofia, o sucesso da evolução, atingindo, até então, seu ápice na espécie humana, não garante ao homem um futuro glorioso. Pois, embora a segunda lei da termodinâmica tenha sido interpretada por Bergson concebendo a degradação da energia positivamente como um processo criativo, a extinção da espécie humana, bem como de toda a vida orgânica na Terra, não deixa de ser uma virtualidade implícita ao fluxo do elã. Não necessariamente, entretanto, pela probabilidade de um retorno, apontado por Boltzmann, ao estado de entropia nula, mas pelo próprio comportamento humano diante da natureza. Ou melhor, é por não perceber sua própria animalidade, enfim, sua aderência ao elã da vida, que o homem tornou-se a si mesmo sua principal ameaca.

IV.4 Monismo ou dualismo?

Quando a consciência se aprofunda em si mesma, movendo-se livremente, isto é, reinserida em seu próprio querer, sente, dirá Bergson, "[...] que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que prossegue sem fim" (EC, p. 260). Nunca é demais dizer, nesta filosofia criação implica novidade, espontaneidade, invenção. Neste sentido, toda ação verdadeiramente livre, seja da natureza orgânica, seja da consciência humana, "traz algo de novo para o mundo". Tudo o que vive, portanto, participa do fluxo do elã, a pura espontaneidade.

A nova metafísica não estaria completa se não indagasse sobre a questão cosmológica, sobre a origem do universo em seu conjunto. É em vista desta aparentemente simples constatação que a filosofia bergsoniana não poderá ser superficialmente rotulada como uma

⁵²² "En allant progressivement vers une détermination univoque de l'être comme durée, Bergson achève de construire une cosmologie dans laquelle l'homme n'est plus séparé des autres sphères de l'univers" (MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 285).

"filosofia da vida." Afinal, não bastou a Bergson indagar sobre o princípio da vida orgânica, para ele foi imprescindível indagar também o princípio da materialidade. Mas não se tratam de princípios distintos, isto também vimos mais acima. Sendo assim, sua cosmologia será doravante entendida como corolário de sua metafísica, afinal, dessas reflexões uma filosofia da natureza tal qual a bergsoniana não poderia se privar.

Caberá agora identificar o fluxo do elã à vida de uma consciência, aprofundando assim o sentido psicológico atribuído por Bergson ao impulso vital desde o início da obra *A evolução criadora*. Com isto, pode-se perguntar: em que medida a consciência particular de cada ser humano, de cada duração psicológica, equivalerá à consciência em geral? Pois, se cada consciência individual parece ir em direção a um princípio único, ao mesmo tempo, cada uma delas é pressionada pelo movimento cinematográfico do pensamento⁵²⁴ a recompor o presente com o passado espacializado. Portanto, "para que nossa consciência coincidisse com algo de seu princípio seria preciso que se desprendesse do *já pronto* e se prendesse ao *se fazendo*" (EC, p. 258, grifos do autor). Ou seja, caberia à consciência ultrapassar o que Bergson compreende por "nossa atitude natural em face do devir" (EC, p. 328), caberia a ela a atitude filosófica.

Pois, o filósofo não se cansa de afirmar, a tarefa da filosofia é superar o hábito naturalmente humano de tomar o movente pelo imóvel, de obscurecer, em função da vida prática, o movimento qualitativamente variado da duração. E tal movimento é assim, qualitativamente variado, porque se tratam de diversos fluxos, equivocadamente compreendidos como um único. Uma concepção de fluxos diversos da duração está presente n'A evolução criadora no momento em que se trata do mecanismo cinematográfico do pensamento. Investiga-se a variedade qualitativa do movimento da duração, isto é, dos movimentos da duração, porque não há apenas um devir. E por "devir" entende-se "movimento qualitativo". Devir e duração, assim, embora quase denotem a mesma coisa, seriam distintos, pois a duração comporta uma diversidade de movimentos qualitativos variados.

Dir-se-ia então que a duração absoluta é constituída por diversos devires, na medida em que cada devir pode ser compreendido como um fluxo diverso na duração. Com isto, Bergson parece atingir um momento crucial de sua argumentação, momento também de relevância ímpar para nosso estudo. Pois, agora podemos finalmente indagar até que ponto a

⁵²⁵ Cf. EC, p. 328-333.

⁵²³ Cf. WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida, p. 259.

⁵²⁴ Conferir em nosso primeiro capítulo o item "I.3.3 A ilusão do mecanismo cinematográfico", p. 45.

constatação da diversidade de fluxos de duração não invalida a defesa de um absoluto movente. Ou seja, até que ponto é possível sustentar a ideia apresentada no ensaio de 1922, *Duração e simultaneidade*, de que há apenas uma duração? Afinal, o pensamento bergsoniano é monista ou dualista?

Precisamos ter clara a tese apresentada na obra de 1907: a noção de um devir geral caracterizado de maneira abstrata, um devir que consiste num movimento absolutamente indiferente às modificações qualitativas da natureza, jamais se conformaria à proposta bergsoniana. Isto fica claro na seguinte passagem:

O devir é infinitamente variado. Aquele que vai do amarelo para o verde não se assemelha àquele que vai do verde para o azul: são movimentos qualitativos diferentes. O que vai da flor para o fruto não se assemelha àquele que vai da larva para a ninfa e da ninfa para o inseto acabado: são movimentos evolutivos diferentes. A ação de comer ou de beber não se assemelha à ação de lutar: são movimentos extensivos diferentes. E esses três gêneros de movimentos eles próprios, qualitativo, evolutivo, extensivo, diferem profundamente. O artifício de nossa percepção, bem como o de nossa inteligência, bem como o de nossa linguagem, consiste em extrair desses devires muito variados a representação única do devir em geral, devir indeterminado, simples abstração que por si mesma nada diz e na qual é mesmo raro que pensemos (EC, p. 329).

Ora, a representação do devir em geral consistiria na aceitação de um único e mesmo movimento evolutivo. O filósofo da multiplicidade qualitativa seria incoerente com sua própria reflexão se aceitasse a indiferenciação no movimento da duração. Trata-se aqui mais uma vez de defender a multiplicidade qualitativa, não mais apenas dos estados internos da consciência, mas também do mundo material com sua instabilidade própria. Sendo assim, parece ser possível identificar na duração, no mínimo, três tipos de movimento: qualitativo, evolutivo e extensivo. Contudo, a partir dos mecanismos espacializantes da inteligência, quais sejam, a percepção e a linguagem, abstraem-se todos esses tipos de devir em um único devir geral.

Assim, a ideia de uma mudança geral suprime todas as especificidades de cada fluxo da duração, suprime seu caráter heterogêneo. Porém, a ideia de um único devir seria um mero artifício da inteligência, um símbolo. Deste modo, entre *A evolução criadora* e *Duração e simultaneidade* parece não haver uma contradição, mas um traço significativo de continuidade. Pois, a defesa da multiplicidade de movimentos na duração, ou, como dissemos, a multiplicidade de fluxos, será retomada no subestimado ensaio de 1922, ⁵²⁶ não obstante o

⁵²⁶ Afirmamos que o livro de 1922 é subestimado, pois os exemplos de recepção negativa de *Duração e simultaneidade* são muitos, os quais podem ser resumidos na seguinte afirmação de L. de Broglie, físico geralmente defensor das ideias bergsonianas: "Bergson tentou traçar para si, se assim podemos dizer, a teoria da Relatividade e quis mostrar que ela não entra em contradição com as ideias que lhe eram caras. Ele foi assim

filósofo seja ali enfático ao afirmar a unidade do tempo. *Duração e simultaneidade* aprofundará, portanto, ideias já apresentadas n'*A evolução criadora*. Mas, como dissemos, embora ambas as obras falem de uma variedade de fluxos ou devires múltiplos, mantém-se a ideia de uma duração absoluta; ou seja, a ideia segundo a qual todos os fluxos seriam graus de uma mesma duração, uns mais distendidos, outros mais contraídos, tese apresentada inicialmente em *Matéria e memória*.

Essa será também a interpretação de G. Deleuze para a tão discutida, mas não solucionada, questão do monismo/dualismo de Bergson. Segundo aquele autor, a perspectiva bergsoniana parece juntar ambas as concepções em uma espécie de monismo do tempo que não exclui a variedade qualitativa de seus fluxos. Em certo sentido, teríamos o monismo apresentado desde *Matéria e memória*, a partir da constatação da temporalidade na matéria, ⁵²⁷ e, por fim, da interpretação da duração como dissipada em ritmos distintos em todos os níveis do real. Mas, Deleuze caracteriza então esta multiplicidade de ritmos como uma espécie de "pluralismo quantitativo", o que poderia, no entanto, recolocar o problema do monismo/dualismo. Assim, a ontologia da duração encontraria uma concepção de Ser múltiplo, cuja unidade se daria numa coexistência virtual de passado e presente, matéria e memória, percepção e lembrança. ⁵²⁸

N'A evolução criadora outro desdobramento daquele pluralismo teria lugar, não mais um pluralismo generalizado em que cada coisa ou cada ser possui seu próprio ritmo de duração. Agora a duração de cada ser ou coisa é relativa à duração de todo o universo. Deleuze concluirá então que somente no ensaio de 1922 Bergson será capaz de aproximar todos os desdobramentos dessa questão, afirmando com veemência que a duração é uma só justamente na obra em que critica a multiplicidade de medidas do tempo físico. Vejamos a passagem de *Duração e simultaneidade*:

O universo nos parece formar um único todo; e, se a parte que está a nossa volta dura à nossa maneira, o mesmo deve acontecer, pensamos nós, com aquela que a rodeia por sua vez, e assim indefinidamente. Nasce, desse modo, a ideia de uma Duração do universo, isto é, de uma consciência impessoal que seria o traço de união entre todas as consciências individuais,

conduzido a escrever o pior [le moins bons] de seus livros 'Duração e simultaneidade', obra que foi justamente criticada pois parece mostrar que seu autor compreendeu mal o verdadeiro sentido das concepções de Einstein e de seus continuadores" (DE BROGLIE, L. *Physique et Microphysique*. Capítulo IX: "Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement", p. 197).

⁵²⁷ "Neste caso, são o presente puro e o passado puro, a percepção pura e a lembrança pura como tais, a matéria e a memória puras que têm tão-somente diferenças de distensão e de contração, reencontrando, assim, uma unidade ontológica. Descobrindo, no fundo da memória-lembrança, uma memória-contração mais profunda, fundamos, portanto, a possibilidade de um novo *monismo*" (DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 58).

⁵²⁸ Cf. DELEUZE, G. Bergsonismo, p. 60-61.

⁵²⁹ Cf. DELEUZE, G. Bergsonismo, p. 61.

assim como entre essas consciências e o resto da natureza. (DS, p. 52-53)

A passagem acima deixa claro que, ao defender a unidade da duração, portanto, Bergson não exclui a multiplicidade qualitativa que lhe é própria. Daí a dificuldade em se determinar sua perspectiva como monista ou dualista. Pois também é importante compreender a peculiaridade de sua noção de multiplicidade variada e não numérica, cuja análise realizamos em nosso primeiro capítulo. É neste sentido então que Deleuze concluirá: "Quando Bergson defende a unicidade do tempo, ele a nada renuncia do que disse anteriormente em relação à coexistência virtual dos diversos graus de distensão e de contração e à diferença de natureza entre os fluxos ou ritmos atuais". ⁵³⁰

Por outro lado, Arnaud François ressaltará que, não obstante Deleuze tenha dado uma solução interessante para o problema, a mesma obedece antes às exigências de seu próprio pensamento; afinal, no desenvolvimento de sua obra afirmará a identificação entre monismo e pluralismo como fundamento de sua filosofia. Assim sendo, a questão do monismo bergsoniano parece estar longe de uma solução definitiva, afinal outras interpretações são ainda possíveis, além daquela apresentada por Deleuze. É o caso também da interpretação de M. Capek, por exemplo, buscando sobretudo mostrar que a identificação entre verdade física e verdade metafísica talvez não seja assim tão frutífera em Bergson. Para o comentador, a primeira exigência a se cumprir quando se pretende pensar a duração a partir de uma perspectiva monista, será a aplicação da mesma estrutura da duração psicológica à duração do universo material. Pois, como destacamos outrora, o escrutínio do *Ensaio* leva-nos a apresentação do real a partir de dualidades. A dualidade fundamental se resumiria à vida psicológica, a duração do eu, em oposição ao mundo físico, entre os quais haveria, naquele contexto da primeira obra, um abismo intransponível.

Não se trataria ali, contudo, afirmará Capek, de um dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, na medida em que não se pretende distinguir a matéria extensa da mente inextensa, mas de opor o universo material espacializado à temporalidade efetiva dos eventos psicológicos. Todavia, tanto Descartes quanto Bergson chegaram às mesmas dificuldades quando buscaram diluir as dualidades. E como vimos no segundo capítulo deste trabalho, em *Matéria e memória* Bergson dá um passo adiante em relação ao *Ensaio* quando atribui um

⁵³⁰ DELEUZE, G. Bergsonismo, p. 69.

⁵³¹ Segundo François, é em Mille Plateaux que Deleuze finalmente expõe essa fórmula monismo = pluralismo. Cf. FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par "monisme". Bergson et Haeckel", p. 123.

⁵³² Cf. CAPEK, M. Bergson and modern physics, p. 189.

grau mínimo de temporalidade à matéria. Sas Mas é somente na obra de 1907 que a crítica ao determinismo, planejada desde o *Ensaio*, atinge seu ponto máximo. E será por meio dela que a nova metafísica deverá estar apta a se instaurar. Assim, a interpretação positiva da segunda lei da termodinâmica reforçaria algo que, desde o início d'*A evolução criadora*, Bergson pretendeu mostrar, a saber, a ideia da duração como totalidade. Ou seja, se a lei da entropia expressa o fluxo de toda a realidade, poder-se-ia pensar, como pretendeu o filósofo, ao lado dos mundos que se degradam, aqueles que se criam, todos eles sendo partes de um mesmo todo que dura. A duração é, portanto, imanente ao todo, ela é o próprio todo.

Mas a consideração da duração como totalidade não resolve, na visão de Capek, a filosofia de Bergson em um monismo. Pois, se a estrutura da duração deve ser a mesma, quer para a realidade psicológica, quer para a física, algumas características básicas deverão valer para ambas. Assim, se o dinamismo da duração exclui o atomismo na vida psicológica, ou seja, a fragmentação do eu, deverá exclui-lo também do mundo físico. Portanto, se a continuidade da duração psicológica não pode ser efetivamente fragmentada em estados mentais, como visto no *Ensaio*, a existência da multiplicidade material deveria ser negada. ⁵³⁵ Negando-se a individualidade das partículas físicas, o que resta? Talvez a continuidade de uma interação cósmica, tal como mostrada pela interpretação de Deleuze.

Parece ser essa de fato a proposta de Bergson, porém, segundo Capek, a coerência de tal interpretação reivindicaria uma "revisão radical do clássico modelo corpuscular-cinético da natureza". Em suma, a fim de contemplar essa exigência, um novo sistema de mundo deveria ser erguido, algo que somente a física contemporânea, como tentamos mostrar, seria capaz de realizar, tornando-se cada vez mais próxima à flexibilização do real pretendida pelo filósofo francês. Não obstante as pretensões de Bergson sejam de fato ambiciosas, 537 é possível constatar através da leitura de *Duração e simultaneidade* que seu desejo é mesmo

⁵³³ Por que não o fez já no *Ensaio*? Conforme observou M. Capek, a atribuição de duração à matéria implicaria ao filósofo outro passo metodológico que naquele momento não estava apto a dar. Bergson teria hesitado em admitir a temporalidade da matéria no *Ensaio* porque tinha ciência de que tal admissão implicaria a atribuição da mesma estrutura temporal para as realidades física e psicológica. Alguma coisa nada simples de se fundamentar: "[...] not only the time of our consciousness but *any type of temporality* must have basically the same dynamical organization" (CAPEK, M. *Bergson and modern physics*, p. 191, grifos do autor).
⁵³⁴ Cf. GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Évangiles*, p. 64.

⁵³⁵ Retomamos aqui o tom cartesiano. Descartes resolve essa dificuldade no século XVII através da assunção da matéria extensa como sendo uma única substância, embora se apresente através de muitos modos. Mas Bergson parece desejar fugir de soluções substancialistas, ou seja, aquelas recorrentes entre os antigos e modernos (Cf. DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, Parte II, arts. 4, 8, 11 e 12). ⁵³⁶ Cf. CAPEK, M. *Bergson and modern physics*, p. 191.

O que fica claro em seu testamento filosófico, *O pensamento e o movente*, quando anuncia sua verdadeira intenção de tornar metafísica e ciência domínios complementares do conhecimento (Cf. PM, Introdução, primeira e segunda partes).

propor à ciência do mundo físico um apego maior à experiência. 538

Caberia agora então perguntar: se as características da duração psicológica devem constituir também a natureza da duração universal, poder-se-ia denominar a perspectiva bergsoniana como um "monismo dinâmico"? Segundo Capek, o termo seria adequado se não fosse ainda confuso. Afinal, para ele, certos elementos da duração psicológica definitivamente não se encontram na duração do todo, de modo que uma atribuição de caráter estritamente monista para a filosofia de Bergson seria, na sua interpretação, totalmente inapropriada.

Perfazendo, por sua vez, o debate mais atual acerca do tema, em texto bastante esclarecedor, A. François discorre sobre o que Bergson entende pela expressão "monismo". 540 Ali o foco da questão é mostrar como o filósofo será contrário ao sentido da palavra tal como denominado pela tradição. O comentador atenta para o fato, já destacado aqui, de haver uma insistência particular entre os intérpretes no que concerne à questão do monismo ou dualismo de Bergson. Segundo ele, essa insistência se justifica uma vez que o bergsonismo põe em evidência os grandes problemas filosóficos a fim de superá-los. O do monismo/dualismo é um dos maiores, de modo que seria justo atribuir à filosofia da duração o papel de reconduzi-lo a seus termos verdadeiros.

Porém, François ressalta um fato importante, qual seja: a fim de se verificar a verdadeira posição de Bergson sobre o tema, seria primeiramente necessário investigar a ocorrência do termo no conjunto da obra, ao invés de atribuir a este pensamento, de antemão, um problema que talvez sequer lhe pertença internamente. Observará então que essa ocorrência se dá especificamente em apenas três ocasiões: uma única vez no quarto capítulo d'A evolução criadora, 541 e duas vezes em cartas ao Padre de Tonquédec, em 1908 e 1912. Verifica-se com isto que o uso do termo é raro, e que nem ao menos chega a ser de fato discutida pelo filósofo na obra publicada.

⁵³⁸ Cf. DS, Cap. 3.

⁵³⁹ Esse dito "monismo dinâmico" fora aventado pelo Padre de Tonquédec no artigo de "Comment interpréter l'ordre du monde?" (O artigo pode ser lido em FRANÇOIS, A. Dossier critique. In: BERGSON, H. L'évolution créatrice, p. 624) e, logo em seguida, por outros intérpretes de Bergson, os quais são citados por Henri Gouhier. São eles, Xavier Léon, A. Lalande e J. Maritain, entre outros (Cf. GOUHIER, H. Bergson et le Christ des Évangiles, p. 71, nota de rodapé nº 1).

⁵⁴⁰ Cf. FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel", in: WORMS, F e RIQUIER, C. (orgs), Lire Bergson, p. 121-138.

⁵⁴¹ Assim diz Bergson, explorando sua crítica ao mecanismo cinematográfico do pensamento no cap. 4 de A evolução criadora, uma das raras ocorrências do termo "monismo": "Os médicos filósofos do século XVIII, com seu cartesianismo apoucado, em muito contribuíram para a gênese do 'epifenomenismo' e do 'monismo' contemporâneos" (EC, p. 384). Como se vê, o filósofo não parece advogar a doutrina monista para si. O termo "monismo" aqui aparece como equivalente a "reducionismo", sobretudo, no que diz respeito às teorias paralelistas constantemente criticadas por Bergson.

Na célebre carta ao Padre de Tonquédec, de 20 de fevereiro de 1912, em cujo texto o filósofo recusa a associação de seu pensamento a concepções monistas ou panteístas, o teor da conversa parece ser estritamente teológico. Era sobre a questão de Deus que se discutia. E sobre este ponto Bergson é enfático ao afirmar que sua concepção de um Deus imanente não se assemelha a de Espinosa. O Padre de Tonquédec concluíra, acerca do estudo da cosmologia de Bergson, que:

Se compreendemos bem o sentido destes textos, o Sr. Bergson adota, corrigindo um pouco, tornando-a mais plástica e mais flexível, a hipótese monista. Seu monismo é um monismo dinâmico e evolutivo. É também um monismo claramente finalista. Evitando ao máximo assim qualificar seu sistema, o Sr. Bergson reconhece esta orientação. Em suma, o que ele recusa, é unicamente a ação de uma inteligência superior sobre o mundo, e não uma finalidade imanente às coisas. ⁵⁴³

Mas, embora a interpretação de Tonquédec possa estar aparentemente correta, ao menos segundo as teses levantadas n'*A evolução criadora*, Bergson ainda assim recusa a aceitar a "etiqueta" monista para seu pensamento. Segundo François, o filósofo não estaria disposto a adotar essa "imputação de doutrina", haja vista o fato de que ela traria consigo outras implicações às quais a própria obra de 1907 se opunha.⁵⁴⁴ O próprio padre francês reconhecerá que "[...] a doutrina monista não se afirma em parte alguma categoricamente nas obras do Sr. Bergson". Tonquédec afirma então que apresenta essa interpretação monística apenas como "provável".⁵⁴⁵

Recuperando-se o contexto histórico dessa discussão, seria possível talvez entender melhor os motivos da recusa bergsoniana à alcunha monista. Conforme observou A. François, no final do século XIX "monismo" era a palavra de ordem na filosofia, na ciência e na política, sobretudo, graças à influência das ideias do biólogo naturalista alemão Ernst Haeckel (1834-1919), o qual fundara uma "liga monista" a fim de difundir seu pensamento. ⁵⁴⁶ As teorias de Haeckel tiveram uma influência profunda nas pesquisas evolucionistas de sua época, e, no entanto, seu nome não chega a ser citado por Bergson na obra de 1907, embora cite muitos biólogos influenciados por ele.

François interpreta esse pequeno, mas curioso detalhe como uma recusa bergsoniana a

⁵⁴² Retomamos aqui a carta em que Bergson esclarece que sua cosmologia não é teológica no sentido em que se pensaria um Deus imanente criador da natureza tal como pensaria Espinosa, por exemplo. Ver nota de rodapé nº 516 deste capítulo.

⁵⁴³ TONQUÉDEC, J. "Comment interpréter l'ordre du monde?". In: FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 624 (Tradução livre).

⁵⁴⁴ Cf. FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel", p. 127.

⁵⁴⁵ TONQUÉDEC, J. "M. Bergson est-il moniste?". In: FRANÇOIS, A. *Dossier critique*. In: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 626 (Tradução livre).

⁵⁴⁶ Cf. FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel", p. 129.

se associar minimamente que fosse àquele cientista. Segundo o comentador, é possível que isso tenha se dado por três motivos, quais sejam: 1) recaíam sobre Haeckel suspeitas de falsidade em alguns de seus experimentos; 2) o motivo mais grave, sua "liga monista" se associava ao darwinismo social da Alemanha nazista; 3) as ideias de Haeckel, além de tudo, se ligavam a posições neo-lamarkistas vinculadas à hipótese da transmissão dos caracteres adquiridos no processo evolutivo, hipótese recusada por Bergson n'*A evolução criadora*, como vimos aqui em nosso terceiro capítulo. ⁵⁴⁷ Assim sendo, considerando agora que o termo monismo não é frequente em Bergson e, além disso, que à época seu sentido se encontrava diretamente associado a determinadas concepções, aos olhos do filósofo reducionistas, seria possível já vislumbrar mais claramente os motivos de sua rejeição à concepção monista do todo.

Outra interpretação que evitará associar a expressão "monismo" ao contexto do pensamento de Bergson é a de Pierre Montebello. Para ele, o dualismo é um ponto de partida necessário à "teoria unívoca do ser" que Bergson deseja fundar, ou seja, uma visão da totalidade que englobe progressivamente todos os estágios da natureza, o eu, a matéria e o cosmos. Por isto, o objetivo último desse dualismo é atingir a experiência em sua fonte, isto é, o absoluto.⁵⁴⁸ Tratar-se-ia enfim nesta nova metafísica de apreender o absoluto tanto interna quanto externamente. Assim, a coincidência entre a consciência em geral, o elã vital, se daria absolutamente, pois, "é porque nossa consciência pode coincidir mais ou menos com o absoluto que o traz consigo e se põe mais ou menos no ritmo de seu movimento".⁵⁴⁹

Montebello se aproxima assim bastante da posição de Jankélévitch quando afirma uma dualidade de tendências no seio da duração. No entanto, não se refere ao absoluto da duração como a uma substância. Deste modo, o comentador dirá que "[...] o dualismo que o *Ensaio* reivindica já contém sua solução desde que se põe em cena uma filosofia do contato com o absoluto inspirado pela experiência íntima da vida, limitada no momento à consciência, mas que absorverá logo a matéria, a vida orgânica e o cosmos". Portanto, o dualismo poderá, na visão deste autor, de fato ser superado por uma "cosmologia unívoca", constituída a partir d'*A evolução criadora*. Para Montebello, enfim, a consideração da duração material, a partir de *Matéria e memória*, representará uma atenuação do dualismo inicial de Bergson, bastante acentuado no *Ensaio*. Com isto, a segunda obra faria ver que a duração constitui de fato a "essência" última do real. O que segundo o comentador não implicará, no entanto, a ideia de

⁵⁴⁷ Cf. FRANÇOIS, A. "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel", p. 131.

⁵⁴⁸ Cf. MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 229.

⁵⁴⁹ MONTEBELLO, P. L'autre métaphysique, p. 232.

⁵⁵⁰ MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 233-234, tradução livre.

um único ritmo da duração cósmica.⁵⁵¹ Em lugar de uma duração única, Montebello se refere à duração unívoca, o sentido de univocidade remetendo à ideia de uma duração que comporta diversos fluxos, porém reunidos pela mesma característica temporal de um escoamento criativo, como graus de liberdade, uns mais altos, outros mais baixos. Sendo assim, "se o absoluto está em nós, pensar filosoficamente é reencontrar esse absoluto em si, no ato livre, na criação artística, no elã da vida e mesmo, abaixo de nós, na matéria".⁵⁵² Com isso, este intérprete parece estar mais propenso àquele dito "monismo dinâmico", embora não utilize a mesma expressão, preferindo sempre em lugar de "monismo" o termo "univocidade".⁵⁵³

Até aqui vimos então o quão difícil parece ser decidir sobre a questão da unidade ou multiplicidade do real no pensamento bergsoniano. Por isto, valerá a pena ainda verificar mais uma possibilidade de interpretação do problema. Aquela trazida por Henri Gouhier em sua obra *Bergson et le Christ des Évangiles*. Conforme Gouhier, é totalmente contrário ao espírito do bergsonismo falar em monismo, pois isto implica diretamente uma visão imobilizante do Ser. E tal perspectiva, como sabemos, é tudo o que Bergson não pode aceitar. Até aí o comentador não acrescenta nada de novo, haja vista o fato de que entre as interpretações acima citadas, nenhuma delas reivindicou um monismo imobilizante, ao modo de concepções metafísicas clássicas.

O interessante, porém, na posição de Gouhier é que embora veja na imagem do elã vital o momento crucial da investigação de Bergson, parece entendê-lo como algo não muito além de uma abstração. O que faz todo sentido também, afinal o elã vital só pode ser descrito como atualização de tendências, ou seja, jorro de novidade em direções divergentes. E tais divergências em seu desenvolvimento já implicam de partida dualidades, mesmo que na origem as tendências sejam desdobramentos de um mesmo impulso. O elã vital, portanto, não existe em ato, mas em vias de fazer-se, ele é a duração acontecendo, jamais realizada. Assim, dirá Gouhier, "só há 'monismo' para uma inteligência que imobiliza em um tipo de transcendência intemporal um princípio cujo ser mesmo é mobilidade, isto é, duração". ⁵⁵⁴ E uma vez que a realidade já se mostra de maneira dual pela oposição entre o que se faz e o que se desfaz, entre o contínuo e o descontínuo, não poderia então haver monismo.

Conforme o comentador, nem Bergson ele próprio teria acreditado no "monismo bergsoniano", pois qualquer monismo implicaria sempre uma visão estática do todo. Desta

⁵⁵¹ Cf. MONTEBELLO, P. L'autre métaphysique, p. 272-276.

⁵⁵² MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 283-284, tradução livre.

⁵⁵³ Vale conferir também, do mesmo autor, "Differences de la nature et differences de nature", in: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.) *Bergson: la nature at la durée*, p. 137-158, com destaque para seção intitulada "Dualisme et monisme".

⁵⁵⁴ GOUHIER, H. Bergson et le Christ des Évangiles, p. 71, tradução livre.

forma, Gouhier contestará a posição de Jankélevitch, segundo a qual, como ressaltamos anteriormente neste capítulo, haveria um monismo da substância e um dualismo de tendências na filosofia bergsoniana. Para Gouhier, enfim, não é possível falar aqui em substância no sentido clássico do termo uma vez que só há tendências. Não se pode negar a coerência da interpretação de Gouhier. Entretanto, o comentador parece desconsiderar algumas afirmações fundamentais de Bergson acerca da unidade da duração, não obstante toda dualidade apresentada pelo real, além de ser através de uma metodologia que procura ressaltar tais dualidades que o filósofo tenha desenvolvido toda sua argumentação.

Deleuze, por sua vez, foi capaz de destacar a importância de tais afirmações em diversos momentos do conjunto da obra. Não afirmaremos aqui, com Jankélevitch, um monismo da substância, atribuição de fato bastante estranha a uma filosofia tão contrária ao substancialismo. Todavia, não pretendemos desconsiderar a ênfase dada por Bergson à noção de unidade da duração. De modo que a ideia de um "monismo dinâmico" sugerida por Tonquedéc, que já traz inerente à sua formulação linguística a marca da contradição, talvez não fosse tão inapropriada. Ainda que, como observou Capek, o termo seja de fato confuso. Mas a confusão parece ser natural à duração.

Entendemos enfim que, na ânsia pela classificação de um pensamento original, filósofos e intérpretes buscam reformular conceitos e doutrinas. Talvez seja o caso de não buscar atribuir classificações ao pensamento bergsoniano, além daquela de uma filosofia que se insere no contexto da duração absoluta ou unívoca. Pois, como já vimos, até mesmo o termo "absoluto" aqui deveria ser reformulado a fim de associá-lo ao bergsonismo. A dificuldade de romper com o vocabulário clássico poderá também levar à construção de falsos problemas. Sob esta ótica, tanto monismo quanto dualismo seriam termos inapropriados à metafísica de Bergson. Quanto a isto é bem sugestivo que o próprio filósofo tenha se expressado acerca do problema do uno e do múltiplo nos seguintes termos:

Quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Apenas a experiência poderá dizê-lo e a unidade, caso exista, aparecerá ao termo da procura como um resultado; impossível pô-la de saída como princípio. Será, aliás, uma unidade rica e plena, a unidade de uma continuidade, a unidade de nossa realidade e não essa unidade abstrata e vazia, provinda de uma generalização suprema, que seria com a mesma propriedade a unidade de qualquer mundo possível

⁵⁵⁵ Cf. GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Évangiles*, p. 72. Bergson utiliza em seus textos, em sentidos diversos, a palavra "substância", e mesmo quando se defende da identificação de seu pensamento ao de Heráclito recorre ao argumento de que, contrário ao pré-socrático, mantém a persistência da "substância", ou seja, a realidade para ele, embora fluida e a cada vez renovada, é contínua, ela se mantém enquanto fluxo de criação (Cf. PM, p. 218, nota de rodapé nº 4). No entanto, esse uso do termo não parece equivaler a uma vinculação a uma perspectiva metafísica substancialista.

⁵⁵⁶ A partir de *Matéria e memória*, com a explícita tentativa de superação dos dualismos modernos. Cf. PINTO, D. M. "Bergson e os dualismos", seção intitulada "A superação do dualismo em *Matéria e memória*", p. 86.

(PM, p. 29).

Vê-se assim que a proposta bergsoniana de reconstrução da metafísica é radical no que ela sugere, pois, se retira do terreno assentado de conceitos imóveis, não deixando ao novo metafísico qualquer ponto fixo de onde possa partir. É na experiência que deverá se reinserir a fim de encontrar a unidade, mas assim já não se fala em unidade ou dualidade, porque já se extrapolou o domínio do conceito. ⁵⁵⁷

IV.5 A metafísica reencontrada: experiência do tempo real

Para Bergson, somente a experiência poderia indicar a verdadeira distinção e identidade entre a duração do todo e a duração do eu, ou a duração de cada coisa particular do universo. Para tanto, seria necessário inserir-se na pura duração, mas isso só seria possível por uma experiência imediata, por uma intuição. O que constituiria, na visão bergsoniana, um verdadeiro e doloroso esforço contra a condição humana. Significa uma torção do espírito sobre si mesmo a fim de fazer equivaler, por meio de uma ação verdadeiramente livre, a faculdade de *ver* com a de *querer*. ⁵⁵⁸

O ideal dessa filosofía se caracterizará então inevitavelmente pela intuição, pois, "a intuição, caso pudesse prolongar-se para além de alguns instantes, não asseguraria apenas o acordo do filósofo com seu próprio pensamento, mas ainda o de todos os filósofos entre si" (EC, p. 259). Desta forma, mais valeria a intuição filosófica original, por fugidia e incompleta que fosse, do que o sistema inteiro do qual faz parte. Sendo este esforço intuitivo raro e efêmero, ele não dura mais que alguns instantes e toda forma de conceitualização ou expressão estética consistirá em representações aproximadas do impulso da vida, o "puro querer".

Com efeito, Bergson afirmará: "[...] a corrente que atravessa essa matéria comunicando-lhe vida é algo que mal sentimos, algo que no máximo roçamos de passagem" (EC, p. 258). Esse querer puro do universo seria então um querer no qual a consciência se instalaria individualmente, mas de modo fragmentário. Não seria algo impossível de se

⁵⁵⁷ "Que se dê o nome que se quiser à 'coisa em si', que se faça dela a Substância de Espinosa, o Eu de Fichte, o Absoluto de Schelling, a Ideia de Hegel, ou a vontade de Schopenhauer, por mais que a palavra se apresente com sua significação bem definida, irá perdê-la, esvaziar-se-á de toda significação assim que for aplicada à totalidade das coisas" (PM, p. 52).

⁵⁵⁸ Cf. EC, p. 258.

⁵⁵⁹ Cf. PM, p. 123-148.

realizar em absoluto, mas nunca individualmente. A nova metafísica não se apegará, portanto, à intuição individual, à intuição do gênio, como último recurso às tentativas de tocar o absoluto. Ela será construída progressivamente, tal como o edifício do saber científico.

É por isso que, após feita a crítica, não se poderá, surpreendentemente, abandonar a tradição. Será necessário recuperar a intuição original que cada sistema filosófico logrou alcançar. Desta forma, a intuição não escapará de refratar-se em conceitos, ⁵⁶¹ atingindo um maior alcance possível. Mas não será possível esperar dessa metafísica, como dirá Bergson em outro momento de sua obra, "[...] conclusões simples ou soluções radicais. Isso seria novamente pedir-lhe que se atenha a uma manipulação de conceitos" (PM, p. 48). Será então preciso ao metafísico saber lidar com os sentidos opostos da vida, para assim não sucumbir aos mesmos prejuízos da tradição. Pois, o perigo do conceito é fazer desvanecer a intuição; e quando isto ocorre, quase sempre, "o filósofo é obrigado a abandonar a intuição assim que dela tiver recebido o elã e a fiar-se a si mesmo para continuar o movimento, empurrando agora os conceitos uns atrás dos outros" (EC, p. 259). Nessa dialética infindável, uma que confronta intuição e conceito, o metafísico volta a enredar-se nos mesmos padrões estáticos os quais pretendia superar.

Cabe-nos agora perguntar: seria este o destino do bergsonismo? Após toda a crítica à metafísica tradicional, Bergson sonha com a possibilidade de sua reconstrução, mas um sonho aparentemente distante. Afinal, na sua perspectiva, a filosofia precisaria se erguer como a ciência, não pelo mesmo método, mas pelo mesmo rigor; admitindo a possibilidade do progresso no pensamento, firmando-se como uma colaboração mútua de intuição filosófica à intuição filosófica. É bem possível que o sonho bergsoniano nunca chegue a termo, todavia, seu mérito poderia já ser o de apontar, senão um rompimento com a tradição estática do ser, uma nova direção possível, vislumbrando uma possibilidade anteriormente não pensada. Contribui também para a dificuldade de efetivação dessa proposta, como ressaltamos acima, a necessidade da filiação primordial dessa nova metafísica a uma espécie de equilíbrio entre "natureza e espírito"; ou seja, o novo metafísico deverá preparar-se para contrariar a própria natureza intelectual, desprendendo-se dela pela intuição, mas ciente de que esta intuição não será permanente, e que ela precisará, contudo, exteriorizar-se pelos símbolos.

⁵⁶⁰ Consideramos interessante e correta a interpretação de Pablo Zunino para quem este ponto da argumentação de Bergson "[...] para alguns, representa uma decepção em relação ao método da intuição", mas ele prossegue asseverando que ao contrário, a apreensão fragmentária do elã vital "[...] confirma que o pensamento de Bergson não persegue princípio filosófico algum, nem da vida, nem da materialidade, e que não faz o menor sentido por o devir no lugar da essência para quem trabalha fora dos parâmetros da metafísica tradicional" (ZUNINO, P.

devir no lugar da essência para quem trabalha fora dos parâmetros da metafísica tradicional" (ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*, p. 336).

⁵⁶¹ Cf. EC, p. 259.

Com efeito, quando se atribui ao pensamento bergsoniano uma recusa à expressão conceitual, é a conceitualização analítica que se pretende rejeitar, ou seja, é o conceito tal como formulado pela tradição. Por isto uma saída para a filosofia, que não deixa, contudo, de ser conceitual, seria o recurso à metáfora literária. Não há, portanto, a ingenuidade de pensar que assim não se conceitualiza, até porque todo conceito, por mais analítico, não deixa de ser metafórico em certo sentido. Sea Assim, como afirmou F. Leopoldo e Silva, "[...] a linguagem, por ser simbólica, exprimirá o imediato mediatamente", sea estará mais próxima de seu objeto caso busque uma aderência maior pelo recurso à representação imagética. Doravante, seria necessário à reflexão filosófica abdicar de uma compreensão espacializante do real em função de uma mais apegada aos fatos, mais afeita à experiência temporal. E a experiência, é preciso que se esclareça, é sempre entendida como uma mistura daquilo que os dados imediatos informam, mas também de elementos espacializados, haja vista o espaço seja apenas uma das direções possíveis da vida.

Todavia, como outrora assinalamos, o tempo que entra nos cálculos físicos não corresponderia à duração, ou seja, ao tempo real. Em vista disso, Bergson indaga: "Mas de que tempo se trata?" (EC, p. 363). Tratar-se-ia antes de uma medida material que de tempo vivido. Neste sentido, vimos que, para o filósofo, entre gregos e modernos uma continuidade se evidencia relativa ao mecanismo do tratamento da duração; ambos terminariam por lidar com imobilidades. "O que equivale a dizer que o tempo real, considerado como um fluxo ou, em outros termos, como a própria mobilidade do ser, está aqui fora do alcance do conhecimento científico" (EC, p. 363). Na medida em que o tempo é considerado pela ciência positiva uma grandeza, é em termos quantitativos que ele deve ser manipulado. Ao descrever o movimento uniforme de um móvel sobre sua trajetória, por exemplo, o tempo entra nesta descrição decomposto em múltiplos momentos coincidentes com os pontos que dividem a trajetória. Assim, tem-se T₁, T₂, T₃, quantas unidades de tempo se desejar relativas aos pontos espaciais do percurso. Trata-se aqui do real fluxo do tempo, aquele que a consciência experimenta? Não, para Bergson! Os pontos representativos do tempo seriam antes imobilidades tomadas do fluxo, não o próprio fluxo. ⁵⁶⁴

Analisando o comportamento científico em relação ao tempo, no limite, Bergson dirá que seria até mesmo possível eliminá-lo de uma vez dos cálculos físicos. Afinal, quando um

⁵⁶² Cf. SILVA, F. L. Bergson: intuição e discurso filosófico, p. 185.

⁵⁶³ SILVA, F. L. Bergson: intuição e discurso filosófico, p. 186.

⁵⁶⁴ "A prova disso está no fato de que posso fazer variar a meu bel-prazer a rapidez do fluxo do universo aos olhos de uma consciência que seria dele independente e que perceberia a variação pelo *sentimento* inteiramente qualitativo que esta lhe provocaria: uma vez que o movimento de T participaria dessa variação, nada teria que mudar em minhas equações nem tampouco nos números que nelas figuram" (EC, p. 365).

físico descreve o movimento uniforme de um móvel qualquer a partir de uma série de pontos numa trajetória, o faz desconsiderando o que se passa nos intervalos das unidades de tempo fixadas nas paradas. Com isto, seria possível acelerar ou desacelerar o fluxo dos intervalos e ainda assim os cálculos permaneceriam os mesmos, considerando os mesmos pontos percorridos e as mesmas relações. Sendo a velocidade do fluxo infinita, a duração dos intervalos de tempo seria instantânea, ou seja, não haveria mais tempo qualitativo, apenas o tempo fixado nas paradas virtuais do móvel. Por fim, Bergson concluirá daí que:

A ciência não tem nenhum signo para expressar aquilo que na sucessão e na duração impressiona nossa consciência. Aplica-se tão pouco ao devir, no que este tem de movente, quanto seguem a água que escoa sob seus arcos as pontes lançadas de longe em longe sobre o rio (EC, p. 365). 565

Contudo, mesmo em face de possibilidade tão assustadora, a da aceleração ou desaceleração do tempo físico, a sucessão é constatada pela consciência toda vez que esta se percebe diante do mundo físico, ou seja, durante todo o tempo. E em tal situação não é a ela facultado acelerar ou retardar o fluxo da duração. Se o cientista opera desta forma, o faz artificialmente, por meio do cálculo e da medida. Mas o fluxo real da duração não poderia ser de fato acelerado ou retardado conforme o desígnio da consciência. Um ser consciente sente e vive os intervalos que a ciência deixa escapar, ele não vive as paradas imóveis. Assim, uma necessidade temporal se impõe entre a consciência e o mundo físico; portanto, não basta a afirmação de que o tempo, sendo experimentado conscientemente, seja apenas uma experiência psicológica. Pois, segundo o exemplo do copo d'água com açúcar, a consciência não se sabe apenas durando, ela sabe também o mundo físico, na medida em que não pode controlar sua duração.

Deste modo, em busca de uma solução que resolva o problema da unidade e da multiplicidade do tempo, Bergson indaga:

O que é que me obriga a esperar e a esperar durante um determinado comprimento de duração psicológica que se impõe, sobre o qual nada posso? Se a sucessão, enquanto distinta da simples justaposição, não tem eficácia real, se o tempo não é uma espécie de força, por que o universo desenrola seus estados sucessivos com uma velocidade que, aos olhos de minha consciência, é um verdadeiro absoluto? Por que com essa velocidade

Embora critique, como tantos outros, a interpretação bergsoniana da teoria da relatividade, L. de Broglie concede razão a Bergson neste ponto quando afirma: "não é menos verdade que a representação esquemática do tempo empregada pela ciência clássica e levada a suas extremas consequências pela teoria da Relatividade pode ser um esquema cômodo, mas falacioso, o qual nos mascara uma parte do caráter verdadeiro do escoamento das coisas. E, nós temos visto, mesmo para a extensão, não é em suma certo que ela possa se deixar descrever inteiramente pelas localizações no quadro homogêneo do espaço geométrico" (DE BROGLIE, L. *Physique et Microphysique*. Capítulo IX: "Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement", p. 197).

⁵⁶⁶ Cf. EC, p. 365.

determinada antes do que com outra? Por que não com uma velocidade infinita? De onde vem, em outros termos, que tudo não seja dado de um só golpe, como na película cinematográfica? (EC, p. 366).

Esse grau de determinação entre o fluxo da consciência e o fluxo da matéria consistiria na própria irredutibilidade que constitui a duração como um absoluto. Eis aí o tempo real: ele reside numa conexão absoluta entre os fluxos da duração. O fluxo de um ser consciente tornase coextensivo ao fluxo da matéria: o ser que espera e o açúcar fundindo-se à água relacionam-se num tempo único, embora por fluxos diversos. Mas tal relação, é claro, não se poderia constatar pela medida, uma vez que a medida exclua exatamente o fluxo, apegando-se ao estático. Em suma, se aos olhos da ciência o tempo poderia reduzir-se a múltiplas unidades, para a consciência ele se alarga pela multiplicidade qualitativa dos fluxos que coincidem numa mesma duração. A duração é sempre um absoluto para a consciência. 568

Enquanto se constata uma relação temporal determinada entre consciência e mundo físico, é possível também constatar o indeterminismo presente em todo fluxo temporal. Afinal, "[...] se o porvir está condenado a *suceder* ao presente em vez de ser dado ao seu lado, é que ele não está perfeitamente determinado no momento presente [...]" (EC, p. 366-367, grifo do autor). Ou seja, embora se trate de uma relação irredutível entre o que se entenderia por tempo da consciência e tempo das coisas, no âmbito dos diversos fluxos da duração tudo é indeterminado, tudo parece se suceder por um dinamismo particularmente irreversível. Ora, se tempo é criação do absolutamente novo, deve excluir toda repetição. E se a sucessão temporal é experimentada pela consciência, ela não equivale à sucessão numérica, espacializada nos cálculos, e justamente porque tal sucessão é criativa.

Seguindo essa perspectiva, Bergson constatará que "a duração do universo deve portanto ser uma só e mesma coisa que a latitude de criação que nele pode ocorrer" (EC, p. 367, grifos do autor). Por meio de uma imagem interessante, envolvendo a criação artística, o filósofo representará o tempo da ciência em oposição ao tempo da experiência. O primeiro repetição do passado ao futuro espacialmente, através da justaposição dos instantes, o segundo vivido como criação de novidade. Assim diz o exemplo:

Quando a criança se diverte reconstituindo uma imagem ao juntar as peças de um jogo de paciência, consegue-o cada vez mais rápido à medida que

⁵⁶⁷ A imagem dos três fluxos de duração presente no terceiro capítulo de *Duração e simultaneidade* é definitivamente exemplar: "Quando estamos sentados na margem de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o voo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes ou uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então nossa atenção ligando e no entanto separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias" (DS, p. 61).

⁵⁶⁸ Cf. EC, p. 366.

mais se exercita. A reconstituição, aliás era instantânea, a criança a encontrava inteiramente pronta, quando abria a caixa ao sair da loja. A operação, portanto, não exige um tempo determinado e, mesmo, teoricamente, não exige tempo algum. É que seu resultado é dado. É que a imagem já está criada e, para obtê-la, basta um trabalho de recomposição e de rearranjo – trabalho que se pode supor sendo feito cada vez mais rápido e mesmo infinitamente rápido a ponto de ser instantâneo. Mas, para o artista que cria uma imagem extraindo-a do fundo de sua alma, o tempo não é mais um acessório (EC, p. 367).

Conforme o texto, repetição e criação parecem excluir-se mutuamente. Ao quebra-cabeça, tal qual a medida do tempo, basta apenas ser reconstituído, sua imagem já estava dada de antemão, e o resultado final não passará de um rearranjo. Já no caso da criação é tudo diferente. Enquanto a imagem do tempo medido já está definitivamente criada, a imagem do tempo criativo se faz junto com a própria criação. A imagem artística, por exemplo, é criada a cada instante, e cada um destes se constitui em um novo movimento da obra. Neste caso a vivência temporal é fundamental. "O tempo da invenção, aqui, é uma só e mesma coisa que a própria invenção. É o progresso de um pensamento que muda à medida que vai tomando corpo. Enfim, é um processo vital, algo como a maturação de uma ideia" (EC, p. 368). Ao contrário de uma representação física do tempo, a obra de arte o representa como um fluxo, e a obra concentra em si todo o trabalho de elaboração criativa nos intervalos esquecidos no cálculo. Não se trata, contudo, de superestimar o valor da arte em relação à ciência. O ponto é mostrar como a arte talvez expresse melhor o fluxo da duração. Todavia, obviamente, não é objetivo nem função da ciência expressar a duração de tal forma.

Assim como no processo criativo da obra de arte, ocorreriam os processos criativos na natureza. O mundo natural parece criar-se a cada momento através de um "ímpeto interior" (EC, p. 368) que em nada se confunde com a frieza analítica do cálculo ou da medida. Neste sentido, Bergson dirá que "é por isso que a ideia de ler em um estado presente do universo material o porvir das formas vivas e descobrir de um só golpe sua história futura deve encerrar um verdadeiro absurdo" (EC, p. 368). Mas essa atitude determinística estaria deveras arraigada aos hábitos humanos e, com isto, a memória teria bastante dificuldade para dissociar-se do costume de alinhar os eventos sucessivos justapondo-os em um espaço idealizado, para o qual sempre recorrerá a fim de prever situações futuras. ⁵⁶⁹ Recorrendo ao passado para explicar o futuro, porém, perde-se o fluxo do tempo, a duração, o que se faz imprevisivelmente como novidade.

Contudo, essa ilusão de que seja possível dispor do futuro tal como do passado, no

5,

⁵⁶⁹ Cf. EC, p. 368.

entanto, sendo natural ao homem, parece não poder ser extinta, "[...] durará tanto quanto o espírito humano" (EC, p. 369). O melhor exemplo de tal situação seria, portanto, a adoção do método cinematográfico por parte dos grandes sistemas de pensamento. Porém, nem todo o esforço da tradição filosófica, nem todo o progresso da física moderna, aos olhos de Bergson, serão capazes de modificar a seguinte constatação: "*O tempo é invenção ou não é nada*" (EC, p. 369, grifos do autor). Sendo assim, embora o filósofo tenha atribuído à física moderna o mérito de ter inserido a variável temporal em todas as suas medidas, e pelo fato de considerar o tempo a qualquer momento, ao contrário dos antigos, ela termina por substituir o tempo da experiência real, vivido, "tempo-invenção" pelo tempo medido. O real, por fim, dá lugar ao convencional.

Onde teria falhado a física, ou melhor, onde a física atingiu seus limites, seria, então, o lugar da metafísica. Em suma, a nova metafísica teria o papel de reconsiderar o tempo da experiência vivida deixado de lado pela física, uma vez que não era função sua aprofundá-lo. Porém, Bergson enfatiza justamente o fato de que, na prática, a filosofia não teria se desenvolvido paralelamente à física tendo em vista lidar com o que a primeira não dava conta. Curiosamente, foi agindo segundo os próprios métodos da ciência que a filosofia ocidental tornou-se incapaz de superar a condição humana, incapaz de criar um método que fosse de fato adequado a seu objeto, um método que, ao contrário do cinematográfico, apreendesse a duração em seu fluxo, no que ela tem de criação. Seria esta a função da filosofia, e, finalmente, a da metafísica reconstruída: caminhando lado a lado com a ciência, investigar através de um método adequado o que esta não alcança, ou seja, a intuição da duração. ⁵⁷¹

A intuição seria o método filosófico por excelência. Mas não nos coube aqui realizar uma sistematização da intuição, pois, não coube também a Bergson sistematizar o método da filosofia, algo que soaria contrário à sua própria perspectiva intelectual. Bastou-lhe a constatação de uma profunda distinção entre os objetivos da ciência e os da filosofia para concluir que o mecanismo cinematográfico (analítico) não poderia funcionar quando o que se busca é atingir o cerne da experiência, quando se busca o imediato. Embora o método analítico seja o mais útil para os objetivos científicos, quais sejam, medir e prever, ele não favorece a experiência absoluta na duração. A culminância do primeiro é o domínio sobre a

⁵⁷⁰ Cf. EC, p. 369.

⁵⁷¹ "Sobre o próprio fluxo da duração a ciência não queria nem podia ter domínio algum, presa que estava ao método cinematográfico. Ter-nos-íamos libertado desse método. Teríamos exigido do espírito que renunciasse aos seus hábitos os mais caros. É para o interior do devir que nos teríamos transportado por um esforço de simpatia" (EC, p. 369).

⁵⁷² Toda a sistematização existente para o método intuitivo proposto por Bergson à filosofia é realizada por seus intérpretes, sobretudo por G. Deleuze, no texto "A intuição como método", presente no livro *Bergsonismo*.

natureza, isto é, sobre tudo o que pode ser espacializado e, portanto, representado por símbolos úteis à manipulação do real. Quanto ao método filosófico, se este de fato fosse utilizado, seria, conforme Bergson, "[...] inútil praticamente, não estenderá nosso império sobre a natureza, contrariará mesmo algumas aspirações naturais da inteligência; mas, caso vingasse, seria a própria realidade que ele abarcaria num abraço definitivo" (EC, p. 370).

Mas, como vimos até aqui, segundo pensa Bergson, a ciência moderna se desenvolveu em uma direção muito bem definida, qual seja, a direção da matéria inerte. E paralelamente ao seu desenvolvimento outras possibilidades de compreensão do real nem sequer chegaram a florescer, de modo que toda forma de saber ficaria submetida ao crivo de uma ciência determinística e simbólica, não ocorrendo de maneira distinta com a filosofia. Esta teria se constituído na modernidade como uma espécie de "[...] prolongamento da ciência, que por sua vez já era um prolongamento do senso comum". 573 Todo esse determinismo, aos olhos de Bergson, solicita uma alternativa. Ou seja, o real não poderia se reduzir a uma experiência meramente estática, simbólica e imobilizante. A adoção dos procedimentos científicos relativos à medida e à previsão seria inteiramente compreensível na busca da inteligência por dominar as coisas, porém, tais procedimentos não poderiam abraçar o conhecimento da totalidade. O real deve ser mais que símbolos e processos mensuravelmente determináveis.

Sendo assim, o método vislumbrado por Bergson teria o mérito de completar a inteligência, ou seja, ali onde ela é fixidez, a intuição seria movimento fluido, de modo que a consciência pudesse finalmente obter do real uma experiência completa, absoluta. Em outros termos, conhecimento da matéria e conhecimento do espírito já não se separariam irredutivelmente, ambos se completariam. "Pois, assim que nos reencontramos em presença da verdadeira duração, vemos que esta significa criação e que, se aquilo que se desfaz dura, só pode ser por sua solidariedade com aquilo que se faz" (EC, p. 370). É nesta medida também que o filósofo verá, na imbricação de matéria e espírito, "[...] a necessidade de um aumento contínuo do universo, quer dizer, de uma vida do real" (EC, p. 370). Mas a fim de se atingir essa visão do todo, como vimos, seria necessário o abandono da interpretação determinista do real, tanto do ponto de vista físico quanto psicológico, uma etapa necessária à efetiva instauração da metafísica do movente.

⁵⁷³ SILVA, F. L. Bergson: Intuição e discurso filosófico, p. 149. "A admissão tácita do valor da percepção, do senso comum e da linguagem natural, as quais, prolongadas e sistematizadas, nos fariam penetrar na essência do real, está por trás da unidade do ser e da ciência, tão característica da filosofia clássica".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Insurgindo-se contra o estabelecimento de uma metafísica dita estática e embora apegando-se ainda ao termo cunhado pela tradição criticada, a filosofia de Bergson propôs reerguer a metafísica. Tratou-se então de almejar uma experiência profunda do *Ser*, ou melhor, da *Duração*, que implicou o aprofundamento de três passos básicos, a saber: a vida interior, a matéria inerte e a matéria viva. Vimos, em última instância, tal metafísica desaguar em uma *cosmologia especial*, haja vista não se entenda por cosmologia a constituição de um universo determinado desde seu início, tal como se encontraria caracterizado na visão mecanicista clássica.

Pensando uma metafísica que atinge a experiência profunda do todo, ou seja, da duração, pela intuição, observamos que Bergson não deu crédito à crítica moderna à possibilidade de um conhecimento absoluto do real porque não pensa mais o absoluto a partir dos padrões estáticos da tradição. Sua nova metafísica deverá condensar uma visão do todo em seu fazer-se contínuo, visão de um universo qualitativo somente descritível pela cosmologia intuitiva que percebe no mundo material uma analogia e mesmo identidade com a *consciência*. Por isto, dirá o filósofo, "[...] nossa metafísica será a metafísica do mundo em que vivemos e não a de todos os mundos possíveis. Ela cingirá realidades" (PM, p. 47).

Entretanto, a experiência tal qual proposta por Bergson à filosofia, dissociada da linguagem e, em certo sentido, da própria razão, parece trazer consigo uma fragilidade excessiva em tempos nos quais o pensamento se torna cada vez mais analítico. De fato, os altos propósitos bergsonianos parecem não chegar a termo em nosso século. Contudo, já se poderia notar, não na filosofia, mas na ciência contemporânea, tão criticada, mas também exaltada pelo filósofo, um caminho cada vez mais compassado às suas ideias. O que mostraria, para alguns, o equívoco das teses de Bergson relativas à inteligência como faculdade incapaz de extrapolar o conhecimento meramente mecânico da natureza. ⁵⁷⁵ Mas, por outro lado, também mostraria que a intuição bem poderia adentrar o terreno científico, desde que se permitisse ceder às "ondulações do real" um lugar nas pesquisas positivas.

E, como dito aqui em nosso último capítulo, alguns físicos não se intimidaram em ver

⁵⁷⁴ Conforme a interpretação de Pierre Montebello, o âmago da filosofia de Bergson é a questão fundamental de toda filosofia da natureza, qual seja, o estabelecimento dessa relação entre consciência, matéria e vida (Cf. MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 223-299). Isto se atestaria pelo próprio itinerário filosófico de Bergson (*Ensaio, Matéria e Memória e Evolução Criadora*) que tratamos de recuperar nesta tese.

⁵⁷⁵ Cf. RIOJA, A. "Biología, cosmología y filosfofía em Henri Bergson", p. 125. Esta autora chega a classificar a proposta bergsoniana como uma "aventura metafísica", muito dificil de se efetivar.

nas ideias de Bergson fundamentos cabíveis às novas observações da realidade. Foi o caso de Ilya Prigogine, mas também poderíamos agora citar o de Louis de Broglie, quem não raras vezes referiu-se com reverência a essa filosofia. Este físico observou, não apenas n'*A evolução criadora*, mas em todas as obras de Bergson, notadamente o *Ensaio*, a possibilidade de diversas analogias entre as intuições do filósofo da duração e certas concepções da física contemporânea, sobretudo no tocante à sua interpretação da natureza do movimento e de sua impossibilidade de localização no espaço.⁵⁷⁶

Não pretendemos afirmar com isto que a física contemporânea tenha se tornado uma metafísica nos moldes atribuídos por Bergson a este termo. Nem tampouco reivindicar para a metafísica bergsoniana um caráter científico. Tratar-se-ia antes de mostrar que certas questões levantadas pelo filósofo, desde sua primeira obra, poderiam ir além de meras elocubrações ou devaneios de um autor dito espiritualista, que desejaria, a todo custo, validar suas ideias pela evidência científica. Além disso, e o mais importante, seria o caso agora de compreender a colaboração mútua entre filosofia e ciência que tanto Bergson propagou em seus escritos. Pois, se para o filósofo "[...] uma ciência fundada na experiência [...] pode atingir a essência do real" (PM, p. 45-46), a esta ciência caberia também uma intuição. E nesta medida, atingindo a parte que lhe cabe compreender do real em profundidade, não se entenderá mais a distinção entre filosofia e ciência fundada sobre uma hierarquia, "justamente por estarem no mesmo nível, tem pontos em comum e, nesses pontos, podem ser verificadas uma pela outra" (PM, p. 46). Dado a cada uma atingir em profundidade o objeto que lhes cabe, à metafísica o espírito, à ciência a matéria, poderão exercer entre si uma influência mútua.⁵⁷⁷

Como dissemos no final do nosso terceiro capítulo, Bergson lamenta o fato da filosofia não ter se erguido por um método único e preciso, a julgar pela história dos sistemas e suas infindáveis disputas. Mas precisão aqui, devemos mais uma vez observar, jamais equivalerá à geométrica, medida e calculada. A filosofia, aos olhos de Bergson, igualmente à ciência em seu desenvolvimento progressivo, deveria se unificar em função de um objeto comum, qual seja, a duração. Assim, dirá o filósofo, "nada de grande sistema que abarca todo o possível e, por vezes, o impossível! [...] Só haveria então uma filosofia, como só há uma ciência. Ambas serão feitas por um esforço coletivo e progressivo" (PM, p. 73). Este ideal de unificação do saber, bem como de uma vocação filosófica para reformar a ciência positiva parece ambicioso

⁵⁷⁷ Cf. PM, p. 47.

⁵⁷⁶ Conforme De Broglie, o fato mais curioso é que as ideias de Bergson que mais se aproximavam das teses da teoria quântica encontram-se presentes já no *Ensaio*, obra que é "[...] anterior quase quarenta anos às ideias de Bohr e Heisenberg acerca da interpretação física da Mecânica ondulatória" (DE BROGLIE, L. *Physique et Microphysique*, p. 191, tradução livre).

demais, porém, ao mesmo tempo humilde. Afinal, coloca nas mãos de muitos e não mais de um filósofo apenas o desenvolvimento da filosofia, e crê nessa colaboração, quase nunca, ou nunca, constatada de fato.⁵⁷⁸ E, como o próprio Bergson declara em seu testamento filosófico, "nenhum filósofo está obrigado a construir toda a filosofia" (PM, p. 76), ao passo que nenhum cientista construirá sozinho toda a ciência.

Curiosamente, muitas teses bergsonianas aparentam entrar em acordo com os rumos da nova física, como afirmou Louis de Broglie. E justamente por isto é lamentável que o filósofo não tenha tido o tempo de aprofundá-las.⁵⁷⁹ Mas embora tenha lhe faltado o tempo, o que ironicamente mais lhe inquietara na vida, Bergson parece ter tido ciência do futuro que se preparava para a nova física e da aproximação com suas ideias. Isto fica claro na seguinte passagem de um ensaio de 1930, quando critica, mais uma vez, o modelo determinístico clássico de interpretação do universo:

Uma inteligência sobre-humana, que conhecesse a posição, a direção e a velocidade de todos os átomos e elétrons do universo material num dado momento, calcularia todo e qualquer estado futuro desse universo [...] Concedo-o, a rigor, caso se trate apenas do mundo inerte, muito embora a questão comece a se tornar controversa, pelo menos no que diz respeito aos fenômenos elementares. (PM, p. 104)

N'As duas fontes da moral e da religião, sua última obra, o filósofo também indica esta hipótese de uma ciência mais flexível, quando afirma:

Ao falar de um "impulso vital" e de uma evolução criadora, seguíamos a experiência o mais perto que podíamos. Começa-se a ter consciência disso, visto que a ciência positiva, pelo simples fato de abandonar certas teses ou tomá-las por simples hipóteses, aproxima-se mais de nosso modo de ver. Apropriando-se dele, ela apenas sairá ganhando (DF, p. 93).

Estando Bergson então ciente das grandes mudanças que o fluxo da duração poderia reservar no campo das ciências, estaria consciente também da possibilidade concreta de instauração de uma metafísica do movente, uma metafísica renovada. E sua proposta faria coro a de outros filósofos contemporâneos, como notou Pierre Montebello em seu livro *L'autre métaphysique*. De acordo com este comentador, com o qual concordamos em muitos aspectos, a interpretação da realidade não poderá mais permanecer atrelada a uma "ontologia sem vida", pois é fato que o cosmos é movente. Portanto, pensar em duração seria a própria tarefa da

⁵⁷⁸ Cf. PM, p. 73.

Afinal, diz o físico: "Teria sido bastante curioso conhecer a opinião de Bergson sobre os aspectos filosóficos das teorias contemporâneas da física, ver como seu espírito reagiria em face de uma evolução científica que parece [...] conduzir a conclusões que apresentam algumas analogias com certas afirmações que lhe eram caras [...] Quanto temos a lamentar que o grande filósofo não tenha podido percorrer seu olhar penetrante sobre os horizontes imprevistos da nova física!" (DE BROGLIE, L. *Physique et Microphysique*, p. 210-211, tradução livre).

filosofia.⁵⁸⁰

Após essa imersão no pensamento bergsoniano, concluímos enfim que aprofundar-se nesta filosofia é verdadeiramente um aprendizado. Mas não nos referimos aqui apenas ao aprendizado dos conceitos necessários à compreensão da armação lógica de suas ideias. Referimo-nos, sobretudo, às possibilidades abertas por essa filosofia da duração que, embora contrapondo-se drasticamente à verdade de uma ciência determinística, coloca seu leitor diante do edifício do saber ocidental, apresentando-lhe as fontes e os desdobramentos da inteligência através de sua infindável busca pelo conhecimento. Diante disto, Bergson exige de seu intérprete filósofo um esforço no mínimo duplo, qual seja, o de aprofundar os dados científicos tal como fizera em seu próprio tempo, bem como aquele de penetrar em sua própria originalidade. Daí o valor de uma importante advertência para a aplicação do método intuitivo, a saber: "Esse método exige que o filósofo esteja sempre pronto, seja lá qual for sua idade, a restituir-se como estudante" (PM, p. 76).

Mas as exigências do método bergsoniano não garantem a seu intérprete o êxito na execução da interpretação. Nesta medida, estamos convictos de que as falhas acumuladas ao longo do percurso aqui traçado devem-se unicamente às insuficiências de nossa própria interpretação. Pois, se há algo do que não se poderá acusar a Bergson é de ter sido negligente com a filosofia e a ciência de seu tempo. Como ele mesmo declarou, "nenhuma filosofia, dizíamos, nem mesmo o positivismo a colocou tão alto; à ciência, assim como à metafísica, atribuímos o poder de atingir um absoluto" (PM, p. 74). Contudo, acreditamos, todo o esforço para se atingir a originalidade de uma intuição se comporá de erros e acertos no fluxo da própria duração. Tudo é parte desse fluxo, e somente nele virá o aprofundamento necessário à filosofia.

--

⁵⁸⁰ Cf. MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, p. 286. Nesta obra o comentador aproxima Bergson de outros filósofos como Nietzsche, Ravaisson e Tarde, os quais nutririam, como o filósofo da duração, uma desconfiança em torno de uma filosofia estritamente analítica bem como de uma ontologia estática que situa o absoluto fora da experiência concreta.

Aqui parafraseamos o título do texto introdutório de Frederic Worms para a coletânea de estudos sobre Bergson, sob sua coordenação e de Camille Riquier, *Lire Bergson*. A paráfrase se justificaria pelo fato de não encontrarmos expressão mais adequada ao que o pensamento bergsoniano prepara para seu leitor. Trata-se de fato de um aprendizado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Bergson:

BERGSON, H. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. [1889] Trad. de João da
Silva Gama. Lisboa: Edições 70, [S. d.].
Essai sur les donées immédiates de la conscience. [1889] Paris: Presses
Universitaires de France/Quadrige, 2007. [Le choc Bergson: primeira edição crítica da obra
de Bergson dirigida por Frédéric Worms].
Matéria e memória . [1897] Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
A evolução criadora. [1907] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes,
2005.
L'évolution créatrice. [1907] Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige,
2009. [Le choc Bergson: primeira edição crítica da obra de Bergson dirigida por Frédéric Worms].
A amounio agricitual [1010] Tand de Dagamany Coathalt Abilia São Dayle, WME
A energia espiritual. [1919] Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF
Martins Fontes, 2009.
Duração e simultaneidade. [1922] Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins
Fontes, 2006.
As duas fontes da moral e da religião. [1932] Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de
Janeiro: Zahar Editores, 1978.
O pensamento e o movente. [1934] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins
Fontes, 2006.
Textos escalhidos São Paulo: Abril 1984 (Coleção Os Pensadores)

L'idée de lieu chez Aristote. Tese latina de 1889, traduzida para o francês por Robert
Mossé-Bastide, In: Les Études bergsoniennes, Vol. II. Paris: PUF, 1949.
O que Aristóteles pensou sobre o lugar. [Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado]
Campinas: Ed. Unicamp, 2013 (Edição bilíngue: latim e português / Coleção Multilíngues de
Filosofia Unicamp).
Cursos sobre a filosofia grega [2000, 1ª ed. francesa realizada por Henri Hude].
Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
Demais referências bibliográficas:
ARAÚJO, S. F. "Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt". In:
Scientiae studia, São Paulo, v. 7, p. 209-20, 2009.
ARISTÓTELES. Metafísica. São Paulo: Edipro, 2006.
BORGES, J. L. "Funes, o memorioso". In: Jorge Luis Borges: Prosa Completa. Barcelona:
Ed. Bruguera, 1979, vol. 1., p. 477-484.
CAPEK, M. Bergson and modern physics. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing
Company, 1971 (Boston studies in the Philosophy of science, vol. VII).
DE BROGLIE, L. Physique et Microphysique [Capítulo IX: "Les conceptions de la
physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement"]. Paris:
Ed. Albin Michel, 1947 (Coleção Sciences d'aujourd'hui).
DELEUZE, G. Bergsonismo . São Paulo: Editora 34, 1999 (Coleção TRANS).
DESCARTES, R. Princípios da Filosofia. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os pensadores).

FRANÇOIS, A. "Porque o real é articulado? O eleatismo paradoxal de Bergson". In: PINTO, D. C. M. e MARQUES, S. T. (orgs). **Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração**, p. 35 – 53. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.

______. Dossier critique. In: BERGSON, H. L'évolution créatrice. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2009. [Le choc Bergson: primeira edição crítica da obra de Bergson dirigida por Frédéric Worms].

_____. Ce que Bergson entend par "monisme". Bergson et Haeckel. In: WORMS, F e RIQUIER, C. (orgs). **Lire Bergson.** Paris: Presses Universitaires de France, 2011 (Quadrige manuels).

GLEISER, M. A dança do universo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

GOODWIN, C. J. História da psicologia moderna. São Paulo: Cultrix, 2005.

GOUHIER, H. Bergson et le Christ des Évangiles. Paris: Vrin, 1999.

HAWKING, S. O universo numa casca de noz. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

HEIDSIECK, F. **Bergson et la notion d'espace.** Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

HUME, D. Tratado da natureza humana. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

HYPPOLITE, J. "Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson". [Sorbonne, Paris]. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza, Argentina, março-abril 1949, tomo 2.

JANKÉLÉVITCH, V. **Henri Bergson**. Paris: Presses Universitaires de France, 1975 (Col. Les Grands Penseurs).

KANT, I. Crítica da razão pura. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Col. Os pensadores).

KOYRÉ, A. Do mundo fechado ao universo infinito. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. LEFEUVRE, M. La réhabilitation du temps: Bergson et les sciences d'aujourd'hui. Paris: L'Harmattan, 2005. LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os pensadores, vol. Newton e Leibniz). _____. Correspondência com Clarke, 1716. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os pensadores, vol. Newton e Leibniz). LEOPOLDO E SILVA, F. Bergson: Intuição e discurso filosófico. São Paulo: Edições Loyola, 1994. . "A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles)". In: **DISCURSO.** Rev. Dept. Filosofia – USP: São Paulo, Nº 18, p. 143-160. MERLAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999. MIQUEL, P-A. "Bergson et Darwin". In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.). Bergson: la durée et la nature. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. MONTEBELLO, P. L'autre metaphysique. Paris: Desclée de Brower, 2003. . "Differences de la nature et differences de nature". In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.) **Bergson**: la nature at la durée. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. MONTEIRO, G. A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson. Salvador: Quarteto, 2012. . "A ilusão do movimento e a miragem do tempo", in: PINTO, D. C. M. e

MARQUES, S. T. (orgs.), Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração, p.

189-202. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.

MORA, F. Dicionario de Filosofía. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1964.

NEWTON, I. **Princípios matemáticos da filosofia natural.** [Trechos selecionados] São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os pensadores).

PANERO, A. Corps, cerveau et esprit chez Bergson: le spiritualisme minimaliste de *Matière et mémoire*. Paris: L'Harmattan, 2006.

_____. "La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance". In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.). **Bergson**: la durée et la nature. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

PATY, M. "A recepção da relatividade no Brasil e a influência das tradições científicas europeias". In: A. Hamburguer, M. A. Dantes, M. Paty e P. Petitjean (orgs). A ciência nas relações Brasil – França (1850-1950). São Paulo: EDUSP, 1996.

PINHO, S. T. e ANDRADE, R. F. S. "Evolução das ideias da termodinâmica e da mecânica estatística". In: ROCHA, J. F. (org.). **Origens e evolução das ideias da física**. Salvador: EDUFBA, 2002.

PINTO, D. M. "Crítica da tradição, refundação da metafísica e descrição da experiência – Bergson e Merleau-Ponty". In: **Questões de filosofia contemporânea.** São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

·	"Bergson	e os	dualismos".	In:	TRANS/FORM/AÇÃO,	São	Paulo,	27(1):	79-91
2004.									

_____. "Purificação da experiência e conhecimento absoluto do real". In: **DISCURSO**. Rev. Dept. Filosofia – USP: São Paulo, nº 38: 145-196.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Col. Os pensadores).

A república. São Pau	lo: Nova Cultural	, 2004 (Col. Os	pensadores)
----------------------	-------------------	-----------------	-------------

PONCZEK, R. L. "Da bíblia a Newton: uma visão humanística da mecânica". In: ROCHA, J. F. (org.). **Origens e evolução das ideias da física**. Salvador: EDUFBA, 2002.

PRADO JÚNIOR, B. **Presença e campo transcendental**: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: EDUSP, 1988.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, Doxografia e Comentários.** São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Col. Os pensadores).

PRIGOGINE, I. O nascimento do tempo. Lisboa: Edições 70, 1988.

PRIGOGINE, I e STENGERS, I. A nova aliança. Brasília: Editora UnB, 1997.

RIBEIRO FILHO, A. "Os quanta e a física moderna". In: ROCHA, J. F. (Org). **Origens e evolução das ideias da física**. Salvador: EDUFBA, 2002.

RIOJA, A. "Biología, cosmología y filosfofía em Henri Bergson". In: Los filósofos y la biología. **THÉMATA**. Núm. 20, 1998, p. 107-128.

RIQUIER, C. "La relève de la métaphysique: le kantisme de Bergson". In: WORMS, F. e RIQUIER, C. (orgs.). **Lire Bergson.** Paris: Presses Unvesitaires de France, 2011 (Quadrige manuels).

ROBINET, A. Bergson. Paris: Éditions Seghers, 1965.

ROSSETTI, R. **Movimento e totalidade em Bergson**: a essência imanente da realidade movente. São Paulo: Edusp, 2004 (Ensaios de cultura, vol. 25).

VIEILLARD-BARON, J-L. Compreender Bergson. Petrópolis: Vozes, 2007.

WORMS, F. Le vocabulaire de Bergson. Paris: Ellipses, 2000.

_____. Introduction à *Matière et mémoire* de Bergson. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

Bergson ou os dois sentidos da vida. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2011.
"Lire Bergson: um apprentissage". In: WORMS, F. e RIQUIER, C. (orgs.). Lire Bergson. Paris: Presses Universitaires de France, 2011 (Quadrige manuels).
ZUNINO, P. E. A. Bergson : a metafísica da ação. São Paulo: Humanitas, 2012.