

AMAURI FERREIRA

INTRODUÇÃO À
FILOSOFIA DE
BERGSON



INTRODUÇÃO
À FILOSOFIA
DE BERGSON

AMAURI FERREIRA

www.auriferreira.com

2012

SUMÁRIO

Prólogo	4	PARTE 3 – O IMPULSO VITAL	
PARTE 1 – MATÉRIA E MEMÓRIA		Crítica ao mecanicismo e ao finalismo	29
A percepção como seleção de imagens	5	As duas grandes linhas da evolução da vida: vegetal e animal	31
Cérebro e ação	7	Distinção entre instinto e inteligência	34
O hábito e a memória	9	Intuição e evolução da vida como criação	37
A conservação do passado	10	PARTE 4 – A EMOÇÃO CRIADORA	
O mútuo apoio entre o hábito e a memória	12	Os dois gêneros de emoção	41
Os graus de tensão da memória	14	O esforço de invenção	43
O reconhecimento habitual e atento das imagens	16	PARTE 5 – AMOR E AÇÃO	
PARTE 2 – A DURAÇÃO		A pressão social	48
As duas multiplicidades: quantitativa e qualitativa	18	A reação defensiva da natureza	49
A continuidade dos estados psicológicos	20	O impulso de amor	51
As três ilusões da consciência reflexa	21	O prolongamento da ação criadora	53
Superação dos dualismos	25	O valor filosófico da experiência mística	54
		Notas	57

PRÓLOGO

Quando se está trilhando um caminho que não foi percorrido por ninguém, é comum surgirem dúvidas e angústias concernentes ao que se está fazendo com a própria existência. Algumas pessoas nos alertam e querem nos persuadir sobre o que é melhor para nós, até se esforçam para apresentar um esboço imaginário do plano que é melhor para ser seguido, embora muitos deles se encontrem em uma situação completamente contraditória com o que pregam. Se, apesar de obstáculos desse tipo, aceitamos o risco de viver como ninguém até hoje viveu, e que certamente ninguém irá viver algum dia, acertamos as nossas contas, pagamos as nossas dívidas com o próprio passado – ele, o passado, não tem culpa de nada por sermos o que somos, pelos homens serem como são, pelo mundo, enfim, ser o que é. Mas ocorre, com o passar do tempo, um sentimento de uma estranha *certeza*, uma certeza incomum, que não se confunde com a certeza objetiva que obtemos pelo raciocínio. É impossível que ela seja deduzida inteligentemente, pois, por se tratar de uma “persuasão íntima”, nos impele a ir adiante, afirmando novos riscos, a não ressentirmos os nossos erros, a nos mantermos confiantes e corajosos no modo de viver que, com muito custo, conseguimos inventar. É uma certeza *alegre* que nos acompanha quando fazemos aquilo que queremos, do modo que queremos. Que falem, que critiquem, não importa o que até “os mais próximos” nos dizem sobre o “melhor” destino que podemos ter, pois a certeza nos faz desviar das “melhores sugestões”: ela, a certeza, nos faz abandonar certos hábitos ditos indispensáveis para a maioria das pessoas, e abraçamos com orgulho aquilo que é *sentido como urgente, inadiável*.

Amauri Ferreira, Dezembro de 2012

PARTE I
MATÉRIA E MEMÓRIA

A PERCEPÇÃO COMO SELEÇÃO DE IMAGENS

Segundo o *realismo materialista*, a nossa consciência surge exclusivamente por movimentos no interior do cérebro (consciência-epifenômeno), cujas representações são, misteriosamente, de natureza diferente da matéria. Para o *idealismo subjetivo*, as imagens que percebemos já estariam na nossa consciência, reduzindo a matéria à representação que temos dela. Mas Bergson pensa a matéria *antes* da dissociação entre sujeito e objeto que é comum no realismo e no idealismo. Para ele, a matéria é constituída por imagens que se interpenetram em todas as suas partes: “A matéria, para nós, é um conjunto de ‘imagens’”¹.

¹ MM, p. 1.

Bergson faz a divisão entre dois sistemas de imagens: o *primeiro sistema* é constituído pela pura presença de imagens que não se distinguem do movimento, ou seja, um fluxo contínuo de imagens. Nesse sistema não existe centro, porque as imagens agem e reagem umas sobre às outras imediatamente, isto é, elas recebem e devolvem movimentos sem hesitação e sem liberdade, em todas as suas partes.

Mas também existe um *segundo sistema* de imagens, que constitui um mundo próprio selecionado por um *centro de indeterminação*. Um centro de indeterminação é uma imagem que age de modo livre sobre as outras imagens. Portanto, o nosso corpo é uma imagem que, ao contrário das imagens do primeiro sistema, devolve livremente o movimento recebido: “meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe”². Bergson quer nos dizer que os seres vivos são centros de indeterminação, porque eles percebem e sofrem afecções, permitindo-os escolherem livremente as suas ações. Nesse segundo sistema, “as imagens regulam-se por uma imagem central, nosso corpo”³, ao contrário, portanto, das imagens do primeiro sistema, que não possui centro de indeterminação.

No realismo e no idealismo há uma divisão, incomunicável, entre esses dois sistemas de imagens, tornando-se um problema insolúvel para essas duas teorias: “A questão colocada entre o realismo e o idealismo torna-se então muito clara: quais são as relações que esses dois sistemas

² MM, p. 14.

³ MM, p. 21.

de imagens mantêm entre si?”⁴, pergunta Bergson, a respeito da impossibilidade de haver associação, segundo essas duas teorias, entre os dois sistemas de imagens. Mas a tese bergsoniana é: *a imagem já está na matéria, a própria matéria é um conjunto de imagens que não se distinguem do movimento*. As imagens que temos consciência não estão, certamente, *na* consciência, mas são apenas percepções simplificadas do *continuum* de imagens do primeiro sistema. E como Bergson explica, então, essa relação entre os dois sistemas de imagens, como alternativa às teses do realismo e do idealismo?

Há um postulado comum nessas duas doutrinas, realismo e idealismo, de que a percepção tem um interesse especulativo, que perceber significa conhecer. Bergson contesta este postulado e, a partir do progresso da percepção desde a monera até os vertebrados superiores, demonstra para nós que a percepção está relacionada à *ação* e não ao conhecimento. Portanto, a percepção consciente exprime a liberdade que o ser vivo tem para agir sobre o seu meio ambiente.

Existe um *continuum* de imagens ainda não representadas ou percebidas, que é característica do primeiro sistema. Essas imagens, por não estarem isoladas umas das outras, recebem e devolvem movimentos para o universo material inteiro. Mas a nossa percepção apreende apenas a imagem recortada, isolada, simplificada, ao excluí-la das outras imagens que a precedem e que a prolongam. Dessa maneira, a *representação* da matéria implica uma *exclusão* do que não nos interessa no fluxo material. Dito de outro modo: o

⁴ Idem.

segundo sistema de imagens é uma seleção, operada pelo ser vivo, das imagens que constituem o primeiro sistema. Portanto, a nossa percepção efetua uma descontinuidade e uma imobilidade arbitrarias sobre o fluxo da matéria. As imagens *presentes* no primeiro sistema tornam-se, então, *representadas* em nós: “pois então bastaria que as imagens presentes fossem forçadas a abandonar algo delas mesmas para que sua simples presença as convertesse em representações” afirma Bergson; “O que é preciso para obter essa conversão não é iluminar o objeto, mas ao contrário, obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo”⁵. Ora, se a percepção é apenas um recorte, muito simplificado, das imagens-movimento, ela pertence, sem dúvida, à matéria, isto é, *a percepção é necessariamente material*. Embora ela esteja relacionada ao segundo sistema de imagens, ela *não se opõe* ao primeiro, pois a diferença entre os dois sistemas de imagens é apenas de grau e não de natureza. A percepção não acrescenta nada ao que já está no primeiro sistema, pois ela apenas exclui aquilo que não interessa ao ser vivo. Sendo recorte de imagens imobilizadas que interessam ao centro de indeterminação, isto é, imagens que denotam vantagens ou ameaças para um ser vivo, a percepção não está destinada, como já dissemos, à especulação, mas sim à ação: “a percepção, em seu conjunto, tem sua verdadeira razão de ser na tendência do corpo a se mover”⁶.

⁵ MM, p. 33.

⁶ MM, p. 44.

CÉREBRO E AÇÃO

Se a percepção é necessariamente material, tratamos aqui de uma percepção *pura*, objetiva e impessoal, que é a percepção tal como ela é de *direito*, isto é, *ainda* não misturada com a memória. Alertamos que este “ainda” é apenas uma maneira de falar, porque, de *fato*, toda percepção já está misturada com a memória, constituindo o aspecto subjetivo daquele que percebe. Então, podemos perguntar: qual é o mecanismo da percepção pura, considerada, apenas provisoriamente, sem a sua mistura com a memória? Vimos que certas imagens são especiais porque são constituídas de hesitação, ou seja, para essas imagens a ação sofrida não resulta em uma reação imediatamente executada. Essas imagens são centros ou zonas de indeterminação que fixam uma imagem para poder agir sobre ela. O ser vivo é essa imagem especial, pois ele é caracterizado pela hesitação consciente, sendo capaz de escolher a ação a ser executada. Ele retém do fluxo contínuo de imagens do primeiro sistema apenas o que lhe interessa: sua percepção nada mais é do que esse recorte ou, para dizer de outro modo, ela é uma *reflexão* do fluxo de imagens que lhe interessa. A percepção consciente é, portanto, reflexiva, tal como o *écran*: “Quando um raio de luz passa de um meio a outro, ele o atravessa geralmente mudando de direção. Mas podem ser tais densidades respectivas dos dois meios que, a partir de um certo ângulo de incidência, não haja mais refração possível. Então se produz a reflexão total. Do ponto luminoso forma-se uma imagem virtual, que simboliza, de algum modo, a impossibilidade de

os raios luminosos prosseguirem seu caminho. A percepção é um fenômeno do mesmo tipo”⁷.

Nos seres vivos com cérebro, o movimento recebido vai ser dividido em inúmeras vias cerebrais, o que permite uma maior hesitação do que nos seres vivos que não possuem cérebro. Lembremos a tese bergsoniana: as imagens que temos consciência *não estão* depositadas no cérebro. Para Bergson, o cérebro não é um órgão de conhecimento e de engendramento de imagens que seriam ativadas através de movimentos no seu interior. Ele é, ao contrário, um *órgão de ação* que recebe, analisa, decompõe, suspende, seleciona e distribui movimentos aos órgãos de reação escolhidos: desse modo ele funciona como uma “central telefônica”. Portanto, o cérebro *impede* que a resposta a um estímulo recebido seja efetuada sem hesitação. De modo detalhista, Bergson diz: “O estímulo periférico, em vez de propagar-se diretamente para a célula motora da medula e de imprimir ao músculo uma contração necessária, remonta em primeiro lugar ao encéfalo, tornando depois a descer para as mesmas células motoras da medula que intervêm no movimento reflexo”⁸. À medida que o sistema nervoso recebe as excitações, ele monta aparelhos motores cada vez mais complexos, multiplicando as vias para a melhor resposta a um estímulo recebido. Quanto maior a complexidade dos mecanismos motores produzidos pelo sistema nervoso, maior é o intervalo entre o estímulo recebido e a resposta executada. Quanto mais o sistema nervoso se desenvolve, “mais numerosos e distantes tornam-se os pontos do espaço que ele põe em relação com mecanismos motores

⁷ MM, p. 34.

⁸ MM, p. 25.

cada vez mais complexos: deste modo aumenta a latitude que ele deixa à nossa ação, e nisso consiste justamente sua perfeição crescente”⁹. Ora, quanto maior é a zona de indeterminação de um ser vivo, maior também é a sua *percepção consciente*: “E, com isso, a riqueza crescente dessa percepção não deveria simbolizar simplesmente a parte crescente de indeterminação deixada à escolha do ser vivo em sua conduta em face das coisas?”¹⁰. Portanto, a percepção consciente que temos implica, necessariamente, o mundo material – o ser vivo que tem cérebro se serve dos movimentos recebidos para escolher, com maior liberdade, a resposta mais adequada: “Nenhum psicólogo, com efeito, abordará o estudo da percepção exterior sem colocar a possibilidade pelo menos de um mundo material, ou seja, no fundo, a percepção virtual de todas as coisas”, afirma Bergson; “Nessa massa material simplesmente possível será isolado o objeto particular que chamo meu corpo, e nesse corpo os centros perceptivos: será mostrado o estímulo chegando de um ponto qualquer do espaço, propagando-se ao longo dos nervos, atingindo os centros. [...] O movimento irá atravessar a substância cerebral, não sem ter aí permanecido, e se manifestará então em ação voluntária. Eis aí todo o mecanismo da percepção”¹¹. E o filósofo prossegue: “a indeterminação dos movimentos do corpo, tal como resulta da estrutura da substância cinzenta do cérebro, dá a medida exata da percepção que você tem. Não é de admirar portanto se tudo se passa *como se* sua percepção

⁹ MM, p. 27.

¹⁰ Idem.

¹¹ MM, p. 37.

resultasse dos movimentos interiores do cérebro e saísse, de certo modo, dos centros corticais. Ela não poderia vir daí, pois o cérebro é uma imagem como as outras, envolvida na massa das outras imagens, e seria absurdo que o continente saísse do conteúdo. [...] percepção consciente e modificação cerebral correspondem-se rigorosamente”¹².

A percepção, que reflete a nossa ação possível sobre as imagens exteriores, consiste exatamente na espera, na reação ainda não efetuada, na indeterminação: “essa percepção aparece no momento preciso em que um estímulo recebido pela matéria não se prolonga em reação necessária”¹³. Isto quer dizer que, quanto mais rápida a resposta, mais *comprimida* será a percepção consciente; por outro lado, quanto maior a suspensão da resposta, mais *ampla* será a percepção consciente: “A parte de independência que um ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite portanto avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação”¹⁴.

O HÁBITO E A MEMÓRIA

Se os estímulos são distribuídos pelo cérebro aos mecanismos motores, em razão das necessidades de ação sobre o mundo pelos seres vivos, a construção desses

¹² MM, p. 39.

¹³ MM, p. 28.

¹⁴ MM, p. 29.

mecanismos mais ou menos complexos ocorre por meio da repetição de movimentos provocados pelos objetos que afetam os seres vivos, constituindo o que Bergson chama de *hábito*, ou seja, uma memória do corpo. O passado do corpo corresponde aos mecanismos motores criados pela repetição dos movimentos. Temos consciência desses mecanismos assim que eles entram em ação. “Todavia nossa existência decorre em meio a objetos em número restrito, que tornam a passar com maior ou menor frequência diante de nós: cada um deles, ao mesmo tempo que é percebido, provoca de nossa parte movimentos pelo menos nascentes através dos quais nos adaptamos a eles. Esses movimentos, ao se repetirem, criam um mecanismo, adquirem a condição de hábito, e determinam em nós atitudes que acompanham automaticamente nossa percepção das coisas”¹⁵. Os mecanismos motores permitem que o ser vivo seja capaz de agir sobre o ambiente, de fazer algo útil a partir das imagens que ele percebe e, sem dúvida, também a partir daquilo que ele sente. Nós somos, portanto, constituídos por um sistema sensório-motor. Nossa adaptação ao meio é cada vez mais favorecida em razão de uma maior complexidade dos mecanismos motores: “Nosso sistema nervoso não estaria destinado, dizíamos, a um outro uso. Os nervos aferentes trazem ao cérebro uma excitação que, após ter escolhido inteligentemente seu caminho, transmite-se a mecanismos motores criados pela repetição. Assim se produz a reação apropriada, o equilíbrio com o meio, a adaptação, em uma palavra, que é a finalidade geral da vida”¹⁶.

¹⁵ MM, p. 91.

¹⁶ Idem.

Se o nosso sistema nervoso está destinado a esse uso (a adaptação ao meio ambiente), isso não ocorre por exclusividade do hábito, mas também pela colaboração da *memória propriamente dita*, que é espiritual e que registra cada acontecimento com sua data. Portanto, a nossa percepção consciente está impregnada de lembranças. Mas se a percepção pertence à matéria, a lembrança pertence a algo de *outra natureza*, que é o *espírito*. Sem a lembrança, o ser vivo apenas agiria habitualmente, sempre no presente, instalado no instante, recebendo e devolvendo movimentos automaticamente, sem nenhum ato de criação. Porém, a lembrança está lá, misturada com a percepção, já que esta é o resultado de um sistema nervoso construído para a ação.

A lembrança auxilia a ação ainda não efetuada, colaborando com os movimentos ainda nascentes. Nesse sentido, a memória espiritual auxilia a outra, a dos hábitos motores do corpo e, assim, o ser vivo consegue agir sobre o mundo. E, geralmente, as lembranças que não servem à ação útil são descartadas pelos hábitos motores do corpo: “Das duas memórias que distinguimos, a segunda, que é ativa ou motora [a do corpo], deverá portanto inibir constantemente a primeira [a do espírito], ou pelo menos aceitar dela apenas o que é capaz de esclarecer e completar utilmente a situação presente: deste modo se deduzem a associação de idéias”¹⁷. Alinhar na ordem em que as imagens se sucederam, por exemplo, é uma operação da memória que, através da associação de idéias, auxilia a ação do ser vivo sobre o ambiente. As lembranças que não atendem a essa necessidade utilitária são, geralmente, recalçadas pelos hábitos motores do

¹⁷ MM, p. 92.

corpo. Sentimos esse passado inútil, que é constituído por lembranças que não entram em uma associação utilitária, nos escapar em razão das exigências da vida prática, “como se essa memória regressiva fosse contrariada pela outra memória [a do corpo], mais natural, cujo movimento para diante nos leva a agir e a viver”¹⁸. Em suma: em razão das necessidades da ação, os mecanismos motores recalcam ou impedem que lembranças inúteis à situação presente se apresentem à nossa consciência.

A CONSERVAÇÃO DO PASSADO

Recalcada pelos hábitos motores do corpo, as lembranças inúteis não deixam de existir, isto é, o passado não deixa de ser conservado. Porém, a tese bergsoniana é que as lembranças *não* se conservam no cérebro, mas numa memória espiritual. Há uma diferença de natureza entre o cérebro e a lembrança, entre a matéria e o espírito. A famigerada concepção de que o cérebro armazena lembranças é derivada “da necessidade que temos de abrir sempre diante de nós o espaço, de fechar sempre atrás de nós a duração”¹⁹. Nos relacionamos habitualmente com a noção de continente e de conteúdo, de que uma coisa maior contém outra coisa menor, o que envolve a noção de espaço – e esta noção habitual explica-se em razão da necessidade que temos de agir sobre aquilo que percebemos no espaço, de recalcar as lembranças

¹⁸ MM, p. 90.

¹⁹ MM, p. 174.

inúteis, de representarmos o tempo como sucessivo, homogêneo e exterior a nós. “Mas estamos tão habituados a inverter, para a maior vantagem da prática, a ordem real das coisas, padecemos a tal ponto a obsessão das imagens obtidas do espaço, que não podemos nos impedir de perguntar *onde* se conserva a lembrança”, afirma Bergson; “Concebemos que fenômenos físico-químicos tenham lugar *no* cérebro, que o cérebro esteja *no* corpo, o corpo *no* ar que o circunda, etc; mas o passado uma vez realizado, se ele se conserva, onde se encontra? Colocá-lo, no estado de modificação molecular, na substância cerebral parece simples e claro, porque temos com isso um reservatório atualmente dado, que bastaria abrir para fazer fluir as imagens latentes na consciência”; e Bergson continua a expor o problema insolúvel da hipótese das lembranças estarem contidas no cérebro: “Tal sobrevivência *em si* do passado impõe-se assim de uma forma ou outra, e a dificuldade que temos de concebê-la resulta simplesmente de atribuímos à série das lembranças, no tempo, essa necessidade de *conter* e de *ser contido* que só é verdadeira para o conjunto dos corpos instantaneamente percebidos no espaço”²⁰.

Evidentemente, Bergson não nega que o passado seja conservado. O nosso passado inteiro, diz ele, nos acompanha virtualmente, de modo impotente e, somente através da sua atualização em imagem (imagem-lembrança), ele se torna consciente para nós, passando a ter existência psicológica. Isto quer dizer que o passado não deixou de existir, ele apenas deixou de ser útil (a lembrança que não atende às necessidades da ação não deixou de existir...). A *lembrança pura* é esta

²⁰ MM, p. 173.

realidade virtual, inconsciente, do passado – e que se conserva em uma memória espiritual e não no cérebro. “Essa impotência radical da lembrança pura nos ajudará a compreender precisamente de que modo ela se conserva em estado latente. Sem entrar ainda no âmago da questão, limitemo-nos a assinalar que nossa repugnância em conceber *estados psicológicos inconscientes* se deve sobretudo a tomarmos a consciência como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de sorte que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir. Mas, se a consciência não é mais que a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do *que age*, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo. [...] não haverá mais razão para afirmar que o passado, uma vez percebido, se apaga do que para supor que os objetos materiais deixem de existir quando deixo de percebê-los”²¹.

A memória sempre registra cada acontecimento vivido por nós, cada percepção, de modo que há uma *simultaneidade* entre o imediatamente vivido e o registro desse acontecimento, pois “o registro, pela memória, de fatos e imagens únicos em seu gênero se processa em todos os momentos da duração”²². Mas, é importante destacar, há diferença de natureza entre o presente e o passado. O *déjà vu* é, para Bergson, uma coincidência entre o passado (memória) e o presente (percepção), ou seja, ele é uma *lembrança do presente*, uma lembrança inútil, experimentado por nós durante breves segundos. Mas, mesmo no *déjà vu*, trata-se de

²¹ MM, p. 165.

²² MM, p. 90.

uma imagem-lembrança e não da lembrança pura, já que o registro do presente ocorre virtualmente. Ao contrário do senso comum, o passado não surge *depois* do presente, mas é *contemporâneo* deste, tal “como a sombra ao lado do corpo”²³.

Portanto, nenhuma percepção se perde, cada acontecimento se conserva na memória: “Coextensiva à consciência, ela [a memória] retém e alinha uns após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e conseqüentemente marcando-lhe a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo”²⁴. Inteiro, nosso passado sobrevive virtualmente e, mesmo não estando suficientemente nítido para a nossa consciência, ele constitui o nosso caráter de modo condensado: “Sob essa forma condensada, 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”²⁵; “Nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; também inteira ela se revela em nosso caráter, embora nenhum dos estados passados se manifeste no

²³ EE, p. 128: “Afirmamos que a formação da lembrança nunca é posterior à da percepção: é sua contemporânea. À medida que a percepção se cria, sua lembrança vai se perfilando a seu lado, como a sombra ao lado do corpo”.

²⁴ MM, p. 177.

²⁵ MM, p. 170.

caráter explicitamente”²⁶.

O MÚTUO APOIO ENTRE O HÁBITO E A MEMÓRIA

Embora as duas memórias, a do corpo e a do espírito, sejam distintas, elas prestam um auxílio mútuo. Este auxílio mútuo é caracterizado pela atualização das lembranças a partir de movimentos cerebrais, isto é, os movimentos *evocam* as lembranças que, atualizadas, *orientam* o ser vivo a agir sobre o seu meio ambiente: “Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em sua tarefa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência: nisto consistem precisamente as associações por contiguidade e por similitude. Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a *ação*”²⁷. Graças a esse equilíbrio entre o hábito e a memória, entre os movimentos e as lembranças úteis, os homens se adaptam ao meio, cujas ações atendem às suas necessidades de conservação: “Não é pela firmeza desse acordo, pela precisão com que essas duas memórias

²⁶ MM, p. 173.

²⁷ MM, p. 178.

complementares se inserem uma na outra, que reconhecemos os espíritos ‘bem equilibrados’, isto é, os homens perfeitamente adaptados à vida? O que caracteriza o homem de ação é a prontidão com que convoca em auxílio de uma situação dada todas as lembranças a ela relacionadas; mas é também a barreira insuperável que encontram nele, ao se apresentarem ao limiar da consciência, as lembranças inúteis ou indiferentes”²⁸.

Ora, se os movimentos cerebrais permitem que as lembranças se atualizem para auxiliar o ser vivo a agir, as lesões cerebrais afetariam apenas o meio material (que é o cérebro) de atualização das lembranças, e não, de fato, as próprias lembranças – elas não são destruídas, pois a tese bergsoniana é que as lembranças não estão no cérebro: “Ora elas [as lesões cerebrais] impediriam o corpo de tomar, ante um objeto, a atitude apropriada ao chamamento da imagem; ora cortariam as ligações dessa lembrança com a realidade presente, o que significa que, suprimindo a última fase da realização da lembrança, suprimindo a fase da ação, elas impediriam do mesmo modo a lembrança de se atualizar. Mas, nem num caso nem no outro, uma lesão cerebral destruiria de fato as lembranças”²⁹; “Portanto, 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”³⁰.

²⁸ MM, p. 179.

²⁹ MM, p. 112.

³⁰ MM, p. 146.

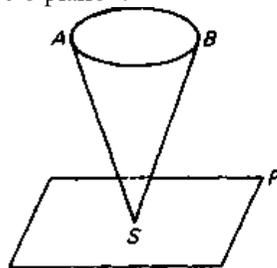
Se uma lesão cerebral gera um desequilíbrio no auxílio mútuo entre o hábito e a memória, um *afrouxamento* do sistema sensorio-motor permite que as lembranças que não atendem à nossa ação, isto é, as lembranças inúteis, sejam atualizadas – as lembranças que são constantemente inibidas pelo equilíbrio do sistema sensorio-motor se apresentam à nossa consciência, pois há uma pressão incessante do virtual para se atualizar. Isso ocorre, de modo acentuado, quando sonhamos: “Mas se nosso passado permanece quase inteiramente oculto para nós porque é inibido pelas necessidades da ação presente, ele irá recuperar a força de transpor o limiar da consciência sempre que nos desinteressarmos da ação eficaz para nos recolocarmos, de algum modo, na vida do sonho. O sono, natural ou artificial, provoca justamente um desinteresse desse tipo. Recentemente foi sugerida, no sono, uma interrupção de contato entre os elementos nervosos, sensoriais e motores. Mesmo se não nos ativermos a essa engenhosa hipótese, é impossível não ver no sono um relaxamento, pelo menos funcional, da tensão do sistema nervoso, sempre pronto durante a vigília a prolongar a excitação recebida em reação apropriada. Ora, é um fato de observação comum a ‘exaltação’ da memória em certos sonhos e em certos estados sonambúlicos. Lembranças que se acreditavam abolidas reaparecem com uma exatidão impressionante: revivemos em todos os detalhes cenas da infância inteiramente esquecidas; falamos línguas que não lembrávamos sequer de ter aprendido”³¹.

³¹ MM, p. 180.

OS GRAUS DE TENSÃO DA MEMÓRIA

O equilíbrio desse sistema sensório-motor permite que o espírito não se fixe em dois extremos: um extremo é o da ação, e o outro, o do sonho. Estes extremos são representados na figura 4 do *Matéria e memória*³². Na hipótese do espírito se fixar em cada um desses extremos, teríamos o sonhador e o autômato puros: o sonhador que apenas apreende o singular, com cada lembrança com sua data no tempo e seu lugar no espaço (tal como o personagem *Funes – o memorioso*, de Jorge Luis Borges); o outro, o autômato, que é conduzido pelo hábito, onde há distinção somente por semelhança, isto é, por movimentos recebidos e executados que são semelhantes aos já habituais. Mas esses extremos apenas se manifestam, diz Bergson, em casos excepcionais, pois ambos se penetram e prestam um auxílio mútuo: “Na verdade, o eu

³² MM, p. 177, conforme a metáfora do cone: “Se eu representar por um cone *SAB* a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base *AB*, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice *S*, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano *P* de minha representação atual do universo. Em *S* concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano *P*, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano”.



normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas”³³; “Na vida normal eles [os dois extremos] se penetram intimamente, abandonando deste modo, um e outro, algo de sua pureza original. O primeiro [o do sonho] se traduz pela lembrança das diferenças, o segundo [o da ação] pela percepção das semelhanças: na confluência das duas correntes aparece a idéia geral”³⁴.

No reconhecimento habitual, a semelhança é primeiro *sentida* e, somente depois, torna-se inteligente (o homem *em geral*, e depois, *este e aquele* homem...). Diz Bergson: “a semelhança de que o espírito parte, quando abstrai de início, não é a semelhança a que o espírito chega quando, conscientemente, generaliza. Aquela de que ele parte é uma semelhança sentida, vivida ou, se quiserem, automaticamente desempenhada. Aquela a que ele chega é uma semelhança inteligentemente percebida ou pensada. [...] Essa idéia de generalidade não era, na origem, senão nossa consciência de uma identidade de atitude numa diversidade de situações; era o próprio hábito, remontando da esfera dos movimentos à do pensamento. [...] Essas duas operações divergentes do espírito, uma capaz de discernir indivíduos, outra capaz de construir gêneros, estão longe aliás de exigir o mesmo esforço e de progredir com a mesma rapidez”³⁵.

Pelo hábito, valorizamos mais as semelhanças do que as diferenças, ou seja, *a partir* do hábito passamos a generalizar mais. Portanto, de acordo com o *grau de tensão* da memória,

³³ MM, p. 191.

³⁴ MM, p. 182.

³⁵ MM, p. 188.

há uma menor ou maior riqueza de coloração, de detalhes, de diferenças: menor quando se está mais próximo da ação (maior generalização), maior quando se está mais distante da ação (menor generalização). Preso ao hábito, o herbívoro, por exemplo, é atraído pelo capim *em geral*, e não este ou aquele capim, pois “a cor e o odor do capim, sentidos e experimentados como forças (não chegamos ao ponto de dizer: pensados como qualidades ou gêneros), são os únicos dados imediatos de sua percepção exterior”³⁶. Apenas a partir daí que a memória do herbívoro realça as diferenciações de uma paisagem de outra paisagem, de determinado campo de outro campo.

Temos aqui, então, *tons distintos da vida mental*: nossas lembranças correspondem a graus distintos de tensão da memória, com diferenças de natureza e também com maior ou menor generalização. As lembranças “adquirem uma forma mais banal quando a memória se contrai, mais pessoal quando se dilata. [...] Uma palavra de uma língua estrangeira, pronunciada a meu ouvido, pode fazer-me pensar nessa língua em geral ou em uma voz que a pronunciava outrora de uma certa maneira. [...] A memória, portanto, tem seus graus sucessivos e distintos de tensão ou de vitalidade, difíceis de definir, certamente, mas que o pintor da alma não pode misturar entre si impunemente”³⁷.

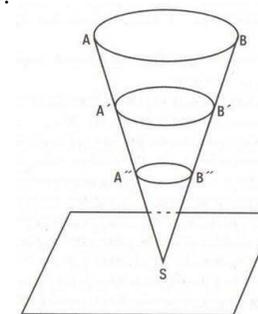
Segundo a figura 5 do *Matéria e memória*³⁸, há repetições de nossas lembranças em um número indefinido de vezes, onde cada seção do cone (A' B', A'', B'', etc.) corresponde à totalidade de nossas lembranças. Quanto mais a

³⁶ MM, p. 186.

³⁷ MM, p. 198.

nossa vida mental estiver próxima da ação, mais banais serão as lembranças, em razão de uma maior *contração* da memória, característica do hábito que se dirige ao *futuro*. São imagens-lembranças que foram atualizadas de níveis virtuais mais próximos da ação, pois aqui “nos ligamos mais firmemente à realidade presente, respondendo através de reações motoras a excitações sensoriais”³⁹. Ao contrário, quanto mais nossa vida mental estiver distante da ação (em direção ao outro extremo da memória, o do sonho), mais singular será a lembrança, em razão de uma *dilatação* da memória, pois “nos liberamos mais de nosso estado sensorial e motor para viver a vida do sonho”⁴⁰ – aqui a nossa zona de indeterminação é maior, pois suspendemos o sensório-motor. Essa dilatação da memória se dirige ao *passado*, que é característica do devaneio e, de modo acentuado, do sonho.

³⁸ MM, p. 190. Eis a figura 5:



³⁹ MM, p. 191.

⁴⁰ MM, p. 190.

O RECONHECIMENTO HABITUAL E ATENTO DAS IMAGENS

Como a lembrança pura se torna imagem-lembrança? Dito de modo resumido, os movimentos cerebrais evocam as lembranças e nos instalamos neste ou naquele nível do nosso passado, isto é, nesta ou naquela seção do cone. Nos instalamos em um nível mais ou menos contraído, mais próximo da ação ou mais próximo do sonho – e a lembrança que se torna imagem-lembrança, esta que é consciente para nós, é sempre a atualização deste ou daquele nível de todo o nosso passado: “No esforço de atenção, o espírito se dá sempre por inteiro, mas se simplifica ou se complica conforme o nível que escolhe para realizar suas evoluções. Em geral é a percepção presente que determina a orientação de nosso espírito; mas, conforme o grau de tensão que o nosso espírito adota, conforme a altura onde se coloca, essa percepção desenvolve em nós um número maior ou menor de lembranças-imagens”⁴¹.

No *reconhecimento habitual* vamos de um objeto a outro, num movimento horizontal, banal, sem esforço, porque atendemos aos nossos hábitos pragmáticos. Desse modo, reconhecemos o homem em geral, o cão em geral, a mesa em geral, e fazemos distinções entre eles por meio de imagens-lembranças com menor riqueza de detalhes. No *reconhecimento atento*, ao contrário, há um movimento vertical, com maior esforço e riqueza de detalhes. Conforme a

⁴¹ MM, p. 121.

figura 1 do *Matéria e memória*⁴², há um circuito entre o objeto percebido e a memória, onde a memória enriquece cada vez mais a percepção do objeto com um número crescente de imagens-lembranças que foram atualizadas por níveis distintos do passado, através de uma dilatação da memória. O reconhecimento atento é, portanto, um

⁴² MM, p. 119: “Desses diferentes círculos da memória, [...] o mais restrito, *A*, é o mais próximo à percepção imediata. Contém apenas o próprio objeto *O* e a imagem consecutiva que volta para cobri-lo. Atrás dele os círculos *B*, *C* e *D*, cada vez maiores, correspondem a esforços crescentes de expansão intelectual. É a totalidade da memória [...] que entra em cada um desses circuitos, já que a memória está sempre presente; mas essa memória, que sua elasticidade permite dilatar indefinidamente, reflete sobre o objeto um número crescente de coisas sugeridas – ora os detalhes do próprio objeto, ora detalhes concomitantes capazes de ajudar a esclarecê-lo. Assim, após ter reconstituído o objeto percebido, à maneira de um todo independente, reconstituímos com ele as condições cada vez mais longínquas com as quais forma um sistema. Chamamos *B'*, *C'* e *D'* essas causas de profundidade crescente, situadas atrás do objeto. Vemos que o progresso da atenção tem por efeito criar de novo, não apenas o objeto percebido, mas os sistemas cada vez mais vastos aos quais ele pode se associar; de sorte que, à medida que os círculos *B*, *C* e *D* representam uma expansão mais alta da memória, sua reflexão atinge em *B'*, *C'* e *D'* camadas mais profundas de realidade”.

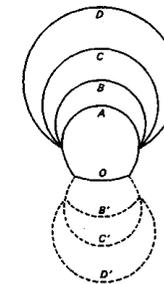


Figura 1

enriquecimento crescente do objeto percebido: “O reconhecimento atento, dizíamos, é um verdadeiro *circuito*, em que o objeto exterior nos entrega partes cada vez mais profundas de si mesmo à medida que nossa memória, simetricamente colocada, adquire uma tensão mais alta para projetar nele suas lembranças”⁴³. Além de nos instalarmos em níveis distintos do passado, numa crescente atualização em imagens-lembranças (tal como ocorre no esforço de *rememoração*), também nos instalamos no *sentido*: através de um esforço de *intelecção*, procuramos nos instalar em um nível de tensão simétrico ao do autor de um texto filosófico, por exemplo. Já uma notícia de jornal, por se tratar de um reconhecimento habitual, não exige esforço intelectual; é o contrário, portanto, de um texto que exige um reconhecimento atento e uma expansão intelectual para, enfim, compreendermos o sentido daquilo que lemos: “E, de uma maneira mais geral, prestar atenção, reconhecer com inteligência, interpretar, constituiriam uma única e mesma operação pela qual o espírito, tendo fixado seu nível, tendo escolhido em si mesmo, com relação às percepções brutas, o ponto simétrico de sua causa mais ou menos próxima, deixaria escoar para essas percepções as lembranças que as irão recobrir”⁴⁴.

⁴³ MM, p. 133.

⁴⁴ MM, p. 134.

PARTE 2

A DURAÇÃO

AS DUAS MULTIPLICIDADES: QUANTITATIVA E QUALITATIVA

O reconhecimento habitual e o reconhecimento atento indicam duas direções divergentes do espírito: a primeira, para a ação, em uma direção *exterior*; a segunda, para a suspensão da ação, em uma direção *interior*. Portanto, nossa vida psíquica é constituída por esse *duplo movimento da atenção*, de ação-suspensão, exterioridade-interioridade. Bergson denomina estas duas direções da vida psíquica de *Eu Superficial* e *Eu Profundo*. O Eu Profundo é o que vive na pura *duração*, que é caracterizada pela sucessão de estados psicológicos “refratários à medida”. Esses estados, ao se exteriorizarem através da linguagem, separam-se do Eu Profundo e passam a constituir o Eu Superficial, que é o “eu social”. A exteriorização dos estados psicológicos é inevitável em razão das nossas necessidades práticas, de nos adaptarmos

ao meio em que existimos: representamos os nossos estados em um meio homogêneo porque intuímos a noção de espaço, que “é já uma preparação para a vida social”⁴⁵.

Para compreendermos esse movimento da atenção à exterioridade, à vida social, é importante investigarmos a natureza do número. *O número é uma coleção de unidades idênticas*. “Não basta dizer que o número é uma coleção de unidades”, afirma Bergson, “há que acrescentar que estas unidades são idênticas entre si ou, pelo menos, que as supomos idênticas desde que as contemos”⁴⁶. Para contarmos, é necessário excluir as diferenças individuais dos objetos que percebemos e reter apenas aquilo que é comum entre eles para formarmos, através da soma, uma unidade numérica: “É claro que ao contarmos as ovelhas de um rebanho diremos que têm cinquenta, embora se distingam umas das outras e o pastor as conheça facilmente; mas é porque se concorda em deixar de lado as suas diferenças individuais para só ter em consideração a sua função comum”⁴⁷. Contudo, apenas é possível contar e somar os objetos se tivermos a idéia de que eles se distinguem pela *posição* que ocupam no espaço. E mais: apenas é possível contar e somar os objetos se eles estiverem justapostos *simultaneamente* no espaço. Se representarmos isoladamente um carneiro, por exemplo, não é possível efetuar a soma, pois “lidarei sempre apenas só com um carneiro”⁴⁸. Então, “toda operação pela qual se contam os objetos materiais implica a

⁴⁵ DI, p. 95.

⁴⁶ DI, p. 58.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço”⁴⁹. Portanto, apenas é possível contar e somar os objetos por meio de uma imagem extensa, isto é, objetos justapostos simultaneamente no espaço. “Involuntariamente”, afirma Bergson, “fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma”⁵⁰.

Temos aqui uma multiplicidade *numérica e quantitativa*, pois “toda adição implica uma multiplicidade de partes, simultaneamente percebidas”⁵¹ e, além disso, esta multiplicidade é *divisível*, pois toda unidade numérica é provisória, isto é, a unidade numérica é a síntese provisória de uma multiplicidade. De acordo com as nossas necessidades, quando pensamos no número 3, por exemplo, podemos não pensar na soma $1 + 1 + 1$ que o compõe, mas pensamos somente na unidade numérica 3. Porém, “é a aritmética que nos ensina a dividir indefinidamente as unidades de que o número é feito”⁵².

Mas há outro tipo de multiplicidade, que é a *qualitativa*, caracterizada pela sucessão de estados de consciência (sensações, sentimentos, paixões...) que se interpenetram e que são refratários à soma. Ora, vimos que para contar e somar os objetos é necessário que eles estejam justapostos simultaneamente no espaço. Dito de outra

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ DI, p. 59.

⁵¹ DI, p. 63.

⁵² Idem.

maneira: quando eu conto um objeto e passo para o próximo, é necessário que o objeto anterior *permaneça* no espaço para que eu possa acrescentá-lo aos outros, até que, enfim, todos eles formem uma unidade (cinquenta carneiros, por exemplo). Isso não ocorre na multiplicidade qualitativa, porque os instantes percebidos por nós se conservam na memória, ao contrário, portanto, do que ocorre no espaço, onde um instante “não pode manter-se para se acrescentar a outros”⁵³. Portanto, a multiplicidade numérica e quantitativa remete ao Eu Superficial que se dirige ao espaço, constituindo a vida exterior e social (onde o tempo é representado simbolicamente), e a multiplicidade qualitativa remete ao Eu Profundo que se dirige ao tempo real onde há continuidade dos estados de consciência que constitui a nossa vida interior, o que Bergson denomina *duração*.

A CONTINUIDADE DOS ESTADOS PSICOLÓGICOS

Ao contrário dos objetos justapostos simultaneamente no espaço, um instante não permanece justaposto a outro instante. Um instante passa, necessariamente, em proveito de outros instantes. Se no espaço os objetos percebidos por nós *não* se penetram entre si⁵⁴, no espírito, ao contrário, os

⁵³ DI, p. 64.

⁵⁴ Em outro sentido, há uma penetração contínua entre eles na extensão material, mas que é excluída em razão das nossas necessidades de ação, conforme DI, p. 65: “De fato, não é uma necessidade de ordem física, é uma necessidade lógica, que se prende com a proposição seguinte: dois corpos não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar”.

instantes se penetram entre si. No espaço há uma *descontinuidade* que a nossa percepção opera em razão da necessidade de agir sobre o mundo. Mas Bergson não nega que um instante permaneça; porém, esta permanência não ocorre no espaço, mas sim no espírito, onde um instante está *fundido* com outros instantes na memória que os conserva. O exemplo da oscilação do pêndulo de um relógio é particularmente nítido: se eu conto as oscilações, por justaposição, o tempo é representado simbolicamente, mas se eu me recuso a fazer isso, fico apenas com a mudança qualitativa que se produz em mim: “Finalmente, se conservar, juntamente com a imagem da oscilação presente, a lembrança da oscilação que a precedia, acontecerá de duas uma: ou justaporei as duas imagens [...] ou percepcioná-las-ei uma na outra, penetrando-se e organizando-se entre si como notas de uma melodia, de maneira a formar o que chamaremos uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número: obterei assim a imagem da duração pura, mas também terei afastado por completo a idéia de um meio homogêneo ou de uma quantidade mensurável. Interrogando cuidadosamente a consciência, reconhecer-se-á que ela procede assim sempre que se abstém de representar a duração simbolicamente. [...] Rigorosamente, admitir-se-á que a duração interna, percepcionada pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu”⁵⁵.

É importante notarmos que somente através da memória é possível a fusão dos instantes que, no espaço, estão separados. Se no espaço existe apenas o instante-presente que

⁵⁵ DI, p. 75.

passa, a permanência de cada instante não ocorre certamente no espaço, mas sim no espírito, através da memória. Sem a memória que conserva os instantes e a fusão deles na duração, não haveria o passado, não haveria a conservação dos instantes-presentes ou, para falar de outro modo, não haveria conservação do que foi percebido por nós. Contrariando o senso comum, para Bergson o presente é aquilo que *foi*, e o passado é aquilo que *é*, embora, como já dissemos, o passado não venha depois do presente, mas é contemporâneo deste, pois há diferença de natureza entre eles. Sobre a sucessão dos instantes no espaço, e a penetração deles na duração, ainda tendo a oscilação do pêndulo como exemplo, Bergson diz: “Fora de mim, no espaço, existe somente uma posição única da agulha e do pêndulo, porque das posições passadas nada fica. Dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mútua dos fatos de consciência, que constitui a verdadeira duração. É porque duro desta maneira que represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo que percepciono a oscilação atual”⁵⁶. Não haveria a experiência de uma continuidade interior (com mudança qualitativa dos estados de consciência) sem o prolongamento do passado no presente, sem a conservação e fusão dos instantes, em suma, *sem a duração*. Na hipótese de suprimirmos o eu que dura, haveria apenas uma mesma posição do pêndulo, sempre o puro instante, então, desse modo, não existiria o tempo. Por outro lado, na hipótese de suprimirmos o pêndulo e suas oscilações, “ficará apenas a duração heterogênea do eu, sem momentos

⁵⁶ DI, p. 77.

exteriores uns aos outros, sem relação com o número”⁵⁷.

AS TRÊS ILUSÕES DA CONSCIÊNCIA REFLEXA

Sem fazermos a distinção entre os dois tipos de multiplicidade, *que diferem em natureza e não em grau*, colocamos problemas insolúveis. Os psicofísicos, por exemplo, confundem o tempo real com o espaço, confundem o qualitativo com o quantitativo, e imaginam que as intensidades são quantificáveis. Mas as intensidades remetem ao Eu profundo, que passa por uma contínua mudança qualitativa, onde as sensações e os sentimentos se interpenetram, de modo completamente refratários à soma. Por isso a *primeira ilusão da consciência reflexa* é caracterizada por uma *pretensão em mensurar as intensidades* que são de natureza distinta da multiplicidade quantitativa: “A primeira [ilusão] consiste em ver na intensidade uma propriedade matemática dos estados psicológicos, e não, como dizíamos [...], a qualidade especial, o cambiante próprio destes estados”⁵⁸.

Para compreendermos a impossibilidade de mensurarmos as intensidades, basta nos atentarmos aos dados da *consciência imediata*, pois é através dela que temos a experiência das nossas mudanças qualitativas que ocorrem em

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ DI, p. 132.

ritmos distintos da duração. “Quando as oscilações regulares do balancim nos convidam ao sono, será o último som ouvido, o último movimento percebido que produz tal efeito?”, pergunta Bergson; “É evidente que não, porque não se compreenderia por que é que o primeiro não produziu o mesmo efeito”⁵⁹. No espírito, através da memória, há um acúmulo dos instantes percebidos, tudo numa interpenetração que gera mudanças qualitativas percebidas pela nossa consciência imediata. Sentimos que nós mesmos mudamos continuamente, que estamos em devir, que duramos – experiência rara, porque geralmente é impedida pelas necessidades que caracterizam o Eu Superficial. Neste exemplo do balancim, não é a primeira, nem a última oscilação, que produz em nós um outro estado, que é o sono, mas sim o seu acúmulo, sua fusão, na duração – daí a impossibilidade de sabermos exatamente quantas oscilações do balancim poderiam produzir o sono. Cada novo som se compõe com os outros que já foram percebidos por nós, como notas de uma melodia: “Logo, é preciso admitir que os sons se compunham entre si e agiam, não pela sua quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que a sua quantidade apresentava, isto é, pela organização rítmica do seu conjunto. Caso contrário, compreenderíamos o efeito de uma excitação fraca e contínua? Se a sensação permanecesse idêntica a si mesma, permaneceria indefinidamente fraca, indefinidamente suportável. Mas a verdade é que cada acréscimo de excitação se organiza com as excitações precedentes, e que o conjunto produz em nós o efeito de uma frase musical que estaria sempre prestes a acabar e se

⁵⁹ DI, p. 76.

modificaria, na sua totalidade, pela adição de alguma nova nota. Se afirmamos que é sempre a mesma sensação, é porque pensamos, não na sensação em si, mas na sua causa objetiva, situada no espaço”⁶⁰. Se a causa fosse, de fato, objetiva, a sensação seria sempre a mesma, então não haveria mudança qualitativa em nós mesmos. Ora, evidentemente não é isso que ocorre. Isso significa que ao associarmos uma sensação ao objeto exterior, imaginamos que podemos mensurá-la de acordo com uma determinada quantidade de excitação recebida e, assim, poderíamos reviver muitas vezes a mesma sensação, o que é, evidentemente, um absurdo.

A *segunda ilusão da consciência reflexa* caracteriza-se pela *soma dos estados psicológicos no espaço* que, efetivamente, se interpenetram na duração, mas que, *através da sua representação simbólica*, aparecem justapostos no espaço. Dessa forma, os estados psicológicos passam a formar uma multiplicidade numérica, semelhante aos objetos justapostos no espaço. A realidade concreta, como multiplicidade qualitativa, é substituída pela representação numérica: “A segunda [ilusão] consiste em substituir a realidade concreta, o progresso dinâmico que a consciência percebe, pelo símbolo material deste progresso chegado ao seu termo, isto é, do fato realizado unido à soma dos seus antecedentes”⁶¹. Assim, imagina-se que um sentimento de “aumento” de alegria, por exemplo, seria a soma de sentimentos anteriores, isto é, a alegria atualmente experimentada não seria, de fato, diferente dos outros sentimentos de alegria que foram anteriormente

⁶⁰ Idem.

⁶¹ DI, p. 132.

experimentados, mas apenas o seu crescimento numérico. Uma alegria mais intensa seria apenas o aumento da *mesma* alegria – a mudança seria apenas de grau, e não de natureza. Isso leva à ilusão de que se eu me relacionar com os mesmos objetos que causaram determinados sentimentos, na mesma sequência e ordem, irá resultar em sentimentos inteiramente previsíveis, pois seriam a soma de sentimentos justapostos no espaço. Mas todo número, na sua origem, envolve a noção de espaço, por isso ele é inadequado para definir os estados psicológicos: “Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a idéia; 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”⁶². Quando os estados psicológicos se separam de nós através da sua representação simbólica (as palavras), a alegria que experimentei pela manhã aparece separada da tristeza que experimento agora – desse modo, estes dois sentimentos estão justapostos, o que exclui a continuidade real entre eles. Isso ocorre quando vivemos exteriormente à nós mesmos, isto é, na vida social. Mas na duração não é assim que ocorre: entre a alegria e a tristeza há uma continuidade insensível e inconsciente, de modo que existe uma real mudança qualitativa entre estes dois estados psicológicos. O que se chama de “estado” é apenas uma convenção – ele é, essencialmente, *mudança*, é apenas algo

⁶² DI, p. 58.

que se destaca do seio de uma continuidade movente, e que é fixado por nós através da linguagem.

Na multiplicidade quantitativa, um objeto percebido no espaço pode ser dividido, sem mudar de natureza (ele continua a ser extenso). Mas na multiplicidade qualitativa a divisão é sempre uma *mudança irreversível de natureza* ocorrida na duração. Essa divisão não se opõe ao *continuum* que é a própria duração. Os estados psicológicos, como já foi dito, não estão justapostos num meio homogêneo, mas estão permanentemente fundidos no espírito. Por isso que a tristeza que sinto agora não está dissociada da alegria que experimentei anteriormente na parte da manhã. Indo mais além: a tristeza que sinto agora não está dissociada de todo o meu passado. Ora, todo o meu passado é modificado por cada excitação que me atinge. Nunca sou o mesmo. Minha mudança é irreversível, não me interessa mais pelas coisas que despertavam o meu desejo quando eu era jovem: as coisas estão lá, mas não me interessam mais por elas. Por isso, repetimos, é absurdo imaginar que as mesmas coisas geram os mesmos sentimentos em nós: “Se hoje, sob a influência das mesmas condições exteriores, não procedo como o fazia ontem, isto nada tem de extraordinário, porque mudo, porque duro”⁶³.

Portanto, pela consciência imediata, não se trata de opor dois sentimentos (algo que é concebível apenas pela linguagem e pelo Eu Superficial), porque existe uma real continuidade entre eles; houve uma mudança de natureza em mim porque simplesmente duro: no exemplo do balancim, há uma mudança de natureza quando se passa do estado de

⁶³ DI, p. 144.

vigília para o estado de sono – vigília e sono não são estados que se opõem.

Essa confusão entre os dois tipos de multiplicidade têm uma origem comum, que é a *terceira ilusão da consciência reflexa*, caracterizada pela *especialização do tempo*: “Por outro lado, ver-se-ia que estas duas ilusões implicam, por sua vez, uma terceira... o tempo é espaço?”⁶⁴. O tempo real, que é a duração, ao se misturar com o espaço, faz surgir a noção do tempo homogêneo, representativo, o tempo da ciência e do senso comum, onde o que é qualitativo aparece como quantitativo.

A espacialização do tempo não deixa de envolver uma invasão do interno no externo, da duração no espaço, através da representação simbólica que é necessária para o Eu Superficial. Ocorre que, com a simbolização dos estados psicológicos, as mudanças qualitativas aparecem desnaturalizadas no tempo espacializado, *como uma suposta sucessão num meio homogêneo* (eu estava alegre de manhã, agora estou triste...). A endosse entre o interno e o externo ocorre, portanto, do seguinte modo: o espaço é invadido pela duração através da justaposição das mudanças qualitativas e, por outro lado, a duração é invadida pelo espaço quando ela é representada como homogênea, como cronológica. Ocorre uma troca entre o que percebo e o que sinto: o que eu sinto salta da minha interioridade quando é distribuído em um espaço homogêneo, e o que eu percebo exterior a mim invade o meu interior quando relaciono os meus estados de consciência aos objetos percebidos no espaço, tudo isso ocorrendo de modo simultâneo.

⁶⁴ DI, p. 132.

Em suma, em razão das exigências da vida social, ocorre uma “espécie de refração da duração pura através do espaço, refração que nos permite separar nossos estados psicológicos, conduzi-los a uma forma cada vez mais impessoal, impor-lhes nomes, enfim, fazê-los entrar na corrente da vida social”⁶⁵. Mas, por meio da análise do misto quantidade-qualidade, podemos nos colocar na pura duração, tendo em vista a geração de atos de criação e de liberdade (que não se confundem, de modo algum, com a ilusão do livre-arbítrio⁶⁶), pois é na duração “onde passamos, por gradações insensíveis, de um estado a outro: continuidade realmente vivida, mas artificialmente decomposta para a maior comodidade do conhecimento usual. [...] A duração *em que nos vemos agir* [o tempo decorrido], e em que é útil que nos vejamos, é uma duração cujos elementos se dissociam e se justapõem; mas a duração *em que agimos* [o tempo que decorre] é uma duração na qual nossos estados se fundem uns nos outros, e é lá que devemos fazer um esforço para nos colocarmos pelo pensamento no caso excepcional e único em que especulamos sobre a natureza íntima da ação, ou seja, na teoria da liberdade”⁶⁷.

⁶⁵ MM, p. 216.

⁶⁶ Sobre isso, DI, p. 152: “Ora, o ato livre produz-se no tempo que decorre, e não no tempo decorrido”. E também, DI, p. 159: “Agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração”.

⁶⁷ MM, p. 217.

SUPERAÇÃO DOS DUALISMOS

A análise bergsoniana do misto espaço-tempo permite compreendermos a diferença de natureza entre os dois tipos de multiplicidade, sendo que uma delas, a qualitativa, é caracterizada por uma continuidade indivisa no tempo real (ou que só se divide mudando de estado, sem formar uma soma), e a outra, a quantitativa, é caracterizada por uma descontinuidade entre objetos divisíveis no espaço. Mas haveria também uma continuidade indivisa *extensa*, isto é, *material*?

Sim, e essa continuidade extensa não se confunde com o espaço, pois o espaço é um *substrato*, ou seja, atribuímos *sob* uma continuidade extensa indivisa a noção de espaço, sem o qual não conseguiríamos isolar os objetos, agir sobre eles, dividi-los, somá-los, reuni-los: “A conservação da vida exige certamente que distingamos, em nossa experiência diária, *coisas* inertes e *ações* exercidas por essas coisas no espaço”⁶⁸; “Tal é a primeira e a 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”⁶⁹. O movimento real no universo não se confunde com a representação do movimento que é caracterizada quando um objeto se desloca no espaço. A própria continuidade indivisa extensa *já é o movimento* e, aqui, retomamos a tese inicial do *Matéria e memória* (de onde iniciamos o presente estudo), onde Bergson expõe a diferença

⁶⁸ MM, p. 235.

⁶⁹ MM, p. 246.

entre dois sistemas de imagens: imagens-movimento que se interpenetram em todas as suas partes, e imagens representadas ou recortadas, que são percebidas por nós, como resultado da exclusão daquilo que não nos interessa na continuidade material. Portanto, a nossa percepção dos objetos, que caracteriza o segundo sistema de imagens, opera uma *descontinuidade* arbitrária sobre o primeiro sistema de imagens, pois somente assim podemos distinguir um objeto de outro, dividindo e reunindo artificialmente vários deles, além de podermos falar, somar, etc. Tudo isso apenas é possível pela noção de espaço, que evidentemente não se confunde com a continuidade extensa das imagens-movimento.

A continuidade extensa, que não é percebida por nós, é constituída por perturbações, vibrações, mudanças de tensão ou de energia – o movimento é, então, imanente. Essa continuidade extensa já era objeto da física no século XIX (em especial, para os físicos Thomson e Faraday⁷⁰), pois a ciência, diz Bergson, “propõe-se a reencontrar as articulações naturais de um universo que recortamos artificialmente. E mais: ao

⁷⁰ MM, p. 236: “Para Faraday, o átomo é um ‘centro de forças’. [...] cada átomo ocupa assim, para empregar suas expressões, ‘o espaço inteiro no qual se estende a gravidade’ e ‘todos os átomos penetram-se uns aos outros’. Thomson, colocando-se numa ordem de idéias bem diferente, supõe um fluido perfeito, contínuo, homogêneo e incompressível, que preencheria o espaço: o que chamamos átomo seria um anel de forma invariável turbilhonando nessa continuidade. [...] Mas, em ambas as hipóteses, vemos desvanecer-se, à medida que nos aproximamos dos últimos elementos da matéria, a descontinuidade que nossa percepção estabelecia em sua superfície”.

demonstrar cada vez melhor a ação recíproca de todos os pontos materiais uns sobre os outros, a ciência retorna, a despeito das aparências [...] à idéia da continuidade universal”⁷¹.

E qual a relação em comum que existe entre a continuidade extensa e a inextensa? Mais uma vez, pelo método bergsoniano, compreendemos que existe diferença de natureza entre as duas continuidades, porque uma é material e a outra é espiritual. Mas o método exige encontrar a articulação do real, o ponto virtual onde há interseção dos dualismos – enfim, o método nos leva a superar os dualismos *inextenso-extenso e qualidade-quantidade* para encontrarmos o monismo. Ora, vimos que as teses dos idealistas e dos realistas não encontram o ponto virtual de convergência entre estes dualismos – assim, por exemplo, segundo o raciocínio dos idealistas, a qualidade pertenceria à consciência que projetaria suas sensações no espaço, sem nenhuma relação em comum com a quantidade: “Se imaginarmos de um lado uma extensão realmente dividida em corpúsculos, por exemplo, e de outro uma consciência com sensações em si mesmas inextensivas que viriam se projetar no espaço, não encontraremos evidentemente nada em comum entre essa matéria e essa consciência, entre o corpo e o espírito. [...] O que é dado, o que é real, é algo intermediário entre a extensão dividida e o inextenso puro; é aquilo que chamamos de *extensivo*. A extensão é a qualidade mais evidente da percepção”⁷².

⁷¹ MM, p. 231.

⁷² MM, p. 285.

O instante é o que percebemos no espaço, é o que recortamos, é o que imobilizamos artificialmente. Através dessa descontinuidade arbitrária, operada pela nossa percepção, unimos os instantes artificialmente quando os contamos e somamos, em razão das nossas necessidades práticas: assim, podemos contar e somar as oscilações do pêndulo justapondo-as no espaço. Fazemos isso porque a nossa memória conserva cada oscilação do pêndulo, fundindo-os. Porém, nesse caso, não nos interessam as mudanças qualitativas que experimentamos em razão da acumulação dessas excitações, mas, em razão de uma situação em que temos que resolver um problema prático, passamos a *contar* as oscilações, desprezando as nossas mudanças que ocorrem na duração.

Operar a descontinuidade dos instantes é reagir contra a continuidade real que existe entre eles – esta, nós *sentimos* interiormente pela consciência imediata; a outra, a continuidade da representação, que é numérica, supõe, antes, uma descontinuidade – por isso ela não é real. Como dissemos, há continuidade entre os instantes pela sua fusão *na* duração em nós, mas *também* há uma continuidade entre eles *na* extensão, e *não* no espaço. Isso quer dizer que, no intervalo entre um instante e outro, há inúmeras vibrações, *o que significa que o universo material dura*, pois existe uma interação universal. A duração, portanto, não é apenas interna, como experiência psicológica, mas está também na matéria bruta, na existência em geral, como realidade cosmológica. É por isso que a intuição, por ser conhecimento da duração, é

interna e exterior: “A intuição pura, exterior, ou interna, é a de uma continuidade indivisa”⁷³.

Sem a duração, haveria apenas o presente, o instante que morre e renasce indefinidamente. “Seria essa a existência da matéria?”, pergunta Bergson, sobre a hipótese de um presente que não cessaria de recomençar; “Não inteiramente, sem dúvida, pois a análise a resolve em abalos elementares, os mais curtos dos quais são de uma duração muito pequena, quase desvanescente, mas não nula”⁷⁴. Isso significa que na matéria nunca há distensão absoluta, porque sempre há duração, mesmo sendo muito pequena.

Cada instante que nós percebemos *já é uma contração*, pela memória, de uma quantidade incalculável de vibrações não percebidas por nós. O que percebemos (o azul do céu, o verde da árvore, o som da rua) já está contraído pela nossa memória. A contração de uma *quantidade* incalculável de vibrações faz surgir a *qualidade* que sentimos, que temos consciência – isso significa que a qualidade sensível não pertence misteriosamente à consciência, pois ela é a contração, pela memória, da quantidade de vibrações que participam da continuidade material: “Não podemos conceber, por exemplo, que a irredutibilidade de duas cores percebidas se deva sobretudo à estreita duração em que se contraem trilhões de vibrações que elas executam em um de nossos instantes? Se pudéssemos estirar essa duração, isto é, vivê-la num ritmo mais lento, não veríamos, à medida que esse ritmo diminuísse, as cores empalidecerem e se alongarem em impressões sucessivas, certamente ainda coloridas, mas cada vez mais

⁷³ MM, p. 214.

⁷⁴ EC, p. 219.

próximas de se confundirem com estímulos puros? Ali onde o ritmo do movimento é bastante lento para se ajustar aos hábitos de nossa consciência – como acontece para as notas graves da escala musical, por exemplo –, não sentimos a qualidade percebida decompor-se espontaneamente em estímulos repetidos e sucessivos, ligados entre si por uma continuidade interior?”⁷⁵. Portanto, a sensação é extensiva, pois ela é uma contração de estímulos, pela memória, que gera a qualidade que temos consciência. Mas quando a qualidade sensível é *imaginada* como inextensa, ela se torna exclusiva da consciência, o que constitui um problema insolúvel: “Abandonada à consciência, a qualidade sensível torna-se incapaz de reconquistar a extensão”⁷⁶. Por outro lado, quando o movimento é *imaginado* apenas *no* espaço (como deslocamento de um objeto no espaço), não se compreende como ele pode gerar a qualidade sensível: “Relegado ao espaço, e ao espaço abstrato, onde não há mais que um instante único e onde tudo recomeça sempre, o movimento renuncia a essa solidariedade do presente e do passado que é sua própria essência”⁷⁷.

O instante é percebido por nós, imobilizado, e nesta imobilização já há contração das vibrações que não percebemos: “Perceber consiste portanto, em suma, 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.

⁷⁵ MM, p. 238.

⁷⁶ MM, p. 256.

⁷⁷ Idem.

Perceber significa imobilizar”⁷⁸. Essa contração realizada pela memória não é homogênea, pois cada ser vivo percebe e sente de modo diferente, de acordo com o nível mais ou menos contraído de sua memória, em razão de uma maior ou menor complexidade do seu sistema nervoso. Não há, portanto, um ritmo único da duração, mas um sem-número de ritmos: “Em realidade, não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres”⁷⁹. Isso significa que há ritmos da duração diferentes entre os seres vivos, o que nos leva a compreender as diferenças de como cada ser vivo percebe e sente – objetos com diferenças de forma, de cor, de tamanho, etc.

É possível compreendemos, portanto, que a contração, pela memória, de estímulos que estão em perpétuo escoamento *na* extensão, gera a qualidade do objeto percebido *no* espaço: “nossa memória solidifica em qualidades sensíveis o escoamento contínuo das coisas”⁸⁰. Mas como há ritmos distintos da duração *também em nós*, sentimos uma mudança qualitativa quando atualizamos níveis da memória mais ou menos contraídos. No caso do reconhecimento atento, existe um circuito entre a memória e o objeto com alimentação da duração, o que não apenas enriquece a percepção do objeto, mas também o Eu Profundo. Os graus

⁷⁸ MM, p. 244.

⁷⁹ MM, p. 243.

⁸⁰ MM, p. 247.

de tensão do cone (A’ e B’, A” e B”, etc.) *são ritmos distintos da duração*, repetições do nosso passado que são constituídas por lembranças mais ou menos contraídas. E cada ritmo da duração não se opõe a outro ritmo qualquer, pois todos eles exprimem a Duração Universal: “Assim, através da idéia de *tensão* procuramos suspender a oposição da qualidade à quantidade, como, através da idéia de *extensão*, a do inextenso ao extenso. Extensão e tensão admitem graus múltiplos, mas sempre determinados”⁸¹. Em suma: a qualidade sentida é a quantidade de vibrações mais ou menos contraída. O monismo que supera os dualismos pode ser definido assim, pelas palavras de Deleuze: “*Eis por que há sempre extensos em nossa duração e sempre há duração na matéria*. Quando percebemos, contraímos em uma qualidade sentida milhões de vibrações ou de tremores elementares; mas o que nós assim contraímos, o que nós ‘tensionamos’ assim é matéria, é extensão”⁸². E ainda, no mesmo livro, diz Deleuze: “A duração é tão somente o mais contraído grau da matéria, e a matéria é o grau mais distendido da duração. [...] É este o momento do monismo: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza em si mesma”⁸³.

⁸¹ MM, p. 289.

⁸² *Bergsonismo* (Editora 34), p. 70.

⁸³ *Bergsonismo* (Editora 34), p. 74.

PARTE 3

O IMPULSO VITAL

CRÍTICA AO MECANICISMO E AO FINALISMO

Originariamente, segundo Bergson, pensamos para agir, isto é, o pensamento inteligente está necessariamente relacionado à ação exterior, pois o nosso sistema nervoso está destinado à reação apropriada, à adaptação ao ambiente, graças ao equilíbrio entre o hábito e a memória. Para agirmos, traçamos um plano com um objetivo para ser alcançado e nos servimos da repetição de uma ordem da matéria para anteciparmos o futuro, encadeando as mesmas causas aos mesmos efeitos. Dirigimos movimentos combinados tendo em vista um modelo a ser realizado. Somos geômetras e artífices porque construímos para podermos viver. Mas quando este modo de pensar inteligente tenta explicar a evolução da vida, tal como ocorre no mecanicismo e no finalismo, a duração e a criação imprevisível de formas são inevitavelmente excluídas. “Da realidade”, diz Bergson, “o

mecanicismo considera apenas o aspecto similitude ou repetição. [...] E toda fabricação, por rudimentar que seja, vive das similitudes e das repetições, como a geometria natural que lhe serve de ponto de apoio. Trabalha sobre modelos que pretende reproduzir”⁸⁴. Já o finalismo radical “implica que as coisas e os seres não façam mais que realizar um programa já traçado. Mas, se não há nada de imprevisto, nada de invenção nem de criação no universo, o tempo torna-se novamente inútil. Como na hipótese mecanicista, também aqui se supõe que *tudo está dado*. [...] Substitui a impulsão do passado pela atração do porvir”⁸⁵. Eis um exemplo sobre a exclusão, por essas duas teorias, do ato indiviso e criador: pela hipótese mecanicista, se supõe que um retrato na tela possa ser reproduzido pela junção de pequenos ladrilhos⁸⁶; já pela hipótese finalista, o pintor se serviu desta junção de ladrilhos para realizar um plano finalista, 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 se destrói a si mesma”⁸⁷.

Portanto, uma terceira hipótese para a evolução da vida se impõe: um *impulso vital (élan vital)* cuja tendência é agir sobre a matéria bruta, “de onde a imprevisível variedade das

⁸⁴ EC, p. 49.

⁸⁵ EC, 43.

⁸⁶ EC, p. 98.

⁸⁷ EC, p. 7.

formas que a vida, ao evoluir, semeia por seu caminho”⁸⁸. Para Bergson, a evolução da vida é caracterizada por um impulso original cuja tendência é contornar obstáculos materiais através de atos que supõem uma existência psicológica que dura, que muda, que sente, que escolhe antecipadamente várias ações possíveis: “Ora, uma escolha supõe a representação antecipada de várias ações possíveis. É portanto preciso que possibilidades de ação se desenhem para o ser vivo antes da própria ação”⁸⁹. Retomamos aqui uma das teorias desenvolvidas no *Matéria e memória*: a percepção é um recorte daquilo que interessa ao ser vivo, desde os organismos unicelulares até aos vertebrados superiores; a percepção exprime a indeterminação ou a liberdade de ação do ser vivo sobre a matéria, permitindo que o impulso vital supere resistências.

Sem dúvida, Bergson não nega a importância da adaptação dos seres vivos no estudo do processo evolutivo, porém, ela é sempre o resultado de uma criação. A adaptação do ser vivo ao ambiente é, antes de tudo, *um problema resolvido de dentro* e não uma inserção cada vez melhor às mudanças exteriores. Em razão das condições exteriores, o ser vivo neutraliza seus inconvenientes, mas também utiliza suas vantagens, criando uma forma apropriada às condições exteriores; desse modo, ele “reage ativamente, resolve um problema”⁹⁰. Bergson quer nos dizer que a criação de espécies novas, e suas mais variadas divergências, é resultado de um

⁸⁸ EC, p. 105.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ EC, p. 76.

impulso originário que implica, necessariamente, existência consciente, duração, atualização de lembranças, ações livres. O impulso vital é uma força explosiva que cada ser vivo carrega dentro de si. “Em determinado momento, em determinados pontos do espaço”, diz Bergson, “uma corrente bem visível nasceu: essa corrente de vida, atravessando os corpos que sucessivamente organizou, passando de geração para geração, dividiu-se pelas espécies e espalhou-se pelos indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida que avançava. [...] 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”⁹¹; “Nesse sentido, poderíamos dizer acerca da vida, como acerca da consciência, que ela cria algo a cada instante”⁹².

AS DUAS GRANDES LINHAS DA EVOLUÇÃO DA VIDA: VEGETAL E ANIMAL

A vida é a continuação de um mesmo impulso original que, ao crescer, se dividiu entre linhas de evolução

⁹¹ EC, p. 28

⁹² EC, p. 31

divergentes. Essas divergências são, antes de tudo, *soluções de problemas, criações* – a vida se divide criando e, ao criar, consegue se expandir. Ela mesma carrega em si um “equilíbrio instável de tendências”⁹³, que se bifurcam ao crescer, criando séries de espécies divergentes. “Pois a vida”, afirma Bergson, “é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu elã irá repartir-se”⁹⁴. Das inúmeras direções que o impulso vital segue, é a direção que leva ao homem que mais interessa a Bergson. Para isso, é necessário seguirmos as duas grandes linhas da evolução da vida, vegetal e animal, e encontrarmos o que coincide e o que diverge entre elas.

A *primeira divergência* entre o vegetal e o animal está relacionada ao modo de alimentação. O vegetal retira do ar, da água e da terra o que lhe é necessário para viver, em particular o carbono e o azoto. Já o animal obtém esses mesmos elementos de duas formas: diretamente, quando se alimenta de plantas, ou indiretamente, quando se alimenta de animais que, direta ou indiretamente, os devem a plantas. Mas não se trata de rotular e dividir estes dois reinos por um suposto modo exclusivo de alimentação, pois, como diz Bergson, a diferença está nas proporções das tendências⁹⁵. Existem também plantas insetívoras, que alimentam-se como animais, mas sem deixarem de alimentar-se como as outras

⁹³ EC, p. 107.

⁹⁴ EC, p. 108.

⁹⁵ EC, p. 116: “Não há realmente manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais da maior parte das outras manifestações. A diferença está nas proporções”.

plantas: “A faculdade de capturar insetos, de absorvê-los e digeri-los é uma faculdade que deve ter surgido nelas tardiamente, em casos inteiramente excepcionais, ali onde o solo, excessivamente pobre, não lhes fornecia um alimento suficiente”⁹⁶.

A *segunda divergência* está na fixidez e na mobilidade no espaço. O animal é obrigado a se deslocar para se nutrir dos vegetais que já fixaram o carbono e o azoto ou, então, dos animais que já retiraram estes mesmos elementos dos vegetais. Já a planta não tem necessidade de se deslocar, porque encontra o que lhe é necessário diretamente na atmosfera, na água e na terra onde está localizada. Mas, novamente, não se trata de rotular esses dois reinos. “Decerto, fenômenos de movimento são observados também nas plantas”, alerta Bergson, “Darwin escreveu um belo livro sobre os movimentos das plantas trepadeiras. Estudou as manobras de algumas plantas insetívoras, como a Drósera e a Dionéia, para capturar sua presa. [...] De modo inverso, pode-se notar em um sem-fim de espécies animais (geralmente parasitas) fenômenos de fixação análogos aos dos vegetais. Aqui também, enganar-se-ia quem pretendesse fazer da fixidez e da imobilidade duas características que permitem decidir, por simples inspeção, se estamos em presença de uma planta ou de um animal”⁹⁷.

A *terceira divergência* está entre a inconsciência e a consciência. No *Matéria e memória*, a percepção consciente corresponde às modificações cerebrais, o que significa que um sistema nervoso mais desenvolvido permite que o animal

⁹⁶ EC, p. 117.

⁹⁷ EC, p. 118.

tenha mais opções de escolha para suas ações. Mas isso não quer dizer que os seres vivos que não possuem sistema nervoso sejam desprovidos de consciência e mobilidade – seus movimentos não são anulados, mas simplificados: “Quanto mais descemos na série animal, tanto mais os centros nervosos se simplificam e se separam também uns dos outros; finalmente, os elementos nervosos desaparecem, submersos no conjunto de um organismo menos diferenciado. Mas o mesmo se dá com todo os outros aparelhos, com todo os outros elementos anatômicos; e seria tão absurdo recusar a consciência a um animal, pelo fato de não ter cérebro, quanto declará-lo incapaz de se alimentar pelo fato de não ter estômago. A verdade é que o sistema nervoso nasceu, como os outros sistemas, de uma divisão do trabalho. [...] O que significa que o organismo o mais humilde é consciente na medida em que se move *livremente*”⁹⁸. Se encontramos facilmente no animal a capacidade de mover-se, poderíamos dizer que somente ele seria consciente, restando à planta ser definitivamente inconsciente. Mas isso é um engano. “Aqui, novamente, seria preciso guardar-se de distinções radicais”, alerta, mais uma vez, Bergson; “Inconsciência e consciência não são duas etiquetas que pudéssemos colar maquinalmente, uma sobre toda célula vegetal, a outra sobre todos os animais. Se a consciência adormece no animal que degenerou em parasita imóvel, por outro lado ela certamente desperta no vegetal que reconquistou a liberdade de seus movimentos e desperta na exata medida em que o vegetal reconquistou essa liberdade”⁹⁹.

⁹⁸ EC, p. 120.

⁹⁹ EC, p. 122.

Portanto, *em geral*, o vegetal não precisa movimentar-se porque extrai o que precisa ao seu redor. Já o animal necessita movimentar-se para obter o seu alimento, desenvolvendo uma atividade motora cada vez mais complexa e, simultaneamente, uma consciência mais ampla, uma zona de indeterminação ou de liberdade cada vez maior. Esta maior proporção da atividade consciente que é encontrada no reino animal nos indica, segundo Bergson, a direção fundamental da vida: *a ação sobre o mundo*.

Existe, portanto, uma *quarta e fundamental divergência* entre os dois reinos: o modo como a energia é extraída e utilizada. O Sol é a principal fonte de energia utilizável na superfície da Terra. Ao contrário do animal, o vegetal acumula a energia retirada do Sol sem precisar gastá-la em movimentos de locomoção: “E é por isso que devemos presumir que os primeiros seres vivos procuraram de um lado acumular sem trégua a energia retirada do Sol e, de outro, gastá-la de uma forma descontínua e explosiva em movimentos de locomoção. [...] Enquanto o animal evoluía, não sem acidentes durante o percurso, em direção a um gasto cada vez mais livre de energia descontínua, a planta preferia aperfeiçoar seu sistema de acumulação no local”¹⁰⁰. Vimos que, em última instância, é o vegetal que alimenta o animal e este, por sua vez, ao extrair aquilo que precisa para continuar a viver, gasta a energia em razão da sua necessidade de ação. O sistema nervoso permite que o ser vivo tenha maior liberdade para agir, o que nos indica que o essencial do impulso vital é “inserir indeterminação na matéria”¹⁰¹. É por

¹⁰⁰ EC, p. 126.

¹⁰¹ EC, p. 137.

isso que, segundo Bergson, “é a evolução do animal, bem mais do que a do vegetal, que indica, em suma, a direção fundamental da vida”¹⁰².

Mas, para além das direções divergentes entre vegetal e animal, a própria linha do reino animal é caracterizada por duas divergências, isto é, duas tendências, que são potências imanentes à vida, a serviço da mobilidade e da agilidade: “Procura-se a mobilidade, procura-se a agilidade”, diz Bergson; “Mas essa procura ela própria foi feita em direções divergentes”¹⁰³. No extremo da linha dos Artrópodes, temos o Inseto, no outro extremo da linha dos Vertebrados, temos o Homem: extremos de linhas divergentes, “uma das quais ia para o instinto e a outra para a inteligência”¹⁰⁴. Bergson determina, finalmente, em termos mais precisos, o que é comum entre o vegetal e o animal: “torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis então finalmente os elementos que coincidem na impulsão vital comum às plantas e aos animais”; mas ele também determina o que separa os dois reinos, ou seja, essas três tendências do impulso vital “se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento”¹⁰⁵. Dissociadas, encontramos uma maior proporção do torpor no vegetal e, no animal, encontramos uma maior proporção do instinto e da inteligência. Dessas duas últimas tendências, o instinto é dominante no Inseto, e a inteligência é dominante no Homem.

¹⁰² EC, p. 126.

¹⁰³ EC, p. 144.

¹⁰⁴ EC, p. 146.

¹⁰⁵ Idem.

DISTINÇÃO ENTRE INSTINTO E INTELIGÊNCIA

Bergson nos diz que não se trata de estabelecer uma hierarquia entre instinto e inteligência, pois são dois métodos diferentes de ação sobre a matéria – e a ação sobre o mundo, como vimos, indica a direção fundamental da vida. “Ora, a vida manifestada por um organismo é, a nosso ver, um certo esforço para obter certas coisas da matéria bruta. Não será de admirar, então, que seja a diversidade desse esforço que nos impressiona no instinto e na inteligência e que vejamos nessas duas formas da atividade psíquica, antes de tudo, dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte”¹⁰⁶. Como qualquer tendência, instinto e inteligência se opõem num certo sentido, mas também se completam: “É que inteligência e instinto, tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum. Nenhum dos dois se encontra jamais em estado puro. [...] Não há inteligência onde não se descubrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência”¹⁰⁷.

A princípio, instinto e inteligência se opõem no modo como se servem dos instrumentos. A faculdade da inteligência é fabricar e se servir de instrumentos *artificiais ou inorganizados*, e também fabricar instrumentos que fabricam outros instrumentos, sempre artificiais, numa variação crescente – esta é a característica da inteligência humana, cuja mecânica foi sua manobra essencial, embora em certos animais

¹⁰⁶ EC, p. 148.

¹⁰⁷ EC, p. 147.

já exista inferência: “Sem dúvida”, afirma Bergson, “há inteligência por toda parte onde há inferência; mas a inferência, que consiste em infletir a experiência passada no sentido da experiência presente, já é um começo de invenção. A invenção torna-se completa quando se materializa em um instrumento fabricado”¹⁰⁸. Já os instrumentos que o instinto se serve são *organizados*, pois fazem parte do próprio corpo do animal. Portanto, “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”¹⁰⁹; “Instinto e inteligência representam portanto duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema”¹¹⁰.

Mas existe uma diferença *essencial* entre o instinto e a inteligência. Bergson afirma que o instinto é a faculdade de se servir e até mesmo de construir um instrumento *organizado*, mas isso apenas é possível através de um conhecimento que lhe é inato, que se refere a *coisas*: “Se o instinto é, por excelência, a faculdade de utilizar um instrumento natural organizado, deve envolver o conhecimento inato (virtual ou inconsciente, é verdade) tanto do instrumento quanto do objeto ao qual este se aplica. O instinto é portanto o conhecimento inato de uma *coisa*”¹¹¹. A inteligência, ao contrário, não tem o conhecimento inato de nenhum objeto e, como sua faculdade é a de fabricar um instrumento

¹⁰⁸ EC, p. 150.

¹⁰⁹ EC, p. 152.

¹¹⁰ EC, p. 155.

¹¹¹ EC, p. 163.

inorganizado, seu conhecimento inato se refere a *relações*: “A inteligência faz portanto naturalmente uso das relações de equivalente com equivalente, de conteúdo com continente, de causa com efeito, etc., implicadas em toda frase na qual há um sujeito, um atributo, um verbo expresso ou subentendido”¹¹²; “Mas a inteligência é a faculdade de fabricar instrumentos inorganizados, isto é, artificiais. Se, com ela, a natureza renuncia a equipar o ser vivo com o instrumento que irá servi-lo, é para que o ser vivo possa, conforme as circunstâncias, variar sua fabricação. [...] Ali onde a atividade está orientada para a fabricação, portanto, o conhecimento versa necessariamente sobre relações. Mas esse conhecimento perfeitamente *formal* da inteligência tem uma vantagem incalculável sobre o conhecimento *material* do instinto”¹¹³.

Portanto, a inteligência humana não é uma faculdade destinada à especulação pura, ao contrário, ela atende às necessidades de ação. Seu conhecimento é o de um conjunto de relações entre objetos justapostos no espaço, isto é, um conhecimento formal, e não sobre esta ou aquela coisa material, pois “ao lado das *coisas*, há as *relações*”¹¹⁴. Desse modo, finalmente, a distinção mais precisa entre inteligência e instinto pode ser resumida assim: “a *inteligência*, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria”¹¹⁵.

¹¹² EC, p. 160.

¹¹³ EC, p. 163.

¹¹⁴ EC, p. 160.

¹¹⁵ EC, p. 161.

Como a faculdade da inteligência é fabricar e se servir de instrumentos inorganizados, essa operação ocorre por meio do domínio da matéria bruta, especialmente a matéria sólida. Ora, a matéria bruta é extensa, com objetos exteriores uns aos outros num meio homogêneo, que é o espaço, e que podem ser divididos e reunidos sem deixarem de ser extensos. Para agirmos, é necessário que recortemos do fluxo material o que não nos interessa: vimos que é assim que percebemos o mundo. “Para que possamos modificar um objeto”, afirma Bergson, “é preciso que o percebamos divisível e descontínuo”¹¹⁶. O espaço, ao contrário, nunca é percebido, mas apenas concebido, pois ele “é o esquema de nossa ação possível sobre as coisas”¹¹⁷. Através da percepção dos objetos justapostos no espaço, a inteligência visa a fabricação de instrumentos artificiais para resolver problemas e superar resistências: “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. Versará essencialmente sobre as relações entre a situação dada e os meios de utilizá-la”¹¹⁸.

Mas a inteligência vai além ao estabelecer relações entre objetos que não são percebidos, porque ela conhece a forma sem precisar da matéria. Se existe uma vantagem incalculável do conhecimento inteligente sobre o conhecimento instintivo, diz Bergson, é porque uma *forma* pode ser preenchida por um número indefinido de *coisas*. Assim, por exemplo, o conceito

¹¹⁶ EC, p. 175.

¹¹⁷ EC, p. 170.

¹¹⁸ EC, p. 163.

de “árvore” subsume inúmeros objetos que são, essencialmente, únicos. Em razão do signo inteligente ser móvel, pode-se ir de um objeto a outro, *mas também dos objetos para as idéias*¹¹⁹. A inteligência, por meio da linguagem, torna-se criadora de idéias, de representações gerais, de conceitos, para além dos hábitos de operação sobre a matéria bruta: “Os conceitos, com efeito, são exteriores uns aos outros, assim como objetos no espaço. E têm a mesma estabilidade dos objetos, no modelo dos quais foram criados. Constituem, reunidos, um ‘mundo inteligível’ que se assemelha, por suas características essenciais, ao mundo dos sólidos. [...] Nossa lógica é o conjunto das regras que devem ser seguidas na manipulação dos símbolos. Como esses símbolos derivam da consideração dos sólidos, como as regras da composição desses símbolos entre si não fazem muito mais que traduzir as relações mais gerais entre sólidos, nossa lógica triunfa na ciência que tem por objeto a solidez dos corpos, isto é, na geometria. Lógica e geometria engendram-se reciprocamente uma à outra”¹²⁰. São operações da inteligência que caracterizam o Eu Superficial, pois sua atenção é exterior, tratando a matéria viva com os mesmos hábitos com que trata a matéria inerte. O conhecimento da vida como evolução criadora lhe escapa totalmente: a inteligência não conhece a mobilidade real porque é antes, no descontínuo, no fixo, que ela se sente em casa. “Se, portanto, a inteligência tende a

¹¹⁹ EC p. 173: “A partir do dia em que a inteligência, refletindo sobre suas manobras, percebe-se a si mesma como criadora de idéias, como faculdade de representação em geral, não há objeto do qual não queira ter a idéia, mesmo que este não tenha relação direta com a prática”.

¹²⁰ EC, p. 174.

fabricar, pode-se prever que aquilo que há de fluido no real lhe escapará em parte e aquilo que há de propriamente vital no vivo lhe escapará inteiramente”¹²¹; “Assim como separamos no espaço, fixamos no tempo. A inteligência não foi feita para pensar a *evolução*, no sentido próprio da palavra, isto é, a continuidade de uma mudança que seria pura mobilidade”¹²².

É inevitável que mecanicismo e finalismo, por serem concepções inteligentes da evolução, ignorem o impulso vital, que apenas é apreendido pela intuição da duração. Também é impossível explicar inteligentemente o instinto, pois é algo antes *sentido* (Bergson usa o termo “simpatia”, no seu sentido etimológico) do que *pensado*: “O que há de essencial no instinto não poderia ser expresso em termos intelectuais, nem, por conseguinte, ser analisado”¹²³. O Esfécideo conhece a vulnerabilidade da Lagarta, certamente não de modo inteligente, mas sim por meio da *simpatia*. Mas, mesmo sendo conduzidos, em razão das nossas necessidades práticas, pelo conhecimento inteligente, evidentemente também há em nós, de forma vaga, conhecimento instintivo: “Em fenômenos de sentimento, em simpatias e antipatias irrefletidas, experimentamos em nós mesmos, sob uma forma bem mais vaga e além disso excessivamente penetrada de inteligência, algo daquilo que deve se passar na consciência de um inseto agindo por instinto”¹²⁴.

¹²¹ EC, p. 166.

¹²² EC, p. 176.

¹²³ EC, p. 182.

¹²⁴ EC, p. 190.

INTUIÇÃO E EVOLUÇÃO DA VIDA COMO CRIAÇÃO

Em *A evolução criadora*, Bergson afirma que o instinto é simpatia, e que a *intuição é o instinto tornado desinteressado*, pois quando não existe mais interesse prático no objeto, o instinto “se torna consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente”¹²⁵. Mas isso não significa que o instinto seja intuição¹²⁶. Ora, no *Matéria e memória*, na figura 1 (reproduzida por nós no final da primeira parte deste estudo), Bergson nos diz sobre a percepção refletida como um circuito entre o objeto e a memória, “onde todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm-se em estado de tensão mútua como num circuito elétrico, de sorte que nenhum estímulo partido do objeto é capaz de deter sua marcha nas profundezas do espírito: deve sempre retornar ao próprio objeto”¹²⁷. Impossível estabelecer esse circuito por meio do reconhecimento habitual, quando passamos de um objeto a outro, em razão das necessidades práticas. O contrário ocorre, portanto, no reconhecimento atento, quando a memória, com uma tensão mais alta, “reflete sobre o objeto um número crescente de coisas sugeridas – ora os detalhes do próprio objeto, ora detalhes concomitantes

¹²⁵ EC, p. 191

¹²⁶ PM, p. 99: “Nada diremos acerca daquele que pretende que nossa ‘intuição’ seja instinto ou sentimento. Nenhuma linha daquilo que escrevemos se presta a uma tal interpretação. E em tudo que escrevemos há a afirmação do contrário: nossa intuição é reflexão”.

¹²⁷ MM, p. 118.

capazes de ajudar a esclarecê-lo”¹²⁸. A cada vez, circuitos mais vastos se desenvolvem: uma maior expansão da memória (B, C, D da figura 1 do *Matéria e memória*) atinge camadas mais profundas de realidade (B’, C’, D’ da mesma figura). É essa experiência que tem o potencial de despertar virtualidades de intuição da duração em nós. “Intuição” é o nome que Bergson escolheu para definir o conhecimento do espírito *pelo próprio espírito*, já que o conhecimento da matéria é necessariamente inteligente: “Ela [a intuição] representa a atenção que o espírito presta em si mesmo, de sobejo, enquanto se fixa sobre a matéria, seu objeto. Essa atenção suplementar pode ser metodicamente cultivada e desenvolvida”¹²⁹. No circuito entre a memória e o objeto, o instinto é depurado em intuição.

Geralmente percebemos um objeto justaposto no espaço, mas, pela faculdade estética, *sentimos* que não estamos separados dele, que há uma continuidade do movimento entre nós e o objeto e que, como já vimos, as nossas sensações são extensivas, pois a qualidade sentida é uma contração de inúmeras vibrações pela memória. A intuição da duração apreende a continuidade do “em vias de formação” (a incessante atualização do virtual), que nunca é, mas que sempre *devém*: “É essa intenção que o artista visa recuperar, recolocando-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”¹³⁰. É uma

¹²⁸ MM, p. 119.

¹²⁹ PM, p. 88.

¹³⁰ EC, p. 192.

operação extremamente difícil, em razão dos nossos hábitos que são caracterizados por uma atenção exterior, prática, inteligente. Proporcionalmente, em nós, a inteligência é dominante, embora, sem dúvida, também agimos instintivamente. Mas a intuição raramente é despertada, não passando de uma nebulosidade vaga. Bergson nos sugere de onde virá o auxílio para um maior desenvolvimento da intuição: ele virá da própria inteligência. Isso ocorre quando o domínio da matéria pela inteligência permite que o homem se liberte de um mecanismo que exige uma demasiada atenção exterior: “Tudo se passa, enfim, como se o assenhoreamento da matéria pela inteligência tivesse por alvo principal *deixar passar algo* que foi detido pela matéria”¹³¹. Deixar passar o impulso vital, ou melhor, ter consciência do próprio impulso vital, apenas é possível quando valorizamos o inútil, abstraindo-se da ação presente. É em razão disso que “o homem vem ocupar um lugar privilegiado entre os próprios seres conscientes”¹³², pois ele é dotado de maior complexidade cerebral, o que corresponde a uma maior zona de indeterminação. É por isso que no homem o impulso vital torna-se consciente de si mesmo. Este conhecimento da evolução da vida como impulso vital, que é uma *exigência de criação*, não é apreendido pela inteligência (pois a vida a transborda), mas apenas pela intuição da duração.

Isso nos leva a dizer que a teoria da evolução da vida, tal como foi exposta até aqui, pode ser resumida assim:

1. *O impulso vital é uma exigência de criação* – Porém, é uma força finita, pois a matéria limita o seu movimento

¹³¹ EC, p. 198.

¹³² Idem.

expansivo. Apossando-se da matéria, que é a necessidade, o impulso vital “tende a introduzir nela a maior soma possível de indeterminação e de liberdade”¹³³;

2. *Como procede o impulso vital, na linha do animal, para apossar-se da matéria?* – Gasta a energia acumulada em movimentos de deslocamento no espaço. Desde o alto da série animal até o mais baixo, a vida procura sempre a mobilidade, a agilidade, e gastar a energia em atos que variam de acordo com a complicação do sistema nervoso de cada animal, isto é, quanto maior o progresso do sistema nervoso, maior a variedade dos atos, maior a independência do animal;

3. *Como o impulso vital, na linha do animal, obtém energia?* – Do alimento ingerido através da carne de outro animal; porém, quem verdadeiramente recolhe a energia solar é o vegetal, de modo que os animais tomam essa energia do vegetal diretamente, quando o ingerem, ou indiretamente, quando ingerem a carne de outro animal – energia que foi armazenada pelo vegetal, sobretudo, pela função clorofílica;

4. *As linhas divergentes do impulso vital são resultados também da contingência* – Por ser limitado pela matéria, o impulso vital se dividiu entre o vegetal e o animal (como primeira grande cisão). Como toda tendência, vegetal e animal se divergiram no seu crescimento. Mas a influência da contingência é grande na evolução, já que o impulso vital encontra obstáculos em lugares e momentos específicos, levando-o a dissociar-se em tendências complementares que criam linhas divergentes: “Contingentes, o mais das vezes, são as formas adotadas ou, melhor, inventadas”¹³⁴. Os modos de

¹³³ EC, p. 272.

¹³⁴ EC, p. 276.

acumular e de canalizar a energia também são contingentes. “Duas coisas apenas são necessárias”, diz Bergson; “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”¹³⁵. Mas essas duas coisas foram obtidas de modo contingente no nosso planeta. Caso a obtenção de energia solar fosse de outra maneira, a química dos corpos vivos seria radicalmente diferente. “Apenas a função sensório-motora se teria conservado, senão em seu mecanismo, pelo menos nos seus efeitos”, afirma Bergson; “É verossímil, portanto, que a vida se desenrole em outros planetas, em outros sistemas solares também, sob formas das quais não temos idéia alguma, em condições físicas as quais ela nos parece, do ponto de vista de nossa fisiologia, repugnar absolutamente. Uma vez que visa essencialmente captar energia utilizável para gastá-la em ações explosivas, certamente escolhe em cada sistema solar e em cada planeta, como o faz na terra, os meios mais adequados para obter esse resultado nas condições que lhe são dadas”¹³⁶;

5. *Só existe escolha, isto é, ação livre, se houver consciência* – A vida (ou a consciência) é despertada de um automatismo, de um torpor vegetativo, quando tem que gastar a energia acumulada em movimentos mais ou menos variados. A consciência nos vegetais é despertada quando eles precisam ingerir insetos. Nos organismos desprovidos de sistema nervoso, a consciência relaciona-se à locomoção e à deformação; já nos animais dotados de sistema nervoso, a

¹³⁵ EC, p. 276.

¹³⁶ EC, p. 277.

consciência é proporcional à complicação do cérebro, o que permite mais opções de escolha;

6. *Há, portanto, uma solidariedade entre o cérebro e a consciência ou, dito de outro modo, entre o organismo e a consciência, mesmo nos seres desprovidos de sistema nervoso* – Quanto maior o desenvolvimento dos centros nervosos, maior é a latitude de escolha do ser vivo, maior é a sua liberdade para criar, maior é o seu domínio sobre a matéria, maior é a expansão do impulso vital. Mas dizer que há uma solidariedade entre o cérebro e a consciência não é o mesmo que dizer que a consciência jorra do cérebro: “Na verdade, a consciência não jorra do cérebro; mas cérebro e consciência correspondem-se porque medem igualmente, um pela complexidade de sua estrutura e o outro pela intensidade de seu despertar, a quantidade de *escolha* de que o ser vivo dispõe”¹³⁷. O intervalo maior entre o estímulo recebido e a resposta efetuada se dá, sem dúvida, em razão da complicação do cérebro, mas a intensificação da consciência ocorre porque há um progresso contínuo do virtual no atual, do passado no presente, em ritmos distintos da duração. Por isso que “o estado psicológico tem mais a nos dizer do que o estado cerebral”¹³⁸. Se uma complicação maior do cérebro corresponde ao progresso maior do passado no presente, significa que a consciência no homem é mais livre do automatismo do que a consciência em qualquer outro ser vivo que conhecemos;

7. *O cérebro, então, tem duas funções: preparar para a ação e atualizar as lembranças* – “O cérebro humano”, diz

¹³⁷ EC, p. 285.

¹³⁸ Idem.

Bergson, “é feito, como todo cérebro, para montar mecanismos motores e para nos deixar escolher dentre eles, em um momento qualquer, aquele que poremos em movimento por meio de um gatilho”¹³⁹. Há um mútuo apoio entre o hábito e a memória: evocação das lembranças por meio dos movimentos cerebrais, e orientação por meio das lembranças que se atualizam. Existe uma pressão contínua do passado no presente que, ora é favorecida pelo relaxamento do sistema sensorio-motor, ora é estrangida pelas necessidades da ação urgente;

8. *A memória é a conservação de todos os níveis virtuais do passado e a duração é o progresso do passado no presente – progresso que envolve ritmos distintos, pois cada nível virtual do cone é um ritmo da duração* – Diz Bergson: “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. [...] o amontoamento do passado sobre o passado segue sem trégua”¹⁴⁰. No virtual há penetração mútua, indistinta, ou seja, multiplicidade qualitativa irreduzível à soma. Quando um estado psicológico se atualiza, habitualmente o consideramos como algo inerte, exterior a outros estados. Porém, um estado psicológico é a atualização do virtual, isto é, ele não está separado da realidade movente que necessariamente dura – continuidade insensível, sempre em vias de se atualizar de acordo com o grau de tensão adotado pelo espírito;

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ EC, p. 5.

9. *Apenas no homem o impulso vital tem consciência de si* – É nesse sentido que o homem representa, apenas como uma maneira de falar, o “termo” e o “objetivo” da evolução: ele libertou-se do torpor, ampliou seus movimentos sobre a matéria, domou o automatismo. Isso se deve à superioridade de seu cérebro, mas também à vida social e à linguagem que armazena o pensamento do qual os indivíduos deverão partir, o que certamente “impede os medíocres de adormecer, incita os melhores a subirem mais alto”¹⁴¹. É como se, durante a evolução, a vida fixasse sua atenção sobre seu próprio movimento através da intuição. Mas, segundo Bergson, uma consciência que permanecesse interior a si mesma não poderia ir muito longe, assim a vida encolheu a intuição em instinto, o que certamente permitiu a sua ação sobre uma pequeníssima porção de vida que a interessava. Mas quando a consciência determinou-se em inteligência, superou os limites da matéria impostos ao instinto, ampliando indefinidamente o seu território e exteriorizando-se a si mesma, culminando no homem;

10. *A consciência no homem, por ser capaz de domar o automatismo, pode, finalmente, despertar virtualidades de intuição* – Uma humanidade perfeita, superior à humanidade atual, é aquela em que inteligência e intuição são plenamente desenvolvidas: “De fato, na humanidade de que fazemos parte, a intuição é quase que completamente sacrificada à inteligência. [...] A intuição está aí, no entanto, embora vaga e sobretudo descontínua. [...] Mas reanima-se, em suma, ali onde um interesse vital está em jogo”¹⁴².

¹⁴¹ EC, p. 287.

¹⁴² EC, p. 290.

PARTE 4

A EMOÇÃO CRIADORA

OS DOIS GÊNEROS DE EMOÇÃO

Vimos que, sem termos um interesse prático no objeto que percebemos, experimentamos uma expansão crescente da memória através de um circuito com o objeto, o que permite sentirmos que não estamos, de fato, separados da continuidade material: o instinto é simpatia e, nesse caso, não precisamos nos servir urgentemente do objeto, pois o reconhecimento habitual recalca, necessariamente, essa relação interior que potencializa a intuição da duração em nós.

Ouçó uma canção ou, então, ouço um poeta declamar os seus versos: imagens-lembranças, dissociadas do hábito sensório-motor e com riqueza crescente de detalhes, se apresentam à minha consciência. “Quando um poeta me lê seus versos”, diz Bergson, “posso interessar-me suficientemente por ele para entrar em seu pensamento,

inserir-me em seus sentimentos, reviver o estado simples que se espalhou em frases e em palavras. Simpatizo então com sua inspiração, sigo-a num movimento contínuo que é, como a própria inspiração, um ato indiviso”¹⁴³. Sem nos preocuparmos com questões do tipo “o que isso significa?”, nos atentamos às nossas próprias mudanças qualitativas que são refratárias à soma. Ao ouvirmos uma música, podemos sentir que ela nos coloca na continuidade movente que é a essência mesma da realidade, que é a própria duração pura. Durante essa experiência, é desnecessário justapormos, através da linguagem, os estados de consciência que desfilam em nós: “Somos a cada instante o que a música exprime, seja a alegria, a tristeza, a piedade, a simpatia. [...] Quando a música chora, é a humanidade, é toda a natureza que chora com ela. Na verdade, ela não introduz esses sentimentos em nós; antes, ela nos introduz neles, como transeuntes que se compelissem a uma dança”¹⁴⁴. Seja através da música, da poesia, ou de uma simples caminhada pela manhã, sempre experimentamos emoções distintas. Mas quais emoções, essencialmente, experimentamos? É uma emoção que *resulta* de idéias e imagens ou, ao contrário, é uma emoção que *gera* idéias e imagens? Por isso é importante compreendermos a diferença entre dois gêneros de emoção: a *representativa* e a *criadora*.

A sensação (ou afecção) envolve uma excitação física: dor, calor, frio... Sem dúvida, ela atende à necessidade de conservação da existência. Mas os dois gêneros de emoção, representativa e criadora, são distintos da sensação: a sensação surge de uma excitação física, e a emoção “é um

¹⁴³ EC, p. 227.

¹⁴⁴ MR, p. 33.

estremecimento afetivo da alma”¹⁴⁵. Leio um livro banal e as idéias ou imagens que se atualizam em mim geram uma emoção, mobilizando a minha sensibilidade. Nesse caso, “a emoção é consecutiva a uma idéia ou imagem representada; o estado sensível resulta precisamente de um estado intelectual que nada lhe deve, que se basta a si mesmo e que, se lhe sofrer o efeito por ressonância, perde dele mais do que recebe. É a agitação da sensibilidade pela representação que nele desemboca”¹⁴⁶. Uma obra que é apenas um novo arranjo de elementos já conhecidos, de palavras que representam idéias do senso comum, não tem o potencial de gerar em nós a emoção criadora – ela gera apenas a emoção de primeiro gênero, que é representativa e banal: “O drama teatral que não passa de peça literária poderá abalar nossos nervos e suscitar uma emoção do primeiro gênero, intensa, sem dúvida, mas banal, colhida entre as que sentimos comumente na vida”¹⁴⁷.

Já o segundo gênero de emoção, a criadora, não deriva das idéias e imagens, porque ela é *anterior* à representação. *As idéias e imagens é que são geradas por ela*. Esta emoção, diz Bergson, “seria causa e não mais efeito, em relação aos estados intelectuais que sobrevenham; ela é grávida de representações [...] trata-se, isto sim, de certa anterioridade no tempo, e da relação daquilo que engendra com o que é engendrado. De

¹⁴⁵ MR, p. 36

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ MR, p. 39.

fato, só a emoção do segundo gênero pode se tornar geradora de idéias”¹⁴⁸.

A obra de arte é potencialmente produtora, em nós, da emoção criadora. Mas é somente por meio da linguagem que podemos atribuir a uma obra de arte musical, por exemplo, uma forma de reproduzir sentimentos que envolvem objetos que nos relacionamos no cotidiano. Desse modo, dizemos que determinada canção nos torna alegres ou tristes – mas isso ocorre, segundo Bergson, por excesso de intelectualismo, por ilusões da consciência reflexa, pois “tristeza, alegria, piedade e solidariedade são palavras que exprimem generalidades as quais é preciso se referir para traduzir o que a música faz sentir, mas que a cada música nova aderem sentimentos novos. [...] nós é que, para os traduzir em palavras, somos obrigados a aproximar o sentimento criado pelo artista daquilo a que ele mais se assemelha na vida”¹⁴⁹. Portanto, a obra de arte exprime uma exigência de criação (que é o impulso vital) através de uma emoção que foi experimentada pelo autor, levando-o à realização da obra. Ao contrário da emoção representativa que é provocada em nós por uma obra banal, “a emoção provocada em nós por uma grande obra dramática é de natureza inteiramente diferente: única em seu gênero, ela saiu da alma do poeta, e apenas lá, antes de estremecer a nossa; dela é que saiu a obra, porque a ela é que o autor se referia durante a composição da obra. Era apenas uma exigência de criação, mas exigência determinada, que foi

¹⁴⁸ MR, p. 36.

¹⁴⁹ MR, p. 34.

satisfeita pela obra logo que realizada”¹⁵⁰. Esta é a força que nos inclina à obra de arte, que continua a afetar a humanidade, geração após geração: “se a atmosfera da emoção estiver presente, se eu a tiver respirado, se a emoção me penetrar, agirei de acordo com ela, sacudido por ela. Não coagido ou obrigado, mas em virtude de uma inclinação a qual não quereria resistir”¹⁵¹.

O ESFORÇO DE INVENÇÃO

Quando eu experimento a emoção criadora, idéias ou imagens são geradas por ela, o que me leva a ter a intuição do prolongamento do passado no presente, da atualização do virtual, isto é, o conhecimento da duração pura me permite ter a consciência do impulso vital como exigência de criação, de levar adiante o que foi apreendido pela intuição. Essas idéias ou imagens serão conduzidas pela inteligência, com esforço, sem dúvida, pois somente assim serão materializadas, permitindo o nascimento de uma obra que irá acrescentar algo à humanidade.

Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson introduz um conceito decisivo para compreendermos o que nos faz ir além da contemplação intuitiva, como condição para a gênese de uma intuição que está a serviço da *ação transformadora*: este conceito é a emoção criadora. Sobre este

¹⁵⁰ MR, p. 39.

¹⁵¹ MR, p. 40.

ponto, diz Deleuze: “A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência. Portanto, se o homem acede à totalidade criadora aberta, é por agir, é por criar, mais do que por contemplar”¹⁵². A materialização do que foi apreendido pela intuição torna-se possível por meio daquilo que Bergson denomina *esforço de invenção*¹⁵³, que é característica da inteligência que inventa ou cria, não apenas na filosofia e na arte, mas também na ciência: “Não se trata apenas de literatura e da arte. Sabe-se o que uma descoberta científica implica de concentração e de esforço. O gênio foi definido como prolongada paciência”¹⁵⁴.

É através da emoção criadora (que é uma emoção ontológica) que o verdadeiro problema é gerado. Ora, vimos que, ao contrário da emoção representativa, a emoção criadora gera idéias ou imagens, isto é, representações. Todo problema é uma representação, portanto, a emoção criadora gera... problemas. A partir daí, sentimos um esforço crescente para resolver o problema. Mas um problema apenas é resolvido quando... criamos. Portanto, *a criação é a solução*

¹⁵² *Bergsonismo* (Editora 34), p. 91.

¹⁵³ Na obra *A energia espiritual*, Bergson também faz a distinção entre o esforço de *rememoração* e o de *intelecção*. Ambos implicam uma suspensão do hábito sensorio-motor que constitui o reconhecimento habitual. A memória passa a cobrir o fluxo material bruto que é percebido por nós através de um circuito, permitindo, por exemplo, a compreensão de uma frase que ouvimos ou de um texto que lemos, nos casos onde é exigido de nós uma maior concentração e esforço. Esses dois tipos de esforços são acompanhados de imagens-lembranças que nos revelam detalhes do objeto percebido, mas também nos revelam outros detalhes que não têm, necessariamente, relação direta com ele.

¹⁵⁴ MR, p. 37.

de um problema que foi gerado em nós através da emoção criadora. Aqui não há escolha, porque teremos que criar para resolver o problema que foi intuído por nós: “Criação significa, antes de tudo, emoção. [...] Digamos que o problema que gerou interesse é uma representação revestida de certa emoção, sendo ao mesmo tempo, curiosidade, desejo e gozo antecipado de resolver um problema determinado, é peculiar com a representação”¹⁵⁵. Mas um problema é resolvido somente por meio da inteligência (quando os obstáculos materiais são superados), ou seja, quando a obra, finalmente, é criada, aparece no mundo, atinge a humanidade: “Ela [a emoção criadora] é que impele a inteligência para a frente, apesar dos obstáculos. Ela sobretudo é que vivifica, ou antes, que vitaliza, os elementos intelectuais com os quais fará corpo; junta a todo momento o que se poderá organizar com eles, e obtém finalmente do enunciado do problema que ele desabroche em solução. Que não seria isso na literatura e na arte! A obra de gênio no mais das vezes origina-se de uma emoção única em seu gênero, que se acreditaria inexprimível, e que quis exprimir-se. Mas não acontece assim com toda obra, por mais imperfeita que seja, em que entre uma parte de criação?”¹⁵⁶.

Ocorre algo muito diferente quando a obra não nasce de uma emoção criadora. Quando a inteligência compõe signos que exprimem idéias sem a emoção criadora, é apenas um novo arranjo de elementos existentes. Desse modo, um filósofo, por exemplo, quando escreve, “é comum que fique na região dos conceitos e das palavras. A sociedade lhe

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ MR, p. 38.

oferece, elaboradas por seus predecessores e armazenadas na linguagem, idéias que ele combina de maneira nova após as haver por sua vez remodelado até certo ponto para as introduzir na combinação. Esse método dará um resultado mais ou menos satisfatório, mas chegará sempre a um resultado, e num tempo restrito. A obra produzida poderá aliás ser original e forte; não raro o pensamento humano se verá enriquecido com ela. Mas não passará de um aumento da renda anual; a inteligência social continuará a viver com os mesmos capitais, com os mesmos valores”¹⁵⁷. Mas quando a inteligência é conduzida pela intuição (sendo que esta foi intensificada pela emoção criadora), há seguidas tentativas para exprimir o inexprimível: “Quem se empenhe na composição literária terá verificado a diferença entre a inteligência entregue a si mesma e aquela que consome com o seu fogo a emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e seu assunto, isto é, de uma intuição”¹⁵⁸.

A partir do problema que foi gerado através de uma emoção criadora, o criador busca, com esforço de invenção, solucioná-lo. De certo modo, o problema já está resolvido na sua imaginação, porém, ele somente poderá materializá-lo quando se servir dos meios que a sociedade dispõe para auxiliá-lo nessa tarefa árdua: ele vai tentar compor palavras, sons, imagens visuais, para materializar a solução do problema que ele, por sua vez, já “solucionou” em imaginação: “Como observou Ribot, criar imaginativamente é resolver um problema. Ora, como resolver um problema a não ser

¹⁵⁷ MR, p. 209.

¹⁵⁸ MR, p. 38.

primeiro supondo-o resolvido? A pessoa representa um ideal, diz Ribot, ou seja um certo efeito obtido, e então busca a composição de elementos pela qual esse efeito será obtido”¹⁵⁹. O criador já tem, no espírito, um esquema que irá orientá-lo no processo de criação da obra. Bergson denomina de *esquema dinâmico* a representação esquemática do conjunto final da obra, o todo sem as partes justapostas – é, num certo sentido, uma solução ideal a ser obtida, mas que não se confunde, de modo algum, com um modelo fixo e imutável a ser alcançado.

Para criar efetivamente a obra, é necessário que ocorra a conversão do esquema em imagens justapostas, o que caracteriza o sentimento de esforço inventivo por parte do criador: “Portanto, somos forçados a admitir que o todo se apresenta como um esquema e que a invenção consiste precisamente em converter o esquema em imagem”¹⁶⁰. O esquema dinâmico (que também está presente no esforço de rememoração e de intelecção) orienta esse processo de atualização em imagens. A obra é concluída, materializada, quando, finalmente, “a representação esquemática tornou-se uma representação imagética”¹⁶¹. Isso significa que o criador tem algo simples e abstrato no espírito, mas que será exteriorizado à medida que avança no processo de materialização da obra: “O escritor que faz um romance, o autor dramático que cria personagens e situações, o músico que compõe uma sinfonia e o poeta que compõe uma ode,

¹⁵⁹ EE, p. 174.

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ Idem.

todos têm primeiro no espírito algo simples e abstrato, ou seja, incorpóreo. [...] Trabalham sobre um esquema do todo, e o resultado é obtido quando chegam a uma imagem distinta dos elementos. Paulhan demonstrou com exemplos muito interessantes como a invenção literária e poética vai assim ‘do abstrato para o concreto’, ou seja, em suma, do todo para as partes e do esquema para a imagem”¹⁶².

Mas o esquema não é rígido, imóvel, como um ideal que seria perfeitamente obtido a partir dos meios que servem para torná-lo concreto. Pelo contrário, ele é dinâmico porque atrai as imagens e, durante esse processo de atualização em imagens, geralmente ele mesmo, o esquema, sofre a influência das próprias imagens que servem para torná-lo concreto, a tal ponto que, em muitos casos, na obra definitivamente criada “não resta mais nada do esquema primitivo”¹⁶³, pois o próprio esquema se modificou durante o processo de atualização. O escritor, no seu trabalho de compor as palavras para melhor exprimir o esquema abstrato que tem no espírito, desiste de certas composições, experimenta outras, inventa e desfaz personagens. No esforço de invenção existe um vaivém entre o esquema e as imagens (de modo mais explícito do que no esforço de rememoração e de intelecção), onde elas, as imagens, concorrem entre si para a melhor adaptação entre o esquema abstrato e a obra concreta. “Quanto mais idas e vindas, oscilações, lutas e negociações essa aproximação exigir”, afirma Bergson, “mais se acentua o sentimento de esforço. Em parte alguma esse jogo é tão visível quanto no

¹⁶² Idem.

¹⁶³ EE, p. 175.

esforço de invenção”¹⁶⁴; “O esforço agora é doloroso, e o resultado aleatório. Mas é então somente que o espírito se sente ou se crê criador. Ele já não parte da multiplicidade de elementos existentes para culminar numa unidade compósita em que haja novo arranjo do antigo. Ele foi arrebatado de repente a algo que parece ao mesmo tempo único e peculiar, que procurará em seguida exibir-se bem ou mal em conceitos múltiplos e vulgares, dados de antemão em palavras”¹⁶⁵. Nesse vaivém entre o esquema e as imagens, nem sempre as imagens que se juntam ao esquema são aquelas que servem melhor para compor aquilo que o espírito criador quer expressar. Um escritor terá que “violentar as palavras”, arrancá-las do seu uso gregário, se servir de metáforas, para tentar expressar as oscilações do seu pensamento. “Contudo, o escritor tentará realizar o irrealizável. [...] Será preciso violentar as palavras. [...] Mas se ele chega ao fim, terá enriquecido a humanidade com um pensamento capaz de assumir aspecto novo para cada geração nova”¹⁶⁶. Portanto, o criador tem no espírito a solução do problema que foi gerado pela emoção criadora; porém, essa representação é virtual e somente será atualizada por justaposição de imagens que servem para solucionar, concretamente, o problema que foi intuído por ele. A representação esquemática é, sem dúvida, distinta da representação imagética, já que o esquema dinâmico “apresenta em termos de *devenir*, dinamicamente, o que as

¹⁶⁴ EE, p. 181.

¹⁶⁵ MR, p. 39.

¹⁶⁶ MR, p. 209.

imagens nos dão como *já pronto*, em estado estático”¹⁶⁷. Essa operação do esquema para as imagens, do virtual para o atual, do intensivo para o extensivo, nos indica, sobretudo, o sentido para uma evolução da vida como criação, isto é, como “materialização crescente do imaterial”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ EE, p. 187.

¹⁶⁸ EE, p. 189.

PARTE 5

AMOR E AÇÃO

A PRESSÃO SOCIAL

Para o esforço inventivo, que é condição para a materialização da obra, é necessário, como vimos, a representação de um problema, sendo que esta representação, por sua vez, foi gerada pela emoção criadora, que intensifica a intuição da duração. Porém, não há emoção criadora se não houver, antes, uma suspensão do reconhecimento habitual ou, para dizer de outro modo, se não soubermos valorizar o inútil. Porém, muitas dificuldades se apresentam para nos colocarmos nesse processo de criação, pois precisamos viver em sociedade e, em razão disso, possuímos hábitos de obedecer, o que nos leva a recalcar a duração. A vida social, desde os “primitivos”, é caracterizada por “um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que

correspondem às exigências da comunidade”¹⁶⁹. Cada um dos hábitos de obedecer exerce certa pressão sobre a vontade dos indivíduos. Desse modo, a sociedade consegue se conservar.

A obediência às regras (a *pressão social*) na sociedade dos primitivos é caracterizada por superstições, automatismos, vagas associações de idéias – regras que, embora sejam absurdas para a razão, garantem a coesão da sociedade primitiva. Segundo Bergson, a essência da obrigação é diferente de uma exigência da razão (no sentido kantiano), pois ela, a obrigação, está ligada a fenômenos mais gerais da vida. Mas em que sentido? Em *A evolução criadora*, vimos que nas extremidades de duas linhas da evolução da vida animal, encontramos a sociedade dos insetos e a sociedade dos homens. A sociedade dos insetos é organizada pelo domínio do instinto, pois “o vínculo que une as abelhas da colmeia entre si assemelha-se muito mais àquele que conserva juntas as células de um organismo”¹⁷⁰, não havendo nesta sociedade alguma margem para a escolha individual. Já a sociedade humana é organizada pelo domínio da inteligência, com margem para a escolha individual que tende a dissociar-se da sociedade. Porém, a inteligência no homem primitivo *imita* o instinto através do hábito de contrair hábitos: “Mas uma atividade que, a princípio inteligente, se encaminhe a uma imitação do instinto é precisamente aquilo que no homem se dá o nome de hábito”¹⁷¹. Na sociedade dos insetos, cada regra é imposta pela natureza; na dos homens, ao contrário, o que é

natural é a necessidade de uma regra (representação de um conjunto de normas e leis). A vida social é, portanto, imanente à sociedade dos insetos (em especial na colmeia e no formigueiro) e à sociedade humana. Há, no fundo da obrigação social, um instinto social, seja ele *exercido* na sociedade de insetos, seja ele *representado* na sociedade de humanos. Portanto, o instinto social, que é representado na sociedade humana primitiva (e que também continua a ser representado na sociedade civilizada), não visa à humanidade, mas sim à conservação da sociedade. O instinto social é a fonte da moral fechada.

A REAÇÃO DEFENSIVA DA NATUREZA

Segundo Bergson, a religião, primeiramente, sustenta e reforça as exigências sociais da moral fechada. Nunca existiu sociedade sem religião, logo, sem superstição. O homem é o único ser dotado de razão, mas também é o único ser que é supersticioso, o que é paradoxal. Mesmo com o domínio da inteligência, o homem, seja primitivo ou civilizado, se agarra a coisas que, para a razão, são absurdas. Então, como é possível superstições absurdas governarem um ser racional?

Como vimos, a coesão social dos insetos, em especial nas formigas e nas abelhas, é garantida pelo instinto social que, “tal como encontrado no inseto, é apenas o espírito de subordinação e de coordenação que anima as células, tecidos e

¹⁶⁹ MR, p. 8.

¹⁷⁰ MR, p. 22.

¹⁷¹ MR, p. 21.

órgãos de todos os corpos vivos”¹⁷². Mas nos homens existe apenas um lampejo de instinto em torno da inteligência. Na sociedade humana, o egoísmo inteligente inventivo ameaça a coesão social, embora a sociedade apenas continue a progredir se houver invenções: “Invenção significa iniciativa, e um apelo à iniciativa individual já ameaça prejudicar a disciplina social”¹⁷³. Como manter a coesão social dos humanos se a inteligência aconselha o indivíduo a pensar antes em si mesmo do que na comunidade?

O lampejo de instinto no homem suscita “percepções ilusórias” que serão decididas pela inteligência. “A pressão do instinto”, afirma Bergson, “fez surgir com efeito, no próprio seio da inteligência, essa forma de imaginação que é a função fabuladora”¹⁷⁴. A fabulação tem exatamente essa função: engendrar ilusões, ou seja, superstições que, para a razão, são absurdas, mas para uma inteligência que é movida por elas, serve para proteger a sociedade do egoísmo inteligente: “A verdade é que a inteligência aconselhará em primeiro lugar o egoísmo. [...] Mas a natureza vigia. Logo depois, diante do portal aberto, surgirá um guardião, que proibirá e entrada e expulsará o infrator. No caso, será um deus protetor da comunidade, que proibirá, ameaçará, reprimirá”¹⁷⁵. Nesse sentido, a função fabuladora da religião *estática* serve para impedir a dissolução da sociedade pela inteligência, impede que cada indivíduo se afaste dos costumes que conservam a

¹⁷² MR, p. 100.

¹⁷³ MR, p. 101.

¹⁷⁴ MR, p. 136.

¹⁷⁵ MR, p. 101.

sociedade: “A religião primitiva, vista pelo aspecto que encaramos primeiro, é uma precaução contra o perigo que se corre, desde que se pense, de se pensar apenas em si. É, pois, precisamente uma reação defensiva da natureza contra a inteligência”¹⁷⁶. Portanto, em sua *primeira função*, a religião estática *é uma garantia contra a desorganização social provocada pelo egoísmo inteligente*.

Ao contrário dos homens, os animais não sabem que devem morrer, pois eles não formam a idéia geral da morte. Para formar uma idéia geral, é necessário a reflexão, a observação sem utilidade imediata, a indução e a generalização – e isso tudo ocorre apenas com o homem: “Ao verificar que tudo o que vive em torno de si acaba por morrer, ele se convence de que também morrerá”¹⁷⁷. Esse pensamento da morte retarda o movimento da vida, que é ir adiante. É uma idéia depressiva, contrária ao impulso vital. Mas a natureza, no homem, lança na inteligência (pela função fabuladora) a imagem de uma continuação da vida após a morte. A religião estática *é uma garantia contra a depressão que surge da idéia da morte*. Na sua *segunda função*, “a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte”¹⁷⁸. Isso permite que a idéia da morte não contrarie o impulso da vida, o que garante a conservação da sociedade e do indivíduo: “Tanto a sociedade quanto o indivíduo ganham com essa reação. [...] Importa, pois, que os mortos continuem

¹⁷⁶ MR, p. 103.

¹⁷⁷ MR, p. 108.

¹⁷⁸ MR, p. 109.

presentes. Mais tarde virá o culto dos antepassados. Os mortos serão então assemelhados aos deuses”¹⁷⁹.

Há uma *terceira função* da religião estática: a *garantia contra o acaso*. O resultado que o selvagem pretende obter durante a caça é, muitas vezes, incerto. Então ele recorre a forças amigas, que explicam o seu sucesso, ou então, a forças inimigas, que explicam o seu fracasso. É a superstição da vontade de ter êxito que o leva a crer na proteção dos deuses: “O selvagem apela a uma potência desse gênero para que sua flecha atinja o alvo. Percorrei as fases de uma longa evolução: tereis os deuses protetores da comunidade, que devem assegurar a vitória aos combatentes”¹⁸⁰.

Resumindo o que dissemos: espíritos e deuses são fabricados pela função fabuladora. É graças a ela que a ordem social é restabelecida – ordem que é perturbada pela inteligência, pois o homem é o único animal que sabe que deve morrer e, além disso, o seu egoísmo individual pode levar à ruptura social. Portanto, a religião estática, definida agora em termos mais precisos, é “*uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência*”¹⁸¹. Esta reação defensiva da natureza é a fonte da religião estática. Portanto, as inúmeras superstições são defesas contra a resistência do indivíduo em obedecer a moral da sua comunidade. O costume é, na sua origem, sempre uma moral, e a religião, através da função fabuladora, proíbe os indivíduos

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ MR, p. 117.

¹⁸¹ MR, p. 169.

de se afastarem dos costumes, garantindo, desse modo, a coesão social.

O IMPULSO DE AMOR

Se a moral fechada é caracterizada por obrigações impessoais que visam a conservação da sociedade, a outra moral, que é *aberta e completa*, se encarna em uma personalidade excepcional que se torna um exemplo a ser imitado por multidões: “Eles não precisam fazer exortações; basta que existam, sua existência é um chamado. Pois esse é justamente o caráter dessa outra moral. Ao passo que a obrigação natural é pressão ou empurrão, na moral completa e perfeita há um chamado”¹⁸². A inclinação de multidões, geração após geração, de querer imitar essa personalidade excepcional, ocorre porque sua existência e sua obra transmitem, de algum modo, a emoção criadora que foi experimentada por esse espírito criador. Ora, a emoção criadora está na origem “das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral”¹⁸³, por meio dela a inteligência é incitada a criar – ela, a emoção criadora, exerce uma propulsão no querer, uma irresistível vontade de ação transformadora, revolucionária, que não se dirige à sociedade, mas sim à humanidade. O amor à família e à pátria ainda pertence à moral fechada, mas o amor à humanidade pertence àqueles que foram impulsionados a agir por uma emoção

¹⁸² MR, p. 29.

¹⁸³ MR, p. 36.

criadora. É um impulso de amor... A emoção criadora é a fonte da moral aberta e completa.

As duas morais, uma caracterizada pela *pressão social*, e a outra, caracterizada pelo *impulso de amor*, são manifestações complementares da vida. Elas encontram-se misturadas, não se apresentam nunca em estado puro. Uma *conserva*, a outra *cria*; uma é constituída por um conjunto de *ordens*, a outra é constituída por um conjunto de *chamados* (realizados por pessoas excepcionais) para que os homens marchem para a frente e não abandonem a direção fundamental da vida. A primeira, a moral fechada, conserva a forma social que é característica da sociedade humana desde a origem, mas que é excepcionalmente transfigurada pelos indivíduos que constituem a outra moral, a aberta, impelindo a sociedade fechada a ir mais além. “A emoção de que falávamos é o entusiasmo da marcha para a frente”, diz Bergson, “entusiasmo pelo qual essa moral [a aberta] se fez aceitar por alguns e que em seguida se propagou através deles pelo mundo”¹⁸⁴. A alegria desse entusiasmo não se confunde com o prazer que deriva do sentimento de cumprir as obrigações sociais, semelhante ao bem-estar que é comum ao indivíduo e à sociedade. Ora, é justamente o bem-estar que não encontramos nos discursos daqueles que foram tomados pela emoção criadora, como, por exemplo, os místicos e os santos: “Ouçamos sua fala; ela apenas traduz em representações a emoção particular de uma alma que se abre. [...] Bem-estar, prazeres, riquezas, tudo o que motiva o comum dos homens os deixa indiferentes. Ao desembaraçar-se

¹⁸⁴ MR, p. 43.

dessas coisas eles sentem um alívio, depois um contentamento”¹⁸⁵.

Que não estranhemos o fato de Bergson servir-se dos discursos realizados por certos fundadores de religião, místicos e santos. O que ele deseja é confirmar, através dos meios que tem à disposição, isto é, por meio de algumas das grandes obras do espírito humano que foram preservadas pela sociedade, que o amor que esses homens falaram coincide com a doutrina de que o impulso vital torna-se consciente no homem, sendo que esta consciência não deixa de ser acompanhada por um amor de origem ontológica, como essência da energia criadora. No entanto, é impossível ensinar esse amor, embora os criadores, sejam eles artistas, santos ou grandes místicos, falem sobre ele com mais ou menos frequência. “É sempre um contato com o princípio gerador da espécie humana que se sente nutrir-se da força de amar a humanidade. [...] Falo, evidentemente de um amor que absorve e aquece a alma inteira”¹⁸⁶. Mas esse amor, comunicado por meio da linguagem, só pode ser pálido e frio comparado com o que foi experimentado no espírito do criador, embora a tentativa de comunicá-lo seja o suficiente para mobilizar, de algum modo, os outros indivíduos, já que a simples existência desses grandes homens não deixa de ser um chamado irresistível: “O sentimento criador que agitava essas almas privilegiadas, e que era um transbordamento de vitalidade, irradiou-se em volta delas: entusiastas, elas

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ MR, p. 45.

irradiavam um entusiasmo que jamais se extinguiu completamente e que pode sempre reacender-se”¹⁸⁷.

O PROLONGAMENTO DA AÇÃO CRIADORA

Vimos que a religião estática liga o indivíduo à sociedade através da função fabuladora, o que corresponde ao instinto social nos insetos. Conserva o indivíduo e a sociedade, faz o homem se ligar à vida, mas não em direção à vida em geral, mas a da sua sociedade. O retorno na direção do impulso vital pela intensificação da intuição, sobretudo prolongada pela ação do indivíduo sobre o mundo, *não* é característica da religião estática. O apego à vida em geral decorre da inseparabilidade do princípio criador através de uma experiência em que a alma se deixa penetrar por um ser imensamente maior do que ela. Nessa alma, “a confiança que a religião estática trouxe ao homem nela se acharia transfigurada: não mais preocupação quanto ao futuro. [...] É agora de um desprendimento de cada coisa em particular que seria constituído o apego à vida em geral”¹⁸⁸. Quando um homem assim fala, faz eco no fundo de muitos outros. Seu encanto faz os outros sentirem a vulgaridade de suas admirações precedentes. Por isso a religião estática não deixa de ser influenciada (sofrendo uma reforma) pela religião *dinâmica*, que é a dos místicos. Então, o que existe, de fato, é

¹⁸⁷ MR, p. 78.

¹⁸⁸ MR, p. 176.

uma religião mista “que implicará uma orientação nova da antiga”¹⁸⁹.

Que também não estranhemos o uso da expressão “grande místico” por parte de Bergson, pois o que importa é que a definição que ele dá a esta palavra coincide inteiramente com a doutrina do impulso vital. A definição da verdadeira experiência mística é a de “uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina. Essa é a nossa definição”¹⁹⁰. Ora, a fonte que Bergson se serve, como já dissemos, são os discursos dos que afirmaram experimentar uma “união com Deus”, que “Deus agia através deles”. A palavra “Deus” também não é problema, desde que saibamos do que se trata. Trata-se de “Deus” como esforço criador, como força imanente que é comum a todos os seres vivos: “Deus, assim definido, nada tem de já pronto; é vida incessante, ação, liberdade. A criação, assim concebida, não é um mistério, experimentamo-la em nós mesmos assim que agimos livremente”¹⁹¹. E onde Bergson encontra esse misticismo completo, que prolonga em ação criadora a experiência da coincidência com o impulso vital, já que esta coincidência é a fonte da religião dinâmica? Bergson o encontra nos místicos cristãos, e não nos gregos e

¹⁸⁹ MR, p. 177.

¹⁹⁰ MR, p. 182

¹⁹¹ EC, p. 270.

orientais – estes últimos se detêm na contemplação, desprezando a ação. Entre os gregos, Plotino, por exemplo, é um místico incompleto, porque “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”¹⁹². Já os hindus e iranianos se serviram de dois métodos diferentes para obter a experiência mística: recorreram a uma bebida embriagante que chamaram de “soma”, cujo efeito é comparável ao que os seguidores de Dioniso buscavam no vinho; eles recorreram também ao “ioga”, que é “um conjunto de exercícios destinados a suspender a sensação, a retardar a atividade mental, enfim, a induzir a estados comparáveis ao da hipnose”¹⁹³. Porém, a contemplação alcançada por esses dois métodos servia, sobretudo, para fugir da vida, do sofrimento da existência. O Budismo, porém, foi mais além: o que causa sofrimento é o desejo. “Buda recuou até a causa do sofrimento”, diz Bergson; “ele a descobriu no desejo em geral, na sede de viver. Assim pôde ser traçado com maior rigor o caminho da libertação. Bramanismo, Budismo e mesmo Jainismo pregaram, pois, com uma força crescente a extinção do querer viver”¹⁹⁴. Segundo Bergson, o misticismo completo jamais seria produzido nessas condições, ou seja, em

¹⁹² MR, p. 182.

¹⁹³ MR, p. 184.

¹⁹⁴ MR, p. 185.

um “tempo em que o hindu se sentia esmagado pela natureza e em que qualquer intervenção humana seria inútil. Que dizer, quando a fome crônica inevitável condena milhões de infelizes a morrer de inanição? O pessimismo hindu tinha por principal origem essa impotência. E o pessimismo é que impediu a Índia de ir até o extremo de seu misticismo, dado que o misticismo completo é ação”¹⁹⁵.

Diferentemente do grego e do oriental, o misticismo cristão é completo porque vai além da contemplação ao prolongar a ação divina. Mas uma coisa é o místico cristão (religião dinâmica), outra é o cristianismo (religião estática): “O misticismo completo é, com efeito, o dos grandes místicos cristãos. Deixemos de lado, por ora, o seu cristianismo, e consideremos neles a forma sem matéria”¹⁹⁶. O cristianismo, por ser religião estática, é banhado e propagado pelos místicos cristãos. Misticismo e cristianismo, portanto, condicionam-se mutuamente.

O VALOR FILOSÓFICO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Chegamos em um momento importante deste estudo, que concerne ao valor filosófico da experiência mística e sua relação com a doutrina do impulso vital¹⁹⁷. Ora, o grande

¹⁹⁵ MR, p. 187.

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ MR, p. 207: “Devemos então examinar em que medida a experiência mística estende aquela que nos conduz à doutrina do impulso vital. Tudo o que ela oferecesse de informação à filosofia lhe seria devolvido por esta

místico é aquele que escapa temporariamente aos hábitos de obedecer da moral fechada, que servem para conservar a sua existência e a da sociedade. A alma do grande místico “se detém, como se ouvisse uma voz que a chama. Depois ela se deixa levar, diretamente em frente”¹⁹⁸. Na alma do grande místico não há “mais separação radical entre o que ama e o que é amado: Deus está presente e o gozo é sem limites”¹⁹⁹, e ela apenas sabe que é divina, isto é, se crê criadora, quando age. Vimos que o sentimento de esforço de invenção surge do processo de atualização do esquema dinâmico em imagens, de solucionar um problema que foi apreendido pela intuição. É durante esse processo que a alma do grande místico sente e sabe que é eterna, já que o seu querer prolonga o querer divino: “Que o êxtase interessa bem a faculdade de ver e de se emocionar, mas que há também o querer, e que seria preciso situá-lo a si mesmo em Deus. [...] Agora é Deus que age por ela, e nela: a união é total, e por conseguinte, definitiva”²⁰⁰. Este querer que prolonga o querer divino é necessariamente acompanhado por um amor, que é o próprio Deus, ou seja, o próprio impulso vital é amor: “O que eles [os grandes místicos] deixaram escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam eles sentem como um ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade. sob forma de confirmação”.

¹⁹⁸ MR, p. 190.

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ Idem.

Amor que é então em cada um deles um sentimento inteiramente novo, capaz de transpor a vida humana para outra tonalidade. Amor que faz com que cada um deles seja amado assim por si mesmo, e que por ele, para ele, outros homens deixarão sua alma se abrir ao amor da humanidade. Amor que poderá também transmitir-se por intermédio de uma pessoa que esteja ligada a eles ou à lembrança que esteja viva deles, e que tenha moldado sua vida nesse modelo”²⁰¹.

Como dissemos, a intuição da duração nos faz apreender a continuidade da nossa vida interior, nos faz ter o conhecimento de que mudamos sem cessar, ou melhor, *que o universo todo é mudança*. Mas, através de uma intensificação superior da intuição, *nos colocamos no princípio da vida em geral que é a ação criadora*²⁰². Eis, então, o que o grande místico tem a ensinar ao filósofo: que ele, o filósofo, tem que seguir esse movimento próprio da vida para colocar *verdadeiros* problemas. São problemas que surgem quando o filósofo, através da intuição da duração e pelo *prolongamento da ação criadora*, supera a condição humana, pois a história da filosofia errou durante muito tempo em se deter nos “falsos problemas” que são carregados de ilusões inerentes à inteligência: “por que a matéria, por que espíritos, por que Deus, em vez de nada? [...] Um místico achará que essas questões nem mesmo têm razão de ser: ilusões de óptica interna devidas à estrutura da inteligência humana, elas se

²⁰¹ MR, p. 81.

²⁰² MR, p. 206: “...e se, por uma primeira intensificação [da intuição] nos fazia apreender a continuidade da nossa vida interior, se a maior parte de nós não fosse mais longe, uma intensificação superior a levaria talvez até à raízes de nosso ser e, com isso, até ao próprio princípio da vida em geral. Acaso a alma mística não tinha precisamente esse privilégio?”.

desfazem e desaparecem à medida que nos elevamos acima do ponto de vista humano”²⁰³. Portanto, o filósofo deve perceber que a filosofia *não deve estar separada da vida*. Isto significa que a atividade filosófica é *essencialmente criadora*, pois somente assim o filósofo pode “perceber como energia criadora o amor em que o místico enxerga a própria essência de Deus”²⁰⁴.

Se a filosofia é percebida como uma atividade criadora, é evidente que não apenas ela e a arte são criadoras, mas também a ciência, embora um problema que concerne a esta seja fundamental: o uso dominante das descobertas científicas a serviço de invenções que pretendem satisfazer necessidades artificiais. A invenção mecânica é um dom natural, a sua essência mesma é permitir, através do domínio da matéria bruta, que o impulso vital continue a se expandir. Porém, seu mau uso se encontra na tentativa de satisfazer as necessidades de prazer, luxo e riqueza – necessidades que todo aquele que vive de modo criador já se libertou. Se “a mística chama a mecânica”, é porque um outro uso da mecânica resulta em um favorecimento cada vez maior da intuição. As invenções mecânicas podem, então, libertar os homens das necessidades superficiais, permitindo, de modo crescente, que eles despertem virtualidades de intuição e, além disso, coincidam com o impulso vital ao criarem obras *amorosamente* – obras que não podemos sequer imaginá-las. Somente assim a humanidade poderá ir além de si mesma, realizando, como diz Bergson, a função essencial do universo, que “é uma máquina de fazer deuses”, isto é, *uma máquina de criar criadores*, de

²⁰³ MR, p. 207.

²⁰⁴ MR, p. 210.

seres que, ao prolongarem a ação criadora, superam o medo da morte e experimentam que são eternos. É por isso que atualmente existem, em razão do altíssimo grau de industrialismo e mecanização que a humanidade chegou, *todas as condições para realizarmos essa função essencial*. Porém, a humanidade “não sabe o suficiente que seu futuro depende dela. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”²⁰⁵.

²⁰⁵ MR, p. 262

NOTAS

Capa:

Amauri Ferreira

Abreviaturas das obras de Bergson citadas no livro:

Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência (DI)

Matéria e Memória (MM)

A Evolução Criadora (EC)

As Duas Fontes da Moral e da Religião (MR)

O Pensamento e o Movente (PM)

A Energia Espiritual (EE)

Dos livros citados acima, MM, EC, EE e PM foram publicados pela Martins Fontes Editora; DI, pela Edições 70 e MR, pela Zahar Editores.

Assim como fizemos com os nossos livros e artigos anteriores, optamos por continuar a não seguir, na produção deste livro, o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que está em vigor no Brasil desde Janeiro de 2009.