

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

SINOMAR FERREIRA DO RIO

VIDA E EVOLUÇÃO NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON

**GUARULHOS
2019**

SINOMAR FERREIRA DO RIO

VIDA E EVOLUÇÃO NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON

Tese de Doutorado apresentada à
Universidade Federal de São Paulo
como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em Filosofia. Área de
concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Subjetividade, Arte e
Cultura
Orientação: Prof^a. Dr^a. Rita de Cássia
Souza Paiva

**GUARULHOS
2019**

RIO, Sinomar Ferreira do.

Vida e Evolução no Pensamento de Henri Bergson / Sinomar
Ferreira do Rio. – 2019.
389f.

Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia) – Universidade
Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas, Guarulhos, 2019.

Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Rita de Cássia Souza Paiva.

1. Duração. 2. Intuição. 3. Inteligência. 4. Filosofia
Bergsoniana. I. Prof^ª. Dr^ª. Rita de Cássia Souza Paiva. II. Título.

SINOMAR FERREIRA DO RIO

VIDA E EVOLUÇÃO NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON

Tese de Doutorado apresentada à
Universidade Federal de São Paulo
como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Subjetividade, Arte
e Cultura.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Rita de Cássia
de Souza Paiva

Aprovação: 25/02/2019

Prof^a. Dr^a. Rita de Cássia Souza Paiva - Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva -Depto Filosofia – Universidade de São Paulo

Prof^a. Dr^a. Maria Adriana Cappello Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass - Depto de Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Tomás Prado - Depto de Filosofia – Universidade Federal de São Paulo

DEDICATÓRIA

*Às mulheres da minha vida: Gisele Aparecida
Ribeiro Sanches, Sofia Sanches Ferreira do Rio e Helena
Sanches Ferreira do Rio, por serem minhas âncoras na
existência!*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora Dr^a. Rita Paiva, pela dedicação, pela paciência, pelo respeito e, não menos importante, pelo incentivo a pensar com liberdade e coerência, que marcaram todo o processo de orientação deste trabalho.

À Unifesp, por ser uma instituição promotora do pensamento filosófico, materializado na oferta e administração eficiente do programa de Pós-Graduação em Filosofia em que se concretiza este trabalho de Doutorado.

À professora Dr^a. Débora Cristina Morato Pinto e à professora Dr^a. Maria Adriana Camargo Cappello, pelas valiosas considerações apresentadas sobre meu trabalho na ocasião da qualificação. Agradecimentos que se estendem ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, ao Prof. Dr. Simeão Sass, ao Prof. Dr. Tomás Prado que, juntos com a Prof^a. Dr^a. Maria Adriana Cappello, oportunizaram-me uma vivência singular de conclusão do doutoramento.

À Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, por propiciar-me o afastamento integral das funções docentes, que me permitiu dedicação exclusiva à realização deste trabalho.

À CAPES, pela bolsa de estudo concedida de junho de 2016 a fevereiro de 2019.

À UNESP de Marília/SP, que me oportunizou uma formação filosófica sólida na graduação e no mestrado, com menção à professora Dr^a. Maria Eunice Quilici Gonzalez, pela orientação e incentivo em meus anos de graduação, e ao professor Dr. Jonas Gonçalves Coelho, pela apresentação da filosofia de Bergson e pela orientação no mestrado.

Ao Senhor Yamasaki Xisto Yoichi, pelo incentivo à persistência nos estudos quando eu ainda em curso de ensino médio.

À minha companheira, Gisele Aparecida Ribeiro Sanches, pelo apoio contínuo para que este trabalho encontrasse bom termo!

À minha filha Sofia Sanches Ferreira do Rio, por sua existência ser uma luz a clarear esta travessia. À minha filha Helena Sanches Ferreira do Rio, ainda por nascer, mas já pulsando vida nesta existência.

CARTA DA TERRA

Preâmbulo

Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro enfrenta, ao mesmo tempo, grandes perigos e grandes promessas. Para seguir adiante, devemos reconhecer que no meio de uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Devemos somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que, nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações.

Ministério do Meio Ambiente

RESUMO

A evolução da vida, segundo a perspectiva filosófica de Henri Bergson, desenvolve-se como processo criador de si e de suas condições de sobrevivência. Nessa leitura, a evolução mostra-se como um *élan vital* advindo da tensão que as tendências em vivência no interior da realidade implicam, por serem elas tendência à atualização. Essa atividade vital, tensionada consigo mesma, conduz à formação de seres específicos e gera, nessa totalidade, modos próprios de existir que se definem como interesses próprios, refletindo uma tendência à libertação das determinações naturais de uma realidade resolvida em si. Desse movimento evolutivo, vemos, por meio dessa filosofia, que apenas na espécie humana essa individualização e esses interesses realmente se constituem como singularidades específicas dentro das determinações de espécie e, também na espécie humana, a vida parece realizar-se em maior grau de liberdade. O trabalho se desenvolve como uma busca de compreensão desse movimento de liberdade que a vida tende a efetivar como sua vontade, pondo em discussão o grau de conquista de liberdade que a vida atingiu com essa espécie. A discussão dessa questão fundamental de nosso trabalho se dá mediante a apreciação dos impasses que a vida encontra em seu processo evolutivo quando se envolve com a materialidade em seu processo de organização. Buscamos verificar se a vida, mesmo na espécie humana, foi detida pela tendência material, restringindo-se a movimentos de conservação e, portanto, de repetição de si. Essa busca situa-nos diante da tese de que a vida se dá como tendência a sempre avançar sobre as determinações que a envolvem em sua trajetória evolutiva, o que nos enseja a pensar a espécie humana como um movimento de liberdade ainda por efetivar-se em seu sentido próprio, ou seja: como movimento predominantemente interior de vida em criação.

Palavras-chave: Duração. Intuição. Inteligência. Consciência. Liberdade.

ABSTRACT

The evolution of life, according to the philosophical perspective of Henri Bergson, develops as a process of creating itself and its conditions of survival. In this reading, evolution shows itself as a *élan vital* coming from the tension that the tendencies of living in the interior of reality imply, because they tend to update. This vital activity, tensioned with itself, leads to the formation of specific beings and generates, in this totality, own modes of existence that define themselves as self-interests, reflecting a tendency to liberate the natural determinations of a reality solved in itself. From this evolutionary movement, we see, through this philosophy, that only in the human species this individualization and these interests really constitute as specific singularities within the determinations of species and, also in the human species, life seems to take place in a greater degree of freedom. The work develops as a search for understanding of this movement of freedom that life tends to put into effect as its will, putting in discussion the degree of achievement of freedom that life has reached with this species. The discussion of this fundamental question of our work occurs through the appreciation of the impasses that life finds in its evolutionary process when it is involved with materiality in its process of organization. We sought to verify whether life, even in the human species, was detained by the material tendency, restricting itself to conservation movements and, therefore, to self-repetition. This search places us before the thesis that life occurs as a tendency to always advance on the determinations that involve it in its evolutionary trajectory, which leads us to think of the human species as a movement of freedom still to be effective in its own meaning, that is: as the predominantly interior movement of life in creation.

Keywords: Duration. Intuition. Intelligence. Conscience. Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 DURAÇÃO COMO CRIAÇÃO DE VIDA E MATÉRIA	18
1.1 O eu como ponto de partida para a compreensão da duração	18
1.2 A objetividade da matéria como expressão da realidade do espaço	35
1.3 Inteligência e matéria como inversão de um mesmo movimento de duração	59
1.4 Matéria como limite de movimento criador	71
1.5 A matéria como movimento de conservação expressa em si memória	89
1.6 Duração e criação do e no universo	96
1.7 O monismo e o dualismo na filosofia de Bergson.....	109
2 LIBERDADE E CONSCIÊNCIA: UM OLHAR SOBRE A ORGANIZAÇÃO DA VIDA EM ESPÉCIE.....	128
2.1 O élan vital como tensão interior à vida em evolução	128
2.2 A visão, a formação do olho e a insuficiência explicativa das teorias evolucionistas	140
2.3 O <i>élan vital</i> como movimento de consciência em busca de seu despertar.....	158
2.4 Inteligência como despertar da consciência pela exterioridade	169
2.5 Inteligência e instinto: dois métodos de ação incapazes de especulação da vida	191
2.6 Inteligência, reflexão e o despertar da atividade intuitiva	206
3 INTUIÇÃO: UM MOVIMENTO DE CONSCIÊNCIA EM LIBERTAÇÃO	221
3.1 Intuição como movimento de consciência em busca de sua interioridade original	221
3.2 A consciência em atitude de conhecimento: um pré-requisito para a intuição filosófica.....	237
3.3 A tendência à conservação: um obstáculo natural para o desenvolvimento da intuição	255
3.4 Mecanismo cinematográfico e formação da linguagem conceitual: uma paragem filosófica	270
3.5 A imaginação: um meio de a filosofia superar as ideias feitas	289
3.6 A filosofia na vivência social: uma revisão crítica de sua potência libertadora.....	303
4 ORGANIZAÇÃO DA VIDA SOCIAL E MORALIDADE: UM OLHAR APARTIR D'AS DUAS FONTES	318

4.1 Instinto, inteligência e a moral iniciada pela natureza.....	318
4.2 A vivência do eu profundo como libertação dos hábitos firmados pela natureza	332
4.3 O misticismo: um <i>élan</i> criador de vida moral.....	340
4.4 Intuição mística: uma emoção criadora vivida como amor incondicional.....	353
4.5 Intuição filosófica e intuição mística: entre a diferença e o parentesco.....	361
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	378
REFERÊNCIAS	385
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	388

INTRODUÇÃO

A filosofia de Henri Bergson, em particular as teses concebidas n' *A evolução criadora*, convida-nos a pensar a vida como um movimento contínuo de criação de condições favoráveis à expressão de sua natureza, que é ser livre. Vemos, nessa filosofia, que esse movimento original se dá como esforço que se esgota e se resolve em organizações específicas.

Ao se resolver dessa maneira, o processo evolutivo pelo qual a vida se esforça em conquistar a liberdade é sempre parcial. E é parcial porque a vida, ao atingir algo de si como atividade criadora, acaba por conter-se na própria criação que se efetivou como sua expressão de liberdade. A razão dessa retenção do movimento criador é a própria matéria, em que a vida se envolveu como efeito de sua organização. Nesse sentido, poderíamos considerar que ela se deteria por inteiro na forma resultante de seu ato criador, caso essa forma, que se mostra como sua criação, não fosse somente o efeito de um impulso que sempre avança por força de sua própria natureza, que é ser vontade criadora.

Dito de outro modo, a vida não se detém por inteiro nesta ou naquela organização que criou como efeito do esforço para efetivar-se como movimento livre, ainda que permaneça, em cada criação realizada, como vontade que se efetivou em movimento específico. Ao se organizar na matéria, ela se produz ou se traduz em espécie. Não obstante, em razão de sua natureza consistir substancialmente em movimento criador, sempre que detida neste ou naquele movimento organizado em espécie, ela se divide e abre novas direções.

Por esse prisma, o movimento vital e criador se dá a ver como evolução, ou seja, como tensão resultante dessa vontade de efetivar-se como movimento de liberdade e da necessidade que se constitui quando essa mesma vontade se organiza na matéria e se faz movimento específico. Vemos, assim, que seu avanço manifesta-se como uma procura permanente de criar as condições com as quais sua vontade vem efetivar-se, sem que seja absorvida pela necessidade da matéria que organizou como seu meio de expressão. Dessa tensão, que é a vida em movimento organizador da matéria, ou melhor, que é a vida como produção de si como formas organizadas, resultam as várias direções ou linhas evolutivas, entre as quais podemos destacar, como as que alcançaram maiores êxitos evolutivos, a dos artrópodes e a dos vertebrados.

O nosso trabalho consiste em investigar o modo pelo qual Bergson pensou essas conquistas e seus impasses, com o propósito último de verificar o sucesso que o impulso vital obteve nas linhas ou direções evolutivas que tomou. Aqui se explicita o nosso ponto: a vida em evolução segundo a filosofia de Bergson. É sobre esse tema que encaminhamos o

problema de pesquisa que ora apresentamos: A espécie humana, que parece ser aquela que, dentre todas as outras, melhor evidencia a vida como liberdade, não estaria ela também circunstanciada como organização específica, de modo a ser sua liberdade um movimento na matéria, detida pela necessidade de conservação? Segue ainda, a título de problematização: A vida, ao se fazer espécie humana, criou-se como um meio viável para superar as determinações de espécie, de modo a estar nessa vivência a condição de a vida se efetivar como liberdade?

Buscamos, pois, investigar como a filosofia de Bergson concebe a evolução da vida, visando apreciar, em particular, em qual momento evolutivo se encontra a espécie humana e o que ela traz consigo de sorte que possa produzir nela mesma um novo comportamento, mais livre em relação às determinações materiais.

Ao iniciarmos esta investigação, vimo-nos ante duas manifestações de realidade distintas, mas que se implicam mutuamente no processo evolutivo: sendo a vida o movimento mesmo e a matéria seu impedimento, a vida como liberdade e a matéria como necessidade.

A realidade, nessa filosofia, mostrou-se dualista, mas um dualismo em que seus componentes constitutivos, vida e matéria, aparecem confundidos. Em certo sentido, a matéria mostra-se viva, parecendo ir em direção à mobilidade, e a vida, também em certo sentido, mostra-se estática, parecendo ir em direção à necessidade. Pareceu-nos, assim, que havia um pano de fundo, um fundamento mesmo, que atuasse como a condição existencial dessas duas manifestações de realidade. Algo de originário que compreendesse essa dualidade e que explicasse a razão de seu envolvimento natural na ordem dos seres.

Ao buscarmos essa condição existencial da vida e da matéria, deparamos com uma filosofia permanentemente comprometida em mostrar que a realidade tem por condição fundamental ser duração. Essa percepção confrontou-nos com uma indagação a que deveríamos responder se quiséssemos atingir um entendimento do processo evolutivo em sua busca de efetivar-se como liberdade, a saber: Essa filosofia, ao conceber a duração como a condição fundamental da realidade, advoga uma tese monista em que há uma continuidade fundamental na ordem do ser, de modo que vida e matéria, ainda que distintas, têm um traço de união que permite o envolvimento mútuo entre ambas? A resposta positiva a essa questão enseja outra: Que monismo é esse, que assimila um dualismo tão manifesto na filosofia de Bergson? O primeiro capítulo articulou-se como esforço de entendimento dessas questões.

No segundo capítulo, procuramos uma aproximação das ocorrências de fatos evolutivos que Bergson apresenta como sendo movimentos que a vida efetivou, na condição de vontade de expressar-se como liberdade. Ao acompanharmos mais de perto esses

movimentos, vimos que a vida manifesta-se como tendências que proliferam em estado virtual e tendem a atualizar-se, cada qual como vida própria. Isso implica uma continuidade processual, mas também um movimento que se condensa e se concentra em movimentos específicos. Segue desse processo um efeito não querido, mas que advém como condição das atualizações das tendências vitais: o limite próprio que cada tendência traz consigo como sua realização. Em última instância, em cada tendência atualizada, o movimento vital efetiva algo de si, mas também encontra, em cada uma dessas efetivações, seu impedimento de ir mais longe. Vimos, assim, a razão pela qual o processo criador ou evolutivo se desenvolve em várias linhas de evolução, bem como o porquê de estar sempre em vias de deter-se como movimento livre e resolver-se como movimento material, porquanto esse não é outra coisa que a conservação natural que cada tendência atualizada tende a fazer de si.

Posto isso, a vida evolui como uma busca de si mesma para realizar-se como criação de si. Essa concepção inovadora da evolução apresentava-se como alternativa às teorias evolutivas que se firmaram como ciência e, portanto, com a prerrogativa de serem verdadeiras. Para aderir a essa concepção evolutiva sem nos vermos em posição de ignorância no que toca às teses defendidas pelas teorias da evolução já consagradas à época de Bergson, acompanhamos a crítica tecida por ele a essas teorias. Nosso intuito foi compreender, sob a égide dos argumentos do autor, a razão pela qual tais teses eram recusadas como modelos adequados para explicar a vida e sua evolução. Vimo-nos, nesse movimento, conduzidos a uma crítica fundamental: a de que as teorias evolucionistas buscam sempre explicar a vida e a evolução mediadas por interpretações mecanicistas ou finalistas. Essas duas maneiras de interpretar a realidade são, de acordo com o filósofo, oriundas da faculdade inteligente, um método de organizar as condições para o agir interessado em certos fins que a vida mesma criara. De origem pragmática, efetivada no próprio processo evolutivo, a inteligência se mostra, por essa filosofia, incapaz de pensar a vida como movimento evolutivo.

Ainda que inadequada para pensar a evolução, a inteligência revelou-se, no pensamento de Bergson, indispensável para que a vida se fizesse consciência desperta. Mas essa consciência, por estar estritamente relacionada às necessidades práticas do viver, por estar em relação com as necessidades materiais de sobrevivência – uma vez que a faculdade com a qual ela se faz desperta desenvolve-se mediante as necessidades de a vida organizar a matéria inerte para obter, à maneira de fabricação, os meios artificiais que supram as carências orgânicas que não mais foram resolvidas pelo instinto – acabou por mostrar-se demasiadamente consciência da matéria. Nesse sentido, a consciência, pela inteligência, superou um obstáculo, o estado de dormência a que a atividade instintiva a condenava por

efeito de sua organização interna bem-sucedida. Na atividade instintiva, tudo segue como uma totalidade integrada, em que, a cada necessidade vital, acompanha uma função apropriada para satisfazê-la, de modo que não haja interstício entre a necessidade e sua satisfação.

Outra circunstância vive a consciência que se determinou em inteligência: ela está continuamente em exigência de estabelecer os meios e os fins para cada necessidade vital: ela vive em estado de hesitação. Nesse sentido, a inteligência constitui um marco de liberdade. A *evolução criadora* apresenta esse triunfo vital, mas também manifesta os limites que a vida consciente encontra com sua efetivação, em particular o de ser conhecimento de si. Seu domínio é o da matéria, e sua função é prática: organizar as necessidades da ação. Especular sobre a vida exigia outra atividade vital, outra experiência de consciência. Exigia uma consciência capaz de ver a si não mais pelas necessidades que a entornam em seu cotidiano e que acabam por determiná-la em certos limites, mas pelo impulso criador que a lança sempre em conquista de si como vida livre. Essa maneira de conhecer, essa vivência que vive a si mesma em seu próprio fazer, esse “pensar em duração” (BERGSON, 2006a, p. 32) foi denominado pelo filósofo “intuição”.

Esse modo de pensar já é atividade, mostra-nos *A evolução criadora*, no interior da espécie humana, mas encontra-se quase totalmente abafado pelas necessidades práticas da vida organizada. Sua efetivação e seu alargamento entre as vivências exigem esforços de superação dessas mesmas necessidades práticas em que a vida teve de envolver-se ao se organizar. O êxito dessa superação elevaria a humanidade a uma vivência de liberdade superior, e mesmo de natureza diferente daquela propiciada pela inteligência, uma vez que agora a vida se vê criadora de suas próprias condições de existência. Seria possível a efetivação dessa vivência, a intuitiva? Essa questão foi sinalizada já no segundo capítulo, mas discutida de modo mais detido no terceiro capítulo de nosso trabalho.

A busca de resposta para essa questão exigiu algumas considerações sobre a reflexão desenvolvida por Bergson acerca das tendências organizativas da vida social, o que lançou em discussão os fundamentos da moral. Esse tratamento fez-se necessário para pensar como a filosofia, essa forma de pensar intuitivamente, pode contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade em que as liberdades individuais se realizem como criação de meios de ampliação de condições de vida livre. A inteligência, essa atividade de consciência que pôs a vida em liberdade, mostrou-se o meio necessário para essa ocorrência. Mas, deixada a si mesma, manteria a vida nos limites da matéria, e a liberdade dela decorrente repercutiria mais em um perigo para a vida social que para a efetivação de uma sociedade em libertação, e isso

em razão de ela gerar um movimento de individualização de formas de viver dissolventes da vida em sociedade.

Fez-se necessário, ao tratar dessa questão, trazer para a nossa reflexão alguns momentos d'*As duas fontes da moral e da religião*. Nesse momento, já estamos a falar do movimento que compreendeu o quarto capítulo de nosso trabalho. Vimos, por essa filosofia, a vivência social garantida por força da atividade instintiva sobre a inteligência. Esta última, predominante e definidora da espécie humana, recebe do instinto, que vive virtualmente na interioridade da inteligência, o impulso para organizar comportamentos correspondentes às necessidades da vida em sociedade.

Essa primeira solução tem seu êxito ao produzir comportamentos individuais coordenados socialmente. As individualidades livres vivem em coesão por força da necessidade, de natureza instintiva, de viver em sociedade. Ainda é a inteligência a atividade predominante, mas impulsionada pelo instinto que vive nela virtualmente. O efeito colateral, digamos assim, é que a vida social forma-se como tendência ao fechamento, gerando, no interior da humanidade, grupos diversos que se veem cada qual como únicos a ser preservados. A moral que dá coesão à vivência social de cada grupo é fechada sobre si mesma. O que se instala no interior da vida humana é um estado de beligerância latente de todos contra todos. Esse estado agrava-se e põe a vida em risco de aniquilação quando a inteligência se desenvolve como técnica capaz de produzir ferramentas de guerra de alto poder destrutivo.

Tudo se resolveria nessa tendência, tudo estaria em vias de aniquilação trágica, se a vida não fosse, também, movimento criador de condições de libertação. Vigilante de si mesma, a vida apresenta-se como movimento de consciência que tende a libertar-se das determinações que ela encontra quando organizada na matéria. Mas agora, as circunstâncias exigiam um impulso criador consciente de si, capaz de inaugurar uma tendência contrária e superior à instituída pela natureza e que assegurasse a vida social de modo diferente ao que resultou da atividade instintiva. Essa outra tendência, como nos mostrou a obra *As duas fontes*, deu-se como abertura. Seu movimento é de inclusão e quer a todos integrar. Seu movimento vem como força transformadora no interior das sociedades instituídas pela natureza e produz sobre elas outra moralidade: a moral aberta.

Seu impulso inovador não se dá mais como uma força impessoal que provoca a inteligência a produzir este ou aquele comportamento segundo a necessidade da vida social. Ele vem por meio de uma personalidade cuja ação, ela mesma, se faz convite a ser seguido. Bergson denomina essa personalidade “místico”, e sua vivência emerge como a efetivação de

uma intuição superior. Trata-se de uma ocorrência sobrenatural, pois se dá como uma experiência que não encontra, na natureza, as condições de sua realização. Mas vimos também ser sua ocorrência uma atividade de consciência que se efetiva como vontade criadora, capaz de alargar-se e ampliar-se como experiência humana. Assim, no quarto capítulo de nosso trabalho, procuramos verificar, na esteira do pensamento de Bergson, se a intuição não seria um movimento que leva a consciência a tender, desde a origem, a ver a si como atividade criadora de si e de suas condições de existência. Isso verificado, a intuição revelar-se-ia como uma exigência originária da vida a efetivar-se como consciência organizadora das condições de libertação, sendo a vida humana o meio por ela criado para efetivar-se como vontade consciente de si.

Importa mencionar que, avançando a partir dos resultados dos capítulos precedentes, o terceiro e o quarto consolidaram-se como um movimento de conjunto. Neles estudamos, conjuntamente, momentos d'*A evolução criadora*, d'*As duas fontes da moral e da religião*, d'*O pensamento e o movimento*, entre outros trabalhos, para verificar se a intuição, em sua efetividade, compreende um movimento de consciência que se encontra consigo em sua origem e natureza, resultando dessa própria vivência um movimento de criação. Essa verificação nos permitiria apreciar uma assertiva que se mostrou importante ao longo do trajeto, a saber: intuição filosófica e intuição mística, à parte as diferenças de ocorrência e de força mobilizadora, refletem a vivência consciente de si.

Movimentando-nos assim nesses dois últimos capítulos, buscamos compreender como Bergson pensa o movimento vital em seu querer ser consciente de sua natureza criadora, e isso para verificar como a intuição, esse movimento de consciência em criação de si por si, efetiva-se na ordem do ser. Em outras palavras, buscamos, nesses dois últimos capítulos, verificar aquilo que vínhamos perseguindo ao longo de todo o trabalho: se a vida organizada pode ser pensada como um movimento de consciência que se quer consciente de si como vida em criação, de modo a ser a intuição uma busca originária. Nesse sentido, a filosofia intuitiva vem como esse exercício de consciência que busca encontrar-se metodicamente, isto é, pelo esforço de pensamento capaz de superar as formas de entendimento estabelecidas, e a intuição mística, como a vivência direta dessa consciência em criação, por isso, ocorrência singular em almas privilegiadas.

1 DURAÇÃO COMO CRIAÇÃO DE VIDA E MATÉRIA

1.1 O eu como ponto de partida para a compreensão da duração

No primeiro capítulo d'*A evolução criadora* Bergson desenvolve e apresenta-nos o conceito de duração, retomando inclusive teses já sustentadas em sua primeira obra. Para tanto, o filósofo convida-nos a pensar acerca do que significa precisamente o termo “existir”, e isso ele faz enfatizando a dimensão da realidade que melhor se dá ao conhecimento, qual seja, a nossa própria existência.

Após conhecermos essa existência, poderemos, por analogia, compreender a existência do real em sua totalidade. O existir, considera ele, traduz-se fundamentalmente num processo permanente e contínuo de mudança. Nunca somos o mesmo ou nunca permanecemos no mesmo estado. As influências diversas que incidem em nossos sentidos interpenetram-se nas influências outrora vivenciadas e tornadas experiências, conservadas como memória. Progressivamente, as experiências vão-se acumulando e constituindo um todo integrado em que o vivido se projeta na experiência em curso e cria uma realidade que lhe permita melhor inserir-se na ordem das coisas.

Em outras palavras, a existência se revela como um processo contínuo de mudança que, como mudança em seu sentido qualitativo, insere no real algo de novo, algo que não tinha qualquer realidade prévia. Em síntese, existir, segundo a ótica bergsoniana, revela-se como um modo de ser em que o vivido se constitui como memória, que se insere no presente e avança para o futuro, criando suas experiências possíveis.

Essas considerações ensejam em nós uma compreensão da duração tal como concebida pelo autor. Escreve Bergson, no capítulo acima referido, que “[...] A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e infla ao avançar. A partir do momento que o passado aumenta sem cessar, indefinidamente também se conserva” (1979, p.16)¹. Seguindo essa leitura, duração é mudança, mas também é conservação. Nós mudamos, ainda que não percebamos por não estarmos permanentemente atentos ao fluxo contínuo que nos constitui e que permite a conservação de um passado que se vai constituindo como nossa personalidade. Em outras palavras, nós duramos.

A caracterização da existência como duração, em que as vivências se interpenetram numa contínua mudança, constituindo uma totalidade indivisível de qualidades diversas, pode ser identificada como uma tese que Bergson apresenta em seu primeiro trabalho, intitulado

¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 4).

Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Tendo por questão motivadora desse estudo a liberdade, como declara no prefácio, o filósofo irá debater as teses que se formaram mediante as tentativas de estabelecer parâmetros objetivos para estudar e caracterizar a vida psíquica. Esse debate evidenciará que as teses que se formaram em torno da questão psíquica acabam por confundir dimensões distintas de realidade, isto é, acabam por confundir “[...] a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade”² (BERGSON [1988?], p.9)³.

Não vamos aqui, certamente, acompanhar o trabalho minucioso que Bergson desenvolve nessa obra, mas apenas apontar alguns pontos do primeiro e do segundo capítulo que nos auxiliem a pensar a realidade interior como mudança e continuidade e, assim, melhor cimentar a afirmação de que a existência por nós experienciada é da ordem da duração.

No primeiro capítulo do *Ensaio*, Bergson analisa a tendência - comum à psicofísica, a de seus adversários, e ao senso comum - a conceber os estados de consciência, tais como sensações, sentimentos, paixões e esforços, em suas diferenças de intensidades, como sendo ocorrências de aumento e diminuição. Bergson desenvolve uma reflexão pormenorizada para mostrar que, quando se pensa a diferença de intensidade dos estados de consciência como aumento e diminuição, aplicando os conceitos de mais e de menos, duas dimensões específicas da realidade estão sendo confundidas.

O mais e o menos são conceitos apropriados a diferenças quantitativas, aplicáveis em processo de medida da dimensão extensiva da realidade, que pode ser apreendida em uma relação de exterioridade, com dimensões espaciais bem definidas. Na dimensão extensiva, o mais e o menos, o aumentar e o diminuir, são adequados, uma vez que aí se encontra correspondência entre a grandeza e o espaço em suas diferenças quantitativas. Aplicar os conceitos de mais e de menos aos estados de consciência implica conceber confusamente a vida interior como dimensões espaciais, passíveis de medida e de definição quantitativa⁴.

² Importa notar aqui a evidenciação da segunda regra, posteriormente esquematizada por Deleuze em seu livro *Bergsonismo*, o método intuitivo que Bergson irá desenvolver em seus estudos, a saber: “*Segunda Regra: Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real*” (DELEUZE, 2012, p.16, grifos do autor). É claro que essa segunda regra é precedida pela primeira quando Bergson, ainda no prefácio, lança a questão: “*Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teimarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo*” (BERGSON, [1988?], p. 9, grifos do autor; BERGSON, 2013a, p. VII). Vemos, nesse enunciado de Bergson, a primeira regra do método conforme a esquematização de Deleuze: “*PRIMEIRA REGRA: Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas*” (DELEUZE, 2012, p. 11, grifos do autor).

³ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. VII).

⁴ Essa questão parece tocar diretamente na razão do *Ensaio*, que é pensar a liberdade. Pois, se os estados de consciência são passíveis de medida e de definição quantitativa, ter-se-ia a concepção determinista da vida

Segundo o filósofo, uma razão produtora dessa confusão é a não distinção de duas intensidades de naturezas distintas, como a dos sentimentos e a da sensação ou de esforço.

Os sentimentos, explica Bergson, constituem estados de consciência cuja ocorrência não entram elementos físicos, de que resulta se darem como intensidades puras. Já nas sensações e no esforço, por condição de sua ocorrência, ou seja, por serem experiências que só podem acontecer mediante a interação direta do organismo com o seu meio físico, as intensidades dos estados de consciência correspondentes *parecem* compreender dimensões extensivas, sendo mensuráveis a partir das medidas das grandezas externas que entram no fenômeno. Assim, a distinção dessas duas intensidades em suas diferenças de natureza permite diluir a confusão de que na origem e evolução de todo estado de consciência entram elementos físicos ou extensivos, diluindo-se, assim, também a ideia de que a intensidade de todo estado de consciência pode ser compreendida como grandeza descritível pela suposta causa externa.

Seguindo o entendimento de Bergson, os sentimentos de alegria, de tristeza profunda, e de emoção estética seriam estados de alma que se desenvolveriam a partir de si próprios, intensificando a si mesmos ao tomarem gradualmente a alma. Nesses sentimentos, não seria possível encontrar qualquer correspondência entre os estados de alma e as grandezas quantitativas que se querem como instrumentos de medida da intensificação do estado de consciência em apreciação. Vejamos como Bergson apresenta essa vivência:

Por exemplo, um desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto da nossa vida inteira. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado. Não é verdade que vos apercebeis de uma paixão profunda, uma vez contraída, em virtude de os mesmos objetos já não

humana, uma vez que, ao se encontrarem as medidas quantitativas adequadas às variáveis que atuam no “interior” e no exterior, ter-se-ia tanto a leitura exata dos estados de consciências vividos, como a possibilidade de determinar uma dada conduta quando aplicando junto às experiências em curso medidas produtoras de certas variáveis: a vida humana se comportaria, nesta hipótese, como a realidade material, na qual se podem manipular e definir os movimentos futuros mediante o domínio das quantidades físicas em relação. Outra questão relevante é que, nesse primeiro capítulo, Bergson discute a transposição indevida da realidade extensiva, portanto espacial, para a realidade interior, portanto temporal, de modo a desnaturar o tempo. Já no segundo capítulo, o filósofo irá discutir a transposição do tempo no espaço para mostrar que o tempo, ao ser lançado no espaço, torna-se tempo espacializado. Assim, toda a realidade é, no fundo, concebida como espaço, o que enseja um determinismo em todas as dimensões da existência. A vida humana, por se dar no espaço, ou melhor, por perceber sua existência *como que* transcorrendo no espaço, é inclinada a conceber toda existência como coisas definíveis espacialmente. É preciso diluir a confusão entre o espaço e o tempo para que a liberdade se evidencie como condição própria da vida em geral e, em particular, da vida humana. A importância desse trabalho de Bergson é assim concebida por Worms: “Mas, precisamente, isso é tudo: a distinção entre a duração e o espaço faz aparecer a *própria* liberdade como falso problema, ou faz aparecer além disso, por detrás do falso problema, a verdadeira liberdade, a liberdade *real*? Em outros termos (antecipando um pouco), a liberdade *desaparece com seu problema*, ou, ao contrário, o fato da liberdade *aparece quando seu problema desaparece*” (WORMS, 2010, p. 37, grifos do autor).

produzirem em vós a mesma impressão? Todas as vossas sensações, todas vossas ideias vos parece renovadas; é como uma nova infância. Experimentamos algo semelhante em certos sonhos, em que não imaginamos nada de extraordinário, mas através deles ressoa, porém, não sei que nota original. É que, quanto mais se desce nas profundezas da consciência, menos se tem direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõe. Quando se diz que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou até que a ocupa totalmente, apenas se deve entender com isso que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações, e que neste sentido os penetra, apesar de não se deixar ver. Mas esta representação completamente dinâmica repugna a consciência reflexa, porque gosta das distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras, e das coisas com contornos muito definidos, como as percebidas no espaço (BERGSON, [1988?], p. 15-6)⁵.

Esse sentimento se inicia no interior das vivências e se intensifica, como que invadindo e tonificando, conforme a intensidade que atinge, os estados de consciência, que, por sua própria condição existencial, estão interpenetrados. O que nos parece aqui importante assinalar é que, nos sentimentos de intensidade pura, não há causa externa produzindo esse ou aquele sentimento. É certo que o mundo está aí produzindo condições favoráveis e desfavoráveis que naturalmente tocam a sensibilidade e repercutem nos estados interiores de consciência. Mas, nesse caso, o da intensidade pura, as próprias condições concebidas como externas recebem a sua significação, seu brilho ou obscurantismo, conforme o sentimento experienciado pela alma (alegria ou tristeza, por exemplo), da própria condição existencial que se passa na vida interior. É o que nos parece conceber o filósofo quando diz:

[...] Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado. Não é verdade que vos apercebeis de uma paixão profunda, uma vez contraída, em virtude de os mesmos objetos já não produzirem em vós a mesma impressão? (BERGSON, [1988?], p. 15)⁶.

Quando o sentimento se origina por uma intensidade pura, os objetos percebidos, ao invés de produzirem um dado efeito na vida interior, recebem da vida interior a qualidade da impressão que a alma sentirá desses mesmos objetos. Desse modo, nada do mundo externo será capaz de explicar ou descrever o que se passa no interior dos estados de consciência, pelo simples motivo de, nesses casos, quando se trata de sentimentos oriundos de intensidades puras, não se tem qualquer elemento próprio do extensivo, portanto, de espacial: trata-se de temporalidade pura.

⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 6-7).

⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 6).

A alegria e a tristeza, mostra primeiramente Bergson, são sentimentos e, como tais, não são passíveis de medida de intensidade, e isso em razão de não entrarem em suas ocorrências elementos de natureza extensiva. Eles são puros e se intensificam por si mesmos.

A alegria, no entendimento do filósofo, se dá como um começo de orientação dos estados de consciência no sentido do futuro, envolvendo progressivamente a vida interior, podendo tomá-la por inteiro de vigor e de potencial criador. Em razão de ser um sentimento que ocorre independente de qualquer fator a ele exterior, podemos conjecturar que uma pessoa, mesmo diante de condições externas desfavoráveis a sua existência, pode ver-se tomada por uma energia interior que a leve ao esforço de superação dessas condições, sendo sua vivência interior um sentimento de alegria, como um impulso para o futuro, criando por si novas condições de existência.

A tristeza, por sua vez, é uma orientação dos estados de consciência em direção ao passado. Como o sentimento da alegria, o de tristeza tende a abarcar progressivamente toda a vida interior, podendo gerar um estado de impotência de alma ao reduzir toda a existência a uma vivência sem nenhuma perspectiva. Na vivência desse tipo de sentimento, as condições exteriores, ainda que totalmente favoráveis, não produzem qualquer efeito capaz de inverter o efeito aniquilador que a tristeza produz no ser que se entristece. A vivência da tristeza, descreve Bergson, efetiva-se como uma volta para o passado, que se detém em uma experiência descolorida que esvazia progressivamente a vida psíquica de toda energia criadora. Nas palavras de Bergson:

[...] A alegria interior também não é, como a paixão, senão um fato psicológico isolado que começaria por ocupar um canto da alma e conquistaria terreno pouco a pouco. No seu grau mais baixo, assemelha-se bastante a uma orientação dos nossos estados de consciência no sentido do futuro. Depois, como se esta atração diminuísse o seu peso, as nossas ideias e sensações sucedem-se com maior rapidez; os nossos movimentos já não nos custam tanto. Por fim a alegria extrema, as nossas percepções e recordações adquirem uma qualidade indefinível, comparável a um calor ou a uma luz, e tão nova que, em certos momentos, ao refletirmos sobre nós mesmos, experimentamos como que um espanto por existirmos [...] Facilmente se mostraria que os diferentes graus da tristeza também correspondem a mudanças qualitativas. Começa por ser apenas uma orientação para o passado, um empobrecimento das nossas sensações e ideias, como se cada uma delas se conservasse agora inteira no pouco que ela proporciona, como se o futuro nos estivesse de algum modo vedado. (BERGSON, [1988?] p. 16-7)⁷.

Essas considerações do filósofo sobre os sentimentos de alegria e tristeza evidenciam que esses sentimentos são de natureza puramente temporal; afinal, seja como uma inclinação para o futuro, seja como uma orientação para o passado, é sempre na questão da

⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 7-8).

temporalidade que eles nos inserem. Em ambos os casos, não entra qualquer elemento que possa ser apreciado em termos de espaço, condição básica de quantificação.

Os sentimentos estéticos são também vivências interiores que cada consciência experiencia em si e por si. As expressões artísticas, que se dão como elementos externos à consciência, como se estivessem a produzir nela os sentimentos que despontam em seu íntimo, configuram sugestões de movimentos de beleza e graça com os quais a consciência, em sua vivência estética, simpatiza, adotando por si mesma o ritmo sugerido como seu, como uma vivência interna. A questão toda é que a arte ou as expressões estéticas disponíveis não provocam, à maneira de causa, esse ou aquele sentimento, mas apenas oportunizam a consciência a vivenciar e a intensificar em si mesma esse ou aquele sentimento estético expresso pela arte. Conforme Bergson ([1988?] p.21)⁸, “[...] As intensidades sucessivas do sentimento estético correspondem, pois, a mudanças ocorridas em nós, e os graus de profundidade a um maior ou menor número de fatos psíquicos elementares, que dificilmente distinguimos na emoção fundamental”.

Vemos, assim, no primeiro capítulo do *Ensaio*, o autor iniciar o estudo das intensidades dos estados psicológicos, firmando uma realidade vivente cujos sentimentos afloram e se intensificam sem o concurso de quaisquer fatores a ela exteriores. Tudo se dá como movimento interior a si, vivência mesma que se intensifica ou se aprofunda a partir de si mesma. Deste ponto de vista primeiro, a do eu que vive por si suas próprias modificações, Bergson passa a apreciar outras manifestações psíquicas em que *parecem* entrar, na condição de causa, elementos de natureza extensiva, no caso, as sensações e o esforço.

Existiria então algo na realidade psíquica que repercute elementos de exterioridade, validando assim a definição de critérios de medidas das intensidades de certos estados de consciência? Vemos que Bergson vai na direção contrária a essa perspectiva mesmo quando estuda as sensações e o esforço. Mas, no primeiro capítulo do *Ensaio*, não se trata de distinguir duas intensidades de naturezas distintas, a dos sentimentos e a das sensações e do esforço?

Ao acompanharmos os argumentos do autor, entrevemos o seu esforço para mostrar que os elementos extensivos que participam da vivência de uma sensação ou de um esforço não servem como critérios de medidas das intensidades vividas como estados de consciência, em razão de eles serem, em última análise, interpretações que a consciência produz como sua leitura de mundo quando objetiva as condições de sua ação.

⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 14).

O que Bergson quer trazer à luz é o equívoco em adotar os elementos extensivos, aqueles fatores que acompanham a consciência como exterioridades vividas pelo corpo em interação física com o ambiente, como causas produtoras dos estados psicológicos. Esse equívoco permite, por erro de método e objeto, estabelecer parâmetros de leituras das intensidades próprias das vivências psicológicas da sensação e do esforço a partir das medidas das grandezas físicas interpretadas como próprias das relações exteriores, que naturalmente participam dessas vivências.

A questão toda parece ser distinguir devidamente o que é de natureza psíquica e o que é de natureza física, sendo as intensidades psíquicas qualidades e as grandezas físicas, interpretações quantitativas de elementos objetivados como extensivos mediante as relações interativas que o organismo estabelece com o ambiente⁹. Em presença dessa diferença de natureza, fica evidenciado que as intensidades psicológicas não são passíveis de serem medidas pelos parâmetros quantitativos extraídos das relações físicas com que o corpo está em natural interação, e isso decorre de não haver qualquer equivalência entre as intensidades dos estados psicológicos e as interpretações quantitativas que se fazem das relações físicas com as quais o corpo vivencia a realidade em sua dimensão extensiva.

Essa confusão interpretativa das intensidades dos estados psicológicos como correspondentes às grandezas físicas parece ser constitutiva de nossa percepção consciente. Bergson, ao pensar a passagem de uma sensação afetiva para o estado de representação, que se dá quando uma sensação vivida do corpo perde seu caráter afetivo e passa a ser representada como percepção dos fatores externos relacionados a essa sensação, mostra como a consciência prática *interpreta* a qualidade do efeito, isto que se dá como fato psicológico, em termos de quantidades concebidas como próprias dos elementos extensivos que estão em relação com essa ocorrência psicológica.

Assim, a consciência, ao interpretar como causa de seus estados os elementos extensivos que estão em relação na ocorrência de uma sensação, acaba por inserir, no efeito, a

⁹ Entendemos ser esse o tipo de distinção que Bergson quer estabelecer acerca das intensidades dos estados psicológicos, que, no fundo, é a distinção entre a vivência mesma e a interpretação que faz dessa vivência. A interpretação de uma sensação ou esforço por meio de parâmetros físicos é uma maneira de explicar como certas variáveis do ambiente estão relacionadas a certas sensações ou esforço, sendo essas vivências psicológicas de natureza qualitativa e aquelas, grandezas concebidas como sendo fatores físicos do ambiente que participam da ocorrência das sensações ou esforço vividos. Em outras palavras, o que se mede são as variáveis e a variações físicas do ambiente, jamais as sensações e o esforço. Em várias ocasiões, Bergson nos sugere tal leitura. Destacamos um desses momentos, a saber: quando o filósofo está considerando as relações entre mudança de claridade do ambiente e as sensações que as acompanham: “[...] As variações de brilho de uma cor determinada - abstraindo das sensações afetivas, de que acima se falou - reduzir-se-iam, portanto, a mudanças qualitativas, se não tivéssemos adquirido o hábito de pôr a causa no efeito e de substituir a nossa impressão natural pelo que a experiência e a ciência nos ensinam” (BERGSON, [1988?] p. 43); BERGSON, 2013a, p.40).

quantidade pensada como causa, confundindo assim qualidade e quantidade. Toda essa operação, que acaba por confundir realidades distintas, uma intensiva e outra extensiva, parece resultar das exigências práticas que circundam o organismo em suas ações vividas corporalmente (sensações afetivas) e em suas ações percebidas como forças do ambiente à espera de efetivação (sensações representativas)¹⁰.

Ainda nos parece importante realçar que, mesmo nas sensações representativas, enquanto estado psicológico, as grandezas e medidas obtidas dos elementos extensivos que as acompanham são, no fundo, interpretações que a própria consciência efetua sobre o conjunto das relações que se fizeram corpo junto a sua organização interessada na ação. Esse realce é importante para que a consciência não se mantenha na mesma atitude interpretativa diante de suas experiências vividas como sensações (sejam afetivas, sejam representativas) e esforço quando não mais estiver em foco preparar as condições objetivas de suas ações, mas especular sobre a natureza dos estados psicológicos em suas intensidades. É o que depreendemos da

¹⁰ Vemos Bergson apontar para uma realidade extensiva no *Ensaio*, mas uma extensão que parece resolver-se em termos qualitativos. Ou seja: a extensão que incide sobre o organismo se dá como vivência imediata (sensações afetivas) ou à distância (sensações representativas) que as qualidades próprias da realidade produzem por efeito do encontro de suas diferenças intensivas com essa vivência interessada em estabelecer suas condições de ação. Nesse sentido, as condições extensivas entram de fato como fatores produtores das sensações, o que significa dizer que a consciência experiencia o extensivo a sua maneira, isto é, vivencia o extensivo no sentido de colher as qualidades próprias à realidade para fazer delas seu meio de ação. A questão da relação entre o extensivo e o psicológico, é necessário salientar, não está resolvida nessa primeira obra de Bergson, porque seu foco parece recair mais sobre a articulação da questão que sobre a resposta a ela. Isso se justifica por ser a questão fundamental desse primeiro trabalho separar teoricamente a natureza dos estados de consciência dos elementos extensivos que se formam mediante o trabalho interpretativo que a consciência produz sobre a realidade ao preparar as condições de seu agir prático. Essa questão principal foi, em nosso entendimento, respondida de modo claro: a consciência é apresentada como sendo de natureza qualitativa e o extensivo, de natureza quantitativa, efetivando assim uma crítica sólida às investidas científicas, e mesmo metafísicas, que querem resolver os estados de consciência em elementos quantificáveis. Já a questão sobre a maneira como essas duas naturezas distintas interagem e geram por resultado um movimento organizado é deixada em aberto por Bergson. O problema da diferença e da relação entre a vida psicológica e a realidade extensiva será o objeto que Bergson trabalhará em *Matéria e memória*. No âmbito do *Ensaio*, onde o autor parece estar predominantemente interessado em pensar a vida interior, a referência ao extensivo parece-nos estar circunscrita a mostrar que os estados de consciência não podem ser interpretados como se fossem de natureza extensiva, uma vez que a extensão surge à consciência prática como um meio indistinto em que as coisas e as relações são dispostas, passíveis de mensuração em razão dos intervalos que as separam. Assim posto, parece que ambas as vivências, a interior (que compreende os sentimentos) ou a da exterioridade (que compreende sensações), são sempre estados de consciência e, como tais, não devem ser visados como passíveis de mensuração, uma vez que as próprias grandezas que dariam suporte de medida são interpretações que a consciência interessada na ação em curso efetua sobre a realidade vivida como qualidade. Assim, a questão gira em torno da confusão entre a vivência mesma, que é qualidade pura, vida interior, e a interpretação que a própria consciência realiza dessas mesmas vivências quando busca estabelecer suas condições de ação, sendo a quantificação um trabalho especializado da consciência que quer prever os movimentos do ambiente para melhor agir. O problema parece não estar propriamente nesse trabalho prático que a consciência realiza ao organizar as condições de sua ação no mundo. O problema se apresenta quando a inteligência, em sua tendência natural para estabelecer as medidas de tempo entre os acontecimentos que interessam ao agir organizado, *desloca essa operação da consciência de sua função própria, que é a ação, para a especulação*, de modo a interpretar a vida psicológica em ocorrências mensuráveis, portanto, extensivas.

leitura do texto bergsoniano, quando o filósofo analisa a passagem da sensação afetiva para o estado de representação:

Com efeito, à medida que uma sensação perde o seu caráter afetivo para passar ao estado de representação, os movimentos de reação, que em nós provocava, tendem a apagar-se; mas também nos apercebemos do objeto exterior que é a sua causa ou, se não o percebemos, percebemos-lo e pensamos nisso. Ora, esta causa é extensiva e, por conseguinte, mensurável: uma experiência contínua, que começou com os primeiros alvares da consciência e que prossegue por toda a nossa existência, mostra-nos um determinado cambiante da sensação que corresponde a um determinado valor da excitação. Associamos então a uma certa qualidade do efeito a ideia de uma quantidade da causa; e finalmente, como acontece com toda a percepção adquirida, pomos a ideia na sensação, a quantidade da causa na qualidade do efeito. Precisamente nesta altura, a intensidade, que era apenas um certo cambiante ou qualidade da sensação, transforma-se numa grandeza (BERGSON, [1988?], p. 35-6)¹¹.

Bergson segue no primeiro capítulo do *Ensaio* sua crítica sobre os equívocos de se querer constituir uma ciência psicológica sobre parâmetros físicos, submetendo a avaliação as concepções e as experiências que a psicologia de sua época estabeleceu acerca das sensações e do esforço.

Em razão de ser nosso propósito apenas circular sobre esse primeiro momento do *Ensaio* para fins de firmar a tese de que o eu é de realidade puramente qualitativa, passamos, sem seguir os pormenores de riqueza que esse capítulo apresenta, a tecer breves reflexões relativas ao que Bergson denominou sensações afetivas (particularmente a da dor) e sensações representativas (destacando a da luz), intercalando uma também breve consideração acerca do esforço.

Ao analisar a sensação da dor em sua intensificação, a reflexão tecida no *Ensaio* destaca que a interpretação do intensivo como quantitativo resulta da apreciação das reações que podem ser verificadas na extensão do corpo que é afligido pela dor em evolução, como contrações musculares, mudança na respiração, produção de suor, por exemplo:

[...] Mas as diferenças de sensações nunca seriam interpretadas pela vossa consciência como diferenças de quantidade, se com elas não relacionásseis as reações mais ou menos extensas, mais ou menos graves, que habitualmente as acompanham. Sem estas reações consecutivas, a intensidade da dor seria uma qualidade, e não uma grande dor (BERGSON, [1988?], p. 33)¹².

As ocorrências orgânicas que habitualmente acompanham uma sensação parecem ensejar uma apreciação quantitativa de um estado psicológico de dor que se intensifica. Essa inclinação para observar a vivência de uma dor pelas reações orgânicas que a acompanham leva o entendimento a transpor indevidamente, para a sensação em sua intensificação - que é

¹¹ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 31).

¹² Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 28).

um estado de consciência e, como tal, pura qualidade -, aspectos mensuráveis ocorridos na superfície do organismo. Noutros termos, leva o pensamento a transpor, para o interior, dimensões extensivas e a conceber os estados de consciência dessa sensação e sua intensidade como apreciáveis quantitativamente.

Superando essa tendência do espírito, tem-se, no entanto, a sensação como efeito de si mesma e, por mais que os elementos físicos estejam aí atuando sobre o corpo, a sensação enquanto tal não é um produto das condições físicas que circundam o organismo. Uma compreensão similar nos oferece Bergson quando analisa a interpretação que o entendimento tende a fazer quando diante de um esforço para levantar um peso:

[...] Quando um psicofísico levanta um peso mais pesado, experimenta, diz ele, um aumento de sensação. Examinai se este aumento de sensação não deveria antes chamar-se uma sensação de aumento. Toda a questão reside aí, porque, no primeiro caso, a sensação seria uma quantidade, como a sua causa exterior, e, no segundo, uma qualidade, tornada representativa da grandeza de sua causa. A distinção entre o pesado e o leve poderá parecer também retardada, tão natural como a do quente e do frio. Mas a própria naturalidade desta distinção faz dela uma realidade psicológica [...] Há que acrescentar que a diferença de qualidade se traduz aqui espontaneamente por diferenças de quantidade, devido ao esforço mais ou menos extenso que o nosso corpo fornece para levantar um dado peso [...] É sobretudo pelo número e natureza destes esforços simpáticos, efetuados em diversos pontos do organismo, que medireis a sensação de peso num determinado ponto; e esta sensação não passaria de uma qualidade se assim nela não introduzísseis a ideia de uma grandeza (BERGSON, [1988?], p. 39)¹³.

A mesma interpretação ocorre quanto às experiências de intensidade de luz. Apreciando as experiências visuais da cor em sua mudança de tonalidade mediante a alternância de intensidade de luz sobre superfícies coloridas, Bergson mostra a tendência a interpretar a mudança de tonalidade de uma dada cor quando se alterna a intensidade da fonte de luz como aumento ou diminuição da intensidade luminosa da sensação, ao passo que, o que de fato ocorre é uma mudança de qualidade na experiência do colorido. Seguindo essa tendência, a mudança de qualidade de uma sensação colorida para outra é interpretada como efeito da variação quantitativa da intensidade da fonte luminosa, de modo que “[...] Substituímos ainda, pois, pela impressão qualitativa que a nossa consciência recebe a interpretação quantitativa que o nosso entendimento lhe empresta” (BERGSON, [1988?] p. 41)¹⁴.

Assim, para que a sensação se dê em sua natureza qualitativa parece ser necessário suspender a interpretação que o entendimento produz sobre as experiências sensórias. Mediante essa suspensão, os estados psicológicos se mostrarão, em suas intensificações,

¹³ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 35-6).

¹⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 38).

qualidades puras, vivência interior a si, sem qualquer elemento de natureza extensiva, sem qualquer possibilidade de quantificação.

Nessa nova compreensão, os estados de consciência não diminuem ou aumentam de intensidade à maneira de um mais e um menos, em que um caiba no outro, como se fossem realidades extensivas que entrassem e saíssem uma da outra conforme as dimensões maiores ou menores. Nessa visada, cada estado de consciência é único em si mesmo em sua intensidade. Nesse sentido, o que se tem em termos de experiência consciente da variação de uma dada intensidade de luz externa é a mudança de qualidade da sensação, e não uma variação de intensidade da consciência dessa sensação como correspondente à variação da intensidade física da luz.

Como assinalamos anteriormente, Bergson, na abertura de sua primeira obra, empenha-se em desfazer a confusão que comumente se efetua em relação às intensidades dos estados de consciência. Confusão que deriva do hábito de se pensarem as mudanças qualitativas desses estados de consciência como aumento e diminuição de intensidade. Ao assim proceder, pensa-se a intensidade quantitativamente e traduz-se o inextenso em extensão.

Revestidas com características espaciais, as intensidades dos estados de consciência são interpretadas como grandezas mensuráveis. Essa maneira de conceber os estados de consciência e suas intensificações acaba por fazer da vida psicológica um conjunto discreto de vivências espacializadas, em que cada estado de consciência segue ao outro sem se interpenetrar, separado cada qual pelas dimensões que o compreendem. Mas os estados de consciência não são coisas que se justapõem no espaço como simultaneidades. Eles, advoga a filosofia de Bergson, se sucedem interpenetrando continuamente um no outro, formando uma multiplicidade indistinta. O eu ou a personalidade se constitui como uma organização interna das vivências em sucessão. Esse modo de ser seria o que Bergson denomina de duração pura, em que não entra qualquer mistura. É no segundo capítulo do *Ensaio* que Bergson apresenta a definição dessa duração:

[...] A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores [...] Pode, portanto, conceber-se a sucessão sem distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem se isola a não ser por um pensamento capaz de abstração (BERGSON, [1988?], p.72-3)¹⁵.

Mas a concepção da duração pura, ressalva Bergson, não significa estar absorvido pelas sensações ou pelas ideias que transcorrem continuamente. Estar assim seria não estar em

¹⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 74-5).

duração. Estar em duração pura implica viver um processo de organização contínuo das experiências em vivência com as lembranças das experiências vividas, constituindo uma totalidade indivisa e atuante. Essa concepção de duração pura se dá na condição de que as lembranças que constituem o passado não sejam representadas em justaposição, passíveis de serem contadas como coisas distintas e separadas. A representação da duração como simultaneidades de momentos separados e justapostos ocorre quando, segundo Bergson, entra de modo sub-reptício a ideia de espaço. Neste caso, é no tempo espacializado que se pensa, e não da duração mesma.

A consciência, que, de origem, é da ordem da duração pura, passa a ser concebida como um meio homogêneo, em que os estados que a constituem são pensados como unidades justapostas simultaneamente no espaço, com contornos definidos, passíveis de serem contadas. Mas como o espaço entra nessa ordem de existência e se constitui como a sua expressão, tornando a duração (que, na origem, é sucessão e interpenetração qualitativa) um meio homogêneo em que os estados de consciência se dão como simultaneidades, como coisas distintas, como quantidades?

Um ponto de partida para entender essa questão reside na circunstância de que o espaço é um fato de consciência: percebemos o mundo espacialmente. A nossa consciência, enquanto um estar no mundo, é consciência espacial, o que mostra que o espaço é tão natural para nós quanto o viver. Em decorrência disso, a percepção temporal em termos de espaço parece dar-se de modo natural. Essa naturalidade faz com que a vivência cotidiana e a interpretação científica dos estados de consciência apreendam o tempo como categoria espacial. Assim, as experiências da superfície, ou seja, as experiências obtidas como vivências no espaço, como as sensações que seguem as impressões que o corpo recebe do meio físico com o qual está em interação, tornam-se, de modo interpretativo, a maneira de ser da vida interior.

Estaria aí a razão de a duração pura ser vivida e interpretada segundo as categorias espaciais. Isso parece ocorrer quando, em razão de elementos físicos participarem da ocorrência das sensações, essas sensações, na condição de estados de consciência, são concebidas como que causadas pelos elementos físicos que delas participam pela exterioridade. Ao assim pensar-se, interpreta-se a intensidade de consciência como quantidade, que pode ser mensurada pelas medidas que se obtêm dos elementos que estão em relação com a sensação em observação.

Essa interpretação dos estados de consciência em suas intensificações como relações extensivas acaba por invadir toda a vida interior, e, inadvertidamente, todo estado de

consciência passa a ser concebido como conteúdo que pode ser quantificado. O mesmo se passa quando se reflete sobre como os estados de consciência se organizam uns em relação aos outros. Daí percebermos o mundo como coisas justapostas, dadas simultaneamente, separáveis indefinidamente conforme as necessidades da ação.

Como essa percepção do espaço se dá como consciência externa do espaço, sendo, portanto, ela, uma consciência interior das relações exteriores, acaba-se por fazer dessa percepção espacial a maneira de ser de toda consciência. Desse modo, a vida interior (em que os estados de consciência se interpenetram e se constituem como uma organização em que cada estado está inteiramente em todos os demais) passa a ser interpretada como uma corrente em que os estados de consciência se alinham e se dão simultaneamente como coisas justapostas. Também aqui o espaço torna-se, inapropriadamente, expressão da duração por uma passagem inadvertida das vivências do espaço como percepção das coisas no mundo para a vida interior.

Em todo caso, o espaço se dá naturalmente como nossa percepção das coisas, parecendo indicar que constitui, na verdade, uma propriedade do mundo. Mas parece não ser essa a leitura que Bergson nos oferece, no âmbito do *Ensaio*, sobre o espaço:

[...] A bem dizer, as diferenças qualitativas encontram-se, por toda parte, na natureza; e não se vê por que é que duas direções concretas não seriam tão marcadas na percepção imediata como duas cores. Mas a concepção de um meio homogêneo é algo de completamente extraordinário, e parece exigir uma espécie de reação contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência. Portanto, não basta dizer que certos animais têm um sentido especial da direção, mais ainda e sobretudo que temos a faculdade especial de perceber ou de conceber um espaço sem qualidade [...] O que se torna necessário é afirmar que conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço. Está última, claramente concebida pela inteligência humana, permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair, e talvez também falar (BERGSON, [1988?], p. 70-1)¹⁶.

Que o espaço é natural à nossa percepção, isso nos parece indiscutível; mas é natural porque se dá como uma percepção inteligente do mundo. Esse mundo é, por sua vez, qualitativo, ainda que essa tese não seja abordada no primeiro livro. Nesse sentido, é a inteligência que o percebe ou o concebe como um meio homogêneo. Mas como o espaço se constitui o meio de apreensão desse mundo? Primeiro, é importante considerar que Bergson diz que o espaço resulta de uma percepção inteligente, de modo que é só mediado pela inteligência que o mundo se dá como percepção no espaço.

Como o espaço se constitui por efeito da atividade inteligente, a explicação de sua formação será desenvolvida no terceiro capítulo d'A *evolução criadora*, quando Bergson

¹⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 72-3).

pensará a origem da inteligência e da matéria como uma inversão de um mesmo movimento, sendo esse movimento originário a duração. Essa explicação, a da origem comum da inteligência e da matéria, será desenvolvida mais à frente neste trabalho.

Ainda no segundo capítulo do *Ensaio*, vemos Bergson pensar como o espaço e o tempo se misturam, produzindo uma dimensão de realidade em que o tempo se constitui como um meio homogêneo, de modo que seu movimento, que é sucessão, é vivido por uma consciência pragmática como momentos distintos espacializados, como simultaneidades. Entender essa mistura entre tempo e espaço é importante para separar teoricamente essas duas dimensões de realidades que a vida pragmática exige estarem confundidas para a organização da ação inteligente.

No âmbito do *Ensaio*, o espaço é apresentado como um meio homogêneo no qual a realidade se apresenta à consciência como coisas distintas entre si, ainda que somente pelas diferentes posições que ocupam nesse espaço. Mas essa primeira percepção, a percepção de coisas nesse espaço puro, seria sempre a percepção de simultaneidades, puros instantes que aparecem e desaparecem a uma consciência expectadora. Esse espaço, por ser apenas espaço, não tem a capacidade de manter em si qualquer traço, qualquer indício que permita a essa consciência expectadora efetuar distinções nítidas entre os instantes que se seguem um aos outros, sem as quais não é possível contar e calcular para prever o curso de uma ação.

Para que esse quadro vazio e homogêneo seja útil, isto é, para que nele se produzam as representações simbólicas justapostas e contíguas que permitam elaborar um movimento previamente estabelecido, é necessário que essa consciência expectadora projete nele a sua temporalidade, de modo a se ver como experiência no espaço. Nessa condição, os instantes que se deram como experiência de uma consciência são pensados como momentos distintos de um movimento em curso de realização. Agora, o movimento pode ser calculado em sua duração e previsto em seus momentos. O espaço homogêneo, que é apenas a condição de ocorrências instantâneas, é base primeira para a ordenação da ação, mas ele somente não é suficiente para produzir o movimento calculado e previsto. É preciso que a consciência se projete nesse espaço e, ela que é duração, se faça tempo espacializado.

Essa nova ordem temporal se constitui como efeito da intersecção¹⁷ entre a consciência que conserva os instantes como seus estados, mantendo-os como sua duração, ou

¹⁷ “Há um espaço real sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência. Há uma duração, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação. Da comparação dessas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união

seja, sua experiência, e os próprios instantes em suas ocorrências no espaço. Desse encontro surge uma espécie de presente atemporal, em que os instantes conservados se apresentam simultaneamente com os instantes evanescentes, formando uma ordem intermitente no seio da continuidade, da duração. Nessa temporalidade mista de espaço, a consciência percebe o antes e o depois como um agora, distintos entre si por ocuparem posições diferentes de ocorrência, como se ocupassem naturalmente um espaço, ele mesmo indistinto e condição de distinção.

Bem observado, vemos Bergson mostrar que, nesse processo, o que se dá é a produção de uma quarta dimensão espacial, que o filósofo denomina de tempo homogêneo. Isso porque não se trata propriamente de um lugar, mas de uma temporalidade tornada sem efeito, homogênea, apenas um meio em que os intervalos se posicionam. A consciência, ao se projetar no espaço, isto é, na exterioridade em que as ocorrências se dão como instantaneidades simultâneas, produz um quadro de estabilidade em que os instantes são percebidos em justaposição e em contiguidades, passíveis de cálculos e medidas.

Ainda é importante assinalar que essa mistura parece se dar natural e simultaneamente à origem do espaço puro como percepção espacializada da realidade como coisas. Daí que a sua distinção é de natureza teórica para efeito de distinguir dois tipos de multiplicidade, objeto principal desse capítulo do *Ensaio*: a multiplicidade quantitativa e a qualitativa. A multiplicidade qualitativa, sendo própria dos estados de consciência, vivência mesma em que os estados não se distinguem entre si por não ocuparem posições no espaço, é pura temporalidade. Já a multiplicidade quantitativa é própria das representações simbólicas que a consciência produz como coisas no espaço, passíveis de serem quantificadas e medidas.

Citamos, a seguir, um momento do *Ensaio* em que Bergson condensa, à maneira de conclusão, a análise que vinha desenvolvendo, o que parece dar sustentação ao que apresentamos muito resumidamente acerca das condições em que o espaço e o tempo se misturam e constituem o tempo homogêneo:

Conclui-se desta análise que só o espaço é homogêneo, que as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta, e que toda multiplicidade distinta se obtém por um desdobramento no espaço. Também se conclui que no espaço não existe nem duração, nem mesmo sucessão, no sentido em que nossa consciência toma estas palavras: cada um dos estados ditos sucessivos do mundo exterior existe só, e a sua multiplicidade só tem realidade para uma consciência que é capaz, primeiramente, de os conservar, e de os justapor, e a seguir, exteriorizando-os relativamente uns aos outros. Se os conserva, é porque os diversos estados do mundo exterior dão origem a fatos de consciência que se penetram, se organizam insensivelmente em conjunto e ligam o passado com o presente devido a esta solidariedade. Se ela os exterioriza relativamente uns aos outros é porque, pensando a seguir na sua distinção radical (deixando de aparecer um quando o aparece o

entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderá definir como a intersecção do tempo com o espaço” (BERGSON, [1988?], p. 78, ou no original: BERGSON, 2013a, p. 82).

outro), os percebe sob a forma de multiplicidade distinta; o que equivale a alinhá-los conjuntamente no espaço em que cada um deles existia separado. O tempo empregue nesse processo é precisamente o que se chama o tempo homogêneo (BERGSON, [1988?], p. 85)¹⁸.

Assim pensado, o espaço é constitutivo da nossa experiência consciente, de maneira a ser também natural a confusão que se faz entre duração pura, multiplicidade indistinta, e o espaço, multiplicidade distinta. Apesar de ser o espaço a maneira pela qual a nossa consciência percebe o mundo externo, produzindo em nós uma existência simbólica, que vive e pensa todas as experiências abstratamente, inclusive aquelas pertinentes à nossa interioridade (de modo que nossos estados de alma se exteriorizem uns em relação aos outros), a duração é pura e tudo se interpenetra formando uma multiplicidade indistinta. Em outras palavras, o substrato de nossa existência é duração e duração pura. Diz Bergson, quando aprecia duas experiências de consciência a partir de um mesmo fato, a batida das horas, que:

[...] Em síntese, o número das pancadas emitidas foi percebido como qualidade, e não como quantidade: a duração apresenta-se assim à consciência imediata, e conserva esta forma enquanto não dá lugar a uma representação simbólica, extraída da extensão. – Distinguimos, pois, para concluir, duas formas de multiplicidade, duas apreciações muito diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separa uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu nos estados bem definidos, um eu em que sucessão implica fusão e organização (BERGSON, [1988?], p. 89-90)¹⁹.

Ao trazemos algumas reflexões que Bergson articula no *Ensaio* sobre a concepção da duração como mudança contínua, verificamos que *A evolução criadora* é escrita retomando essa concepção, agora não mais se preocupando com os problemas próprios da psicologia de sua época, mas sim com um problema específico: o da evolução. Como se trata agora de pensar a vida em seu processo de origem e evolução, faz-se necessário investigar qual é a natureza do Universo para aprender a vida organizada em seu engendramento.

O conceito de duração, tal como o filósofo concebeu no *Ensaio*, que se revelou como a vivência de um eu, como uma consciência em que os estados interiores se interpenetram e formam uma continuidade que muda qualitativamente, é retomado no início do primeiro capítulo d'*A Evolução criadora*, com foco dirigido aos objetos materiais. A questão agora é se eles, os objetos materiais, compartilham as condições próprias da duração que percebemos em nós.

¹⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 89-90).

¹⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 95).

O autor pondera que, para efeitos práticos, nós recortamos a realidade que nos circunda e a percebemos como sistemas isolados, sem continuidade, portanto, como uma dimensão do real absolutamente passiva, totalmente sujeita a nossa atividade. Interceptado desse modo, o mundo material se apresenta como algo destituído de duração, sem continuidade e sem acréscimo. Esse mundo se dá como o mesmo, como repetição permanente do que é no espaço, uma vez que o tempo não é sua condição existencial.

Pensar o mundo material como sistemas isoláveis, assinala Bergson, não é de todo arbitrário. Notemos que já no *Ensaio*, quando analisa a formação da ideia de espaço como meio homogêneo, o filósofo observa que, mesmo sendo a representação do espaço um trabalho de inteligência, deve haver qualidades sensíveis na extensão percebida que permitam a definição de coisas como separadas, ocupando posições determinadas²⁰. Essa concepção também aparece em *O Pensamento e o Movente*, quando Bergson pensa os objetos e os métodos próprios da ciência e da filosofia. Vemos, em sua análise, a ciência, quando estuda a dimensão material da realidade, atingindo a essência do real²¹. Esse êxito se dá porque há, entre a inteligência e a matéria, simetria, concordância e correspondência, de modo que:

[...] quando devolvemos a inteligência a seus contornos precisos e quando aprofundamos suficientemente nossas impressões sensíveis para que a matéria comece a nos oferecer o interior de sua estrutura, descobrimos que as articulações da inteligência vêm superpor-se exatamente às da matéria. Não vemos, portanto, por que a ciência da matéria não haveria de atingir um absoluto (BERGSON, 2006a, p.38).

A razão pela qual a inteligência e a matéria se correspondem, de modo a se encontrarem uma na articulação da outra, está em que ambas são efeitos de um mesmo processo gerador. No terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, Bergson apresenta a gênese da inteligência e da matéria como efeito de uma interrupção ou inversão do movimento criador, que é a duração.

A matéria, a que voltaremos mais à frente, constitui tendência à inércia à medida que a tensão constitutiva do universo diminui sua realidade. Sendo a tensão a condição original da duração, a sua diminuição se revela como uma interrupção ou inversão. O efeito dessa interrupção é a origem de um processo de distensão, gerando, por sua vez, o extensivo. A

²⁰ “[...] Alias, pensamos que, se a representação de um espaço homogêneo se deve a um esforço da inteligência, inversamente tem de haver, nas próprias qualidades, que diferenciam duas sensações, uma razão pela qual ocupam no espaço este ou aquele lugar determinado” (BERGSON, [1988?], p. 70 ou no original: BERGSON, 2013a, p. 71).

²¹ O entendimento de que a ciência apreende uma parte da realidade nela mesma quando se movimenta como experiência investigativa da materialidade e o de que a filosofia apreende outra parte da realidade de modo absoluto quando se movimenta como experiência daquilo da realidade que é naturalmente seu campo de estudo, o do espírito, o da vida, pode ser verificado em (Bergson, 2006a, p. 46).

matéria se configura assim como o extensivo no interior, e, por efeito de sua inversão, da duração²². Ao ser da ordem do extensivo, a matéria tende a se identificar com a espacialidade que os sentidos lhe atribuem ao recortá-la conforme os limites extensivos que se destacam dela pelas qualidades sensíveis que se oferecem como o mesmo, como coisas no mundo ocupando posições distintas.

Eis um ponto que permite ou exige uma reflexão que considere a condição que faz do espaço a forma de manifestação do ser como coisas no mundo. Parece-nos necessário interrogar se há algo nas coisas mesmas que faça com que o espaço se dê como o meio de existência dessas coisas, ao menos como existência percebida.

1.2 A objetividade da matéria como expressão da realidade do espaço

Parece-nos observável que a extensão, apresentada no *Ensaio* sem que seja fundamentada a sua natureza, ganha magnitude progressivamente, nas obras subsequentes de Bergson, até se fazer necessário pensar a sua gênese, o que ocorre no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*.

Essa gênese do extensivo, que é a gênese da matéria, pensada nesse momento do trabalho filosófico de Bergson, dá ensejo a pôr em debate uma tese um tanto controversa, que formulamos como questionamento: A ocorrência geradora da extensão implica o espaço como realidade em sentido ontológico? Ou seja: com a gênese da extensão, o espaço deixa de ser *apenas* um modo inteligente de estruturar a realidade pela exterioridade e mostra-se como estrutura da própria realidade, tornando-se *agora* a condição sobre a qual a inteligência capta essa dimensão extensiva da realidade nela mesma, como um absoluto? Haveria, assim, uma duração pura que se mantivesse sempre interior a si mesma e uma espacialidade, agora também reclamando uma existência própria a que a filosofia de Bergson deveria, por honestidade de ofício, dar voz? Seria esse terceiro capítulo d'*A evolução criadora* um momento em que a realidade reivindica, sob a escrita de Bergson, a elucidação de sua natureza primeira, originalmente um movimento gerador de distinção de natureza na ordem do ser, sendo o espaço a primeira distinção resultante desse movimento?

²² No terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, Bergson mostra como, por um efeito de relaxamento de nossa vida psíquica, os nossos estados psicológicos como que se distendem e se exteriorizam relativamente uns aos outros, dando ensejo a se pensar por analogia que a matéria se constitui no universo por esse processo. Com essa analogia, Bergson concebe o universo como uma atividade de ordem psíquica, que, por efeito de um relaxamento ou diminuição de sua tensão, daria origem à matéria, ao extensivo. Esta observação pode ser conferida em: Bergson (2009a, p. 201-4), ou em: Bergson (1979, p. 178-81).

Ao situarmos assim a questão do espaço, queremos verificar se Bergson, ao alargar sua compreensão da duração expressa no *Ensaio* como sendo própria também às coisas, e não somente à consciência, não teria apreendido conjuntamente um movimento da realidade em se espacializar, revelando certa espacialidade como fundamento a partir do qual se constitui e se exerce a inteligibilidade do real.

Não estamos aqui a forçar uma interpretação de que a filosofia de Bergson advogue que o espaço seja realidade em si, pois assim pensar seria dispensar a própria gênese da matéria que o terceiro capítulo d'*A evolução criadora* se esforça em apresentar. O que pretendemos é inclinar o pensamento para observar *se a realidade não comporta algo em si que enseja o surgimento da estrutura espacial como sua propriedade*, sendo a inteligência uma faculdade que surge como capacidade de a vida espelhar para si algo da realidade que se dá para ela como espaço, como seu meio de ação.

Seguindo essa inclinação, veremos o espaço mostrar-se como estrutura da realidade desde que a vida se lance como organização de si, gerando a exterioridade por efeito da organização específica que seu movimento atinge como limite. Nessa leitura, a inteligência não mais produziria o espaço, mas sim se constituiria como uma faculdade que primeiramente acompanharia essa tendência espacializadora própria da realidade, para depois confundir-se com ela e, por último, assumiria como seu esse movimento para levá-lo a seu limite, *concebendo* assim a realidade como estendida por inteiro em um espaço puro, vazio e homogêneo, e passível de ser recortada e recomposta segundo seu interesse vital.

A literatura sobre o tema permite encaminhar nesses termos a questão do espaço na filosofia de Bergson?

Não como questão fechada, mas como colocação do problema, decerto podemos trazer, em favor dessa problematização do espaço, algumas considerações de comentadores da filosofia de Bergson.

Deleuze, por exemplo, ao final do segundo capítulo de seu livro *Bergsonismo*, sustenta que o aprofundamento da natureza do real exige que Bergson veja as coisas mesmas como participando da duração pensada no *Ensaio*, ali restrita à consciência. Na sequência, o autor tece um comentário que nos parece interpretar o espaço como uma expressão da realidade. Diz o comentador no condicional:

[...] Se as coisas duram, ou se há duração nas coisas, é preciso que a questão do espaço seja retomada em novas bases, pois ele não será mais simplesmente uma forma de exterioridade, uma espécie de tela que desnatura a duração, uma impureza que vem turvar o puro, um relativo que se opõe ao absoluto; será preciso que ele próprio seja fundado nas coisas, nas relações entre as coisas e entre as durações, que

também ele pertença ao absoluto, que ele tenha uma “pureza”. Vai ser essa a dupla progressão da filosofia bergsoniana (DELEUZE, 2012, p. 42, aspas do autor).

Outra interpretação que vem ao nosso encontro é aquela elaborada por F. Worms, particularmente no terceiro capítulo do livro *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Já nas primeiras páginas desse capítulo, dedicado a comentar *A evolução criadora*, Worms enfatiza toda a implicação que acompanha a compreensão da gênese do espaço na filosofia de Bergson. Diz ele: “[...] Caso se pudesse mostrar *como a duração engendra o espaço, permanecendo oposta a ele*, não se teria resolvido igualmente o problema posto pela distinção inicial de toda a filosofia de Bergson? Tal é o alcance desse novo livro” (WORMS, 2010, p. 185, itálico do autor).

Cada um dos dois autores mencionados encaminha a questão do espaço na filosofia de Bergson a sua maneira, mas tanto Deleuze quanto Worms sinalizam para uma espécie de realismo do espaço.

Diferente posição nos parece ser a de Camille Riquier em seu livro *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Em dois momentos específicos dessa obra, no terceiro e no quarto capítulo, Riquier apresenta uma leitura do espaço nas obras de Bergson como efeito da consciência reflexa. No terceiro capítulo, no qual destaca seu entendimento de que “*L’Essai sur les données immédiates de la conscience est un essai sur le présent, sur la durée telle qu’elle se présente immédiatement à nous*” (RIQUIER, 2009, p. 307), o *Ensaio* se mostra como um momento da filosofia de Bergson em que o presente é a própria vivência da consciência, isto é, o presente é o próprio fluxo temporal vivido como consciência. Mesmo sendo essa vivência pura sucessão em que os estados anteriores estão sempre confundidos com os estados que transcorrem no presente, é por meio dela que a simultaneidade dos instantes se constitui como experiência no mundo:

[...] les choses ne sont simultanées entre elles que dans mesure où elles le sont au flux de ma conscience, sans quoi l’intervalle que l’on mesurerait ne serait pas un intervalle *de* temps. La simultanéité physique dans l’instant suppose la simultanéité psychique des flux, laquelle permet de faire de la mesure une mesure *de* temps. Si la durée continue n’a pas d’instant, il faut bien que le temps spatialisé, comportant des points, ricoche sur elle pour les en faire surgir. Sinon le point resterait un point sans rejaillir comme instant (RIQUIER, 2009, p. 285, grifos do autor).

Nessa leitura de Riquier, podemos destacar uma dupla operação da consciência: a retenção de seu fluxo temporal, que converte o movimento contínuo de suas experiências em simultaneidades que se dão como coisas, e a manutenção desse processo de conversão, mas agora conservando os instantes próprios a cada evento em curso, de modo a ver o tempo tornado instantes (simultaneidades) como movimento (sucessão) no espaço. Essa última

operação nos parece ser aquela que Bergson denominou de a quarta dimensão do espaço, a que já nos referimos resumidamente.

Por essa dupla operação, a realidade se dá como elementos materiais que ocupam lugares distintos relacionados entre si, passíveis de mensuração. O espaço, como já vimos em outra oportunidade, forma-se como efeito dessa dupla operação. Ele é uma representação que só tem realidade para uma consciência que retém o fluxo contínuo como momentos justapostos simultaneamente.

Essa é a leitura que fizemos do *Ensaio*, mas agora interessa-nos inspecionar se o espaço, em Bergson, se revela sempre somente como representação da consciência reflexa ou se, ao longo de seu estudo, o filósofo não encontra algo da realidade mesma que dá ao espaço uma dimensão ontológica.

Se, em sua leitura do *Ensaio*, Riquier não indica qualquer elemento que dê ao espaço realidade fora da consciência reflexa, sua interpretação de *Matéria e memória* parece interditá-la totalmente. Em seu entendimento, o conceito de imagem utilizado por Bergson para se referir ao universo material que nossos sentidos percebem como coisas no mundo é um artifício metodológico: “[...] l’image n’a jamais été qu’en nous, y compris dans le premier chapitre, et n’avait été supposée hors de nous que pour les besoins de la méthode” (RIQUIER, 2009, p. 339).

Podemos ver, nessa fala de Riquier, o contexto de fundo do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, no qual Bergson define a matéria em termos de imagens e concebe a hipótese de uma percepção pura, de modo a objetivar a matéria e evidenciar que ela se constitui realidade fora da consciência. Feita essa objetivação, Bergson revisa essa hipótese acerca da percepção em sua pureza, que concebera para mostrar que, na experiência da vida organizada, a percepção se dá como seleção, por parte da consciência, de aspectos do real para produzir suas condições de ação. O que se acrescenta agora é que esse processo tem por recurso majoritário e primeiro as vivências anteriores. Ou seja: a percepção agora se dá com a consciência que avança a partir do passado para obter do presente o que melhor atende as necessidades da ação desejada.

O que fica bem estabelecido nessa revisão é que a percepção pura é mais de direito (isso que está dado como princípio) do que de fato (o que é efetivado como vivência concreta). A percepção efetiva já seria efeito do trabalho que a memória opera sobre as vibrações que compreendem a matéria. Ainda assim, a realidade material, como mostra o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, seria de algum modo apreendida nela mesma, de modo a ser a imagem desse mundo material um reflexo do que essa matéria é em si. Mas

Riquier assinala que a construção dessa obra de Bergson se deu com a produção e publicação²³ isolada do que veio a ser posteriormente o quarto capítulo de *Matéria e memória*. Desse modo, viria a ser, a concepção da matéria como imagem apresentada no primeiro capítulo, um recurso metodológico para objetivar a realidade e assim assentar o terreno para que o quarto capítulo de *Matéria e memória* desenvolvesse a compreensão da matéria como movimentos de ritmo próprios, no fundo também duração, portanto, também memória²⁴.

A questão que queremos sublinhar é que, conforme essa leitura de Riquier, a exterioridade objetivada pelo primeiro capítulo do segundo livro bergsoniano, que acompanha a apresentação da matéria como imagem e que traz em si a condição de representação do real como coisas, é dissolvida no quarto capítulo em razão de ser a matéria agora pensada como movimento de duração de ritmos variados. As imagens, esse mundo de coisas definidas e aparentemente estáveis, resultam de uma atividade imaginativa²⁵ da memória que tem a capacidade de condensar os ritmos de duração que a ela se apresentam com diferentes intensidades.

Não estamos aqui pretendendo resumir *Matéria e memória*, nem mesmo as considerações que Riquier faz desse trabalho de Bergson. Uma e outra pretensão seriam despropositadas. Estamos apenas criando condições para destacar que, segundo a

²³ "(i) Le texte central autour duquel gravite le dernier chapitre, comme le second rappelé précédemment, fut publié séparément sous la forme d'un article en mai 1896. Il fut donc, comme lui, écrit avant le premier chapitre et doit pouvoir, de fait, se comprendre sans lui. Bergson ne le retouchera d'ailleurs que très peu dans la version qu'on connaît. Avec un œil moins prévenu, nous nous apercevons que des quatre chapitres il est celui qui, de très loin, contient le moins d'occurrences du terme d'image. Qui plus est, son emploi y est le plus souvent entendu péjorativement, du moins porte en lui le poids de son insuffisance à qualifier la matière elle-même" (RIQUIER, 2009, p. 337).

²⁴ Riquier (2009) concentrará esforços para mostrar, em momentos do quarto capítulo de seu livro, que ora trazemos para nossa reflexão (*Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*) que a duração, seja enquanto memória pura, seja enquanto percepção pura, não é imagem. A imagem é um efeito de imaginação que a consciência produz diante dos ritmos de duração que a circundam. Nesta leitura, a duração, nela mesma, não é imaginável, de modo que a imaginação sempre estará desnaturando a duração e não a apreendendo em si. Para aprender a duração em seus ritmos próprios, será necessário outro esforço, outra atividade do espírito: a intuição. Entendemos que essa leitura pode ser feita tendo por base a seção "parágrafo 19. L'INIMAGINABLE MATÉRIA ET MÉMORE" do livro acima referido.

²⁵ A imaginação é apresentada por Riquier como uma atividade da consciência que forja para si um mundo de imagens. Como não vamos discutir esse conceito, e por ele ter sido colocado sem considerações que melhor o contextualiza, citamos um dos momentos em que Riquier apresenta a função que a imaginação exerce na percepção: "Puisqu'il nous faut parvenir à ressentir l'unité mouvante de la matière, en dehors de nous, derrière ce que l'imagination nous en présente, Bergson prolonge les résultats de l'*Essai*, en complétant les données immédiates de la conscience, par une 'donnée immédiate objective' qui suppose idéalement la suppression de notre conscience. 'Supprimer votre conscience', alors 'vous obtiendrez de la matière une *vision fatigante* peut-être *pour votre imagination, mais pure*, et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la perception extérieure'. La vision, qui perce jusqu'à la donnée objective, est fatigante pour l'imagination, peut-être parce qu'elle intensifie son activité en vue d'obtenir d'elle une image proche de l'intuition immédiate, mais davantage encore parce qu'elle s'exerce contre elle, c'est-à-dire purifiée de l'image qui nous la révèle en la cachant. Il s'agit bien de saisir la matière pure et inimaginable, de saisir par l'intuition le rythme propre qu'elle scande *au-delà de* l'image dans laquelle elle se contracte à nos yeux, bien qu'aussi *à même* l'image qui nous met en relation avec elle" (RIQUIER, 2009, p. 340-1, grifos do original).

compreensão de Riquier (2009, p.341), “[...] il n’y a pas d’image en soi, mais l’intuition doit saisir dans l’image l’en-soi qui l’excède, par la multitude des vibrations dont notre perception fait l’économie”. Apresentamos essa consideração porque ela toca diretamente na questão do espaço, que ora buscamos verificar se podemos pensá-lo como tendo alguma realidade para além da consciência reflexa.

A imagem, que exigiria uma espacialidade como sua condição de existência exterior à consciência, forma-se mediante a atividade que a consciência opera sobre os ritmos de duração que ela compartilha como memória. Não há exterioridade efetiva²⁶; apenas fluxo de duração se condensando e formando um campo de ação específico, que se configura para uma consciência capaz de refletir sobre esses fluxos condensados em momentos no espaço.

Assim pensado, o espaço é um efeito de reflexão que a consciência realiza sobre o fluxo em geral, com o intuito de viabilizar as condições favoráveis e desfavoráveis a esse fluxo de ação específico. Em outras palavras, é mediante esse fluxo de duração específico, que se fez consciência de seu movimento, que o espaço surge como uma visão, ou ainda como previsão, como um olhar à distância, das influências favoráveis e desfavoráveis a sua continuidade temporal. Ele não é uma realidade nas coisas. Assim nos adverte Riquier (2009, p. 345, grifos do autor) ao destacar que “[...] En aucun cas cette distance n’est de l’espace objectivé, résorbant la profondeur de vue au profit d’une largeur mesurable dans laquelle je me trouverai à côté des objets”.

A percepção da realidade material como imagens, essa maneira particular de ver, no fluxo em geral, as influências que favorecem ou ameaçam esse centro de ação consciente, parece ser ela mesma uma invenção do espírito. Por derivação desse processo, o espaço, que aparece como condição de realidade pela qual as imagens se manifestam aos sentidos em suas definições próprias, é, efetivamente, o desenho dos esquemas de ações possíveis que o espírito visualiza como sua condição de movimento. Ainda que concebidos como possíveis, no sentido de serem movimentos previstos em seus efeitos nesse espaço percebido como meio de ação, é o futuro que se abre como perspectiva para essa percepção interessada. Não é mais

²⁶ "(ii) En admettant qu’il soit question d’ « images en soi », elles semblent, du premier au dernier chapitre, se retourner à ce point dans leur contraire que leur emploi devient contradictoire. Car il n’y a plus rien de commun entre le plan des images que Bergson se donne au début et l’étendue matérielle qu’il décrit à la fin. Le plan des images, tout étalé dans l’espace, est une coup instantané pratiquée dans la durée où celle-ci par principe ne peut s’enregistrer. Il un système clos d’images où règne un mécanisme radical, et qui autorise Bergson à n’en parler termes spatiaux de contenu et de contenant. L’univers matériel y est celui de la physique et du sens commun, et l’image y conserve sans conteste la marque de l’origine spatiale dont on l’a extraite. Dans le quatrième chapitre, après que Bergson en avait fictivement suspendu le cours – coupe instantané – l’univers reprend son mouvement, et la continuité mouvante qu’il faut saisir intuitivement est celle à laquelle on aura restitué la profondeur de sa durée singulière. Comment accorder une épaisseur temporelle à l’image dont la platitude trahissait la spatialité dont elle provient?" (RIQUIER, 2009, p. 338).

a incidência das influências do fluxo sobre esse centro de ação específico somente como ação real, mas também como ação possível, como algo ainda a se realizar mediante a efetivação de certas condições produtoras do efeito prometido. Em outras palavras, a percepção agora imaginada produz junto às ocorrências naturais do fluxo um lapso temporal, fazendo com que os eventos se mostrem antes como possíveis do que como reais. Ainda pensando com Riquier (2009, p. 346): [...] L'espace a d'emblée ce caractère temporel puisqu'il 'symbolise' notre avenir et le déploie pour ainsi dire 'tout d'un coup' devant nous".

Poderíamos concluir, ancorados nessas considerações de Riquier, que, na filosofia de Bergson, a realidade não porta em si condições produtoras do espaço em termos ontológicos. Mas, se assim fosse, por que razão Deleuze e Worms chamariam a atenção para o movimento dessa filosofia em sua exigência de se pensar o espaço como portando algo de real nele mesmo?

Voltemo-nos, então, primeiramente, à interpretação de Deleuze para verificarmos como ele sustenta que o espaço, após o *Ensaio*, deixa de ser simplesmente uma forma da exterioridade, um relativo em oposição ao absoluto, e se exige fundado nas coisas, entre as coisas e entre as durações; enfim, que ele também pertença ao absoluto²⁷.

O ponto de partida de Deleuze que nos parece enviesar a sua interpretação sobre a realidade do espaço como uma questão crescente na filosofia de Bergson é a memória. No terceiro capítulo de *Bergsonismo*, o filósofo submete a apreciação o processo de conservação das lembranças e destaca a primazia do passado nos processos temporais que se manifestam como presente e futuro. Ao retomar as considerações feitas por Bergson no terceiro capítulo de *Matéria e memória* (segundo as quais o conteúdo que se faz passado não deixa de existir quando deixa de estar presente na consciência, mas apenas se torna inativo e se conserva como memória, existindo, assim, de modo virtual), o comentador enfatiza que o passado, enquanto lembrança pura, adquire nessa filosofia um significado ontológico: ele existe em si.

Considerando desse modo, o passado existe independente de qualquer condição outra que não sua realidade própria: ele é. Já o presente é o que se configura somente nos instantes da ocorrência dos eventos que o compreendem, de modo que os eventos em si, seguindo o fluxo imperioso de seu devir, uma vez que passam continuamente, deixam de ser presentes imediatamente no seu apresentar. Assim, o presente consiste em um contínuo refazer-se, em ser somente passagem sem conservação de si; ele é sempre o instante que não se mantém para além de sua ocorrência instantânea. Nesses termos, avizinha-se a diferença fundamental de

²⁷ Aqui evitamos trazer novamente a citação integral, já apresentada acima e procuramos reforçar apenas o essencial da fala de Deleuze (2012, p. 42).

natureza entre o passado e o presente. Se o passado é de realidade virtual, portanto inativo e inatual, o presente tem por realidade ser a própria atualidade; portanto, ele é a temporalidade do agir.

Nessa reflexão, reside uma questão importante, a qual implica duas temporalidades coexistindo simultaneamente, a saber: o passado e o presente. Sendo o presente um processo de atualização que não se conserva para além dos seus instantes de ocorrência, ele não contém o ser de sua atualização. É do passado que o presente depende para ser o que é, movimento de atualização. Assim, o presente parece ser algo do passado que deixa o estado virtual e inativo para se atualizar e se fazer ação.

Podemos ver essa preeminência do passado em relação ao presente na leitura de Deleuze sobre o momento de *Matéria e memória* no qual Bergson argumenta que, quando buscamos lembrar-nos de alguma vivência, colocamo-nos imediatamente no passado. Nessa argumentação, uma lembrança se atualiza por esforço da consciência que se lança com um salto no passado *sui generis* e se movimenta nele até se encontrar em seu ato com a lembrança que busca atualizar. É lançando-se no passado, na existência em si, que a consciência se encontra pouco a pouco com a lembrança, em que busca o auxílio para sua atividade presente. Ressalta o comentador que esse movimento de atualização de uma lembrança, conforme pensado por Bergson, não deve ser interpretado em termos psicológicos. Trata-se, de fato, de uma atividade de consciência que faz uma lembrança sair de seu estado virtual para se efetivar como presente.

Mas ainda fica a questão: essa consciência ou essa conscientização de lembranças não é um efeito de memória que quer recobrar de si alguns de seus momentos, de modo a produzir a partir de si uma existência que se efetiva como tendência à diferenciação e distinção na ordem do ser? Em caso positivo, o presente se dá como algo do passado que se ilumina em certos pontos de si ao se atualizar.

Podemos aqui arriscar a dizer que esse movimento em que momentos do passado se fazem consciência ao lembrar-se de si – mas de um lembrar que segue um esquecimento imediatamente ao seu ato, isto é, que em nada acrescenta a si na continuidade de seu aparecer, esse, digamos, presente puro – é o momento próprio que caracteriza a realidade da matéria²⁸.

²⁸ Em *Duração e simultaneidade*, mais particularmente no terceiro capítulo, Bergson apresenta algumas considerações acerca do que entende ser a condição fundamental do tempo em duração. Vemos, nessas considerações de Bergson, uma sustentação do que já afirmamos sobre a matéria como movimento contínuo de atualização de momentos do passado que não se acresce além do que é em seu aparecer, caracterizando, assim, o presente puro, sem mudança efetiva em seu durar. Diz ele: “[...] Sem uma memória elementar que ligue os dois instantes entre si, haverá tão-somente um ou outro dos dois, um instante único por conseguinte, nada de antes e depois, nada de sucessão, nada de tempo. Pode-se conceber essa memória o estritamente necessário para fazer a

Mas também, e por ser esse movimento de atualização do passado um querer lembrar de si, surge um presente que realmente se faz condição de lembrança efetiva, em que os instantes, ao invés de desaparecerem imediatamente, perduram e se concentram sobre os instantes seguintes, produzindo assim um passado imediato, ou a consciência do presente em atividade.

Algo nesse sentido Deleuze nos permitir inferir ao postular:

[...] Há, portanto, um ‘passado em geral’, que não é o passado particular de tal ou qual presente, mas que é como que um elemento ontológico, um passado eterno e desde sempre, condição para a ‘passagem’ de todo presente particular. É o passado em geral que torna possíveis todos os passados (DELEUZE, 2012, p. 48, grifo do autor).

Estamos aqui na pura temporalidade. Parece que o comentador nada nos diz sobre o espaço e menos ainda de sua realidade. Mas entendemos ser justamente nessa compreensão da temporalidade que Deleuze já insinua as condições originadoras do espaço. Na sequência de sua interpretação da filosofia em apreciação, o comentador evidencia que a duração bergsoniana define-se mais pela coexistência que pela sucessão. Há um passado e há um presente, e ambos coexistem como temporalidades: “[...] O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mais dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam” (DELEUZE, 2012, p.50). A coexistência não é somente entre o passado e o presente. O próprio passado, ainda que sendo ele *uma totalidade comungante de si*, é constituído por níveis que coexistem como planos de existência ora mais dilatados e ora mais concentrados.

O comentador segue apresentando sua interpretação sobre o processo de atualização das lembranças, conforme pensado por Bergson. Não vamos acompanhá-lo nesses esclarecimentos para não desviarmos do ponto de tensão que encontramos e que nos dá ensejo para pensar o espaço e o que ele tem de realidade nessa filosofia, a saber: *a coexistência entre os níveis do passado com ele mesmo e deste passado integral com o presente que ele foi*. Em outras palavras, queremos ver se o espaço, isto que se dá primeiramente como extensão concreta à percepção, advém (por efeito) da coexistência de níveis de realidade, ou seja, se a própria coexistência de níveis de realidade não gera a simultaneidade como condição de

ligação; será se quiserem, essa própria ligação simples prolongamento do antes no depois imediato com um esquecimento perpetuamente renovado do que não for o momento imediatamente anterior. Nem por isso se terá deixado de introduzir memória. A bem dizer, é impossível distinguir entre a duração, por mais curta que seja, que separa dois instantes e uma memória que os ligasse entre si, pois a duração é essencialmente uma continuação do que não é mais no que é. Eis o tempo real, ou seja percebido e vivido. Eis também qualquer tempo concebido, pois não se pode conceber um tempo sem representá-lo percebido e vivido. Duração implica portanto consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhes atribuímos um tempo que dura” (BERGSON, 2006b, p. 57).

realidade do espaço. Se encontrarmos uma resposta nesse sentido, veremos o espaço concreto derivando do tempo real, de modo a ser a própria duração o fundamento do espaço.

No quarto capítulo, vemos o comentador interrogar se Bergson, ao pensar a duração, compreendeu-a como uma ou múltipla. Trazendo para o cenário as várias obras do filósofo em questão, o comentador irá mostrar que há uma só duração, mas esta se diversifica a si mesma pelos níveis de contração e distensão que vive em si. Como mostrado acima, esses níveis de contração e distensão coexistem como modos diversos de ser. Não se trata mais desse presente e desse passado singular que se dá como nossa personalidade, uma vez que esses momentos vividos singularmente são movimentos substanciados pela duração universal. É no interior da duração em geral que a diversidade de contração e distensão de movimentos de duração origina a realidade material e a vida organizada.

Mais à frente, pensaremos esse movimento de vida como organização da matéria. Agora queremos apenas encaminhar a observação que nos parece decorrer da compreensão da matéria como movimentos de distensão da duração, dando ênfase à consideração de que os graus diversos de duração coexistem. Articulemos nos seguintes termos a observação: sendo a matéria a expressão de graus de distensão de duração, e sendo que os graus de distensão coexistem diversamente, suas ocorrências instantâneas implicam, parece-nos, uma simultaneidade de instantes. Nesse movimento, parece-nos ainda, reside a condição originadora do espaço, uma vez que a coexistência de movimentos em suas diferenciações e de diferenciações atualizadas produz, no existente, uma dimensão de distinção, ao menos de posição de suas ocorrências. Caso contrário, sem essa distinção, todo o existente manter-se-ia em plena unicidade, uma totalidade movente e indistinta, sem qualquer atualidade de si, sempre em seu estado virtual de origem, memória pura.

No entanto, como veremos ao longo desse trabalho, essa totalidade indistinta em estado de ser virtual traz em si a tendência de se atualizar, de se fazer presente, de se fazer consciência de si. A matéria parece repercutir esse movimento pelo qual a memória produz sobre si esse primeiro ato de consciência, à medida que tende a lembrar-se de certos momentos de sua vivência. Mas como esse movimento ocorre sem discernimento – ao ser um movimento de conjunto, em que cada momento incide sobre os demais sua atividade e se deixa por inteiro nesse ato, sem que haja movimento de concentração que condense em si os demais momentos como vivência –, a cada momento da lembrança atualizada segue um esquecimento de si permanente, um esquecimento imediato ao seu lembrar, de modo a se resolver em repetição simultânea de movimentos sem acréscimo.

Com ressalvas ao contexto efetivamente maior, podemos ler, nas últimas páginas do quarto capítulo de *Matéria e memória*, que “[...] A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza (BERSON, 2011a, p. 258)²⁹, e que “[...] Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente” (BERGSON, 2011a, p. 262)³⁰.

Essas duas passagens do texto bergsoniano apresentam ao contexto de nossa análise um respaldo sobre a definição da matéria como movimento de consciência de momentos do passado, mas que, em razão de ser um movimento em que a tensão (movimento de interpenetração dos momentos em vivência) consiste nos graus diversos necessários apenas para a ligação entre os momentos em movimento de atualização, a consciência desse movimento consiste em alto grau de distensão. Por essa leitura, a consciência se mostra como movimento do passado que atualiza algo de si, caracterizando, em termos temporais, o presente³¹. Mas em razão de ser um movimento que não perdura além de suas ocorrências instantâneas, essa consciência existe como uma eterna apresentação de instantes idênticos a si. Esse modo de ser da matéria, que se dá como movimento de apresentação contínua de momentos do passado que tendem a lembrar de si, não se efetiva como lembrança mesma, isto é, como um movimento em que as atualizações não se esgotam em si mesmas, mas se acrescentam continuamente. Mas ainda é memória que se repete, digamos, enquanto lembrança de si tão somente como instantaneidades.

Não ousamos aqui pensar, todavia, a teoria da matéria em Bergson. Limitamo-nos apenas a verificar se o real, nessa filosofia, tem algo em si que enseja o espaço como dimensão ontológica. Desse modo, essa rápida passagem sobre a natureza da matéria, tal

²⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 246-7).

³⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 250-1).

³¹ Essa compreensão que trazemos sobre a temporalidade enseja a pensar a duração como esse movimento entre passado e presente, entre esse conservar sempre o que é e esse fazer-se e desfazer-se continuamente. Mas esse presente, por força de seu grau baixo de tensão, que é apenas uma tensão suficiente para manter-se em continuidade de existência como presente em escoamento, não produz sobre si acréscimo progressivo, assim como o passado em si, por ser puramente conservação do que é, não se acresce, pois ele apenas é. Não obstante, parece-nos que é esse movimento de passado e presente que engendra o futuro, uma vez que o futuro surge como um movimento em que o presente em vias de escoamento configura um estado de espera, isto é, produz-se como passado que se lembra continuamente no presente que o acompanha e, desse movimento em conjunto, cria uma vivência que se acresce a si mesma e que se vê sempre para além do que é e do que está sendo: vê-se como expectativa. Nesse sentido, passado, presente e futuro são temporalidades constitutivas da duração, ou melhor, a duração é, ao mesmo tempo, o movimento próprio de cada temporalidade e o movimento entre essas temporalidades, o que parece implicar que elas, ainda que distintas em suas realidades, são inseparáveis. Não vamos aqui desenvolver esse ponto, mas somente indicá-lo. Adiante, faremos algumas considerações nesse sentido ao problematizarmos algumas passagens pertinentes ao terceiro capítulo de *Matéria e Memória*.

como desenvolvida no livro de 1896, busca apenas verificar se há indícios de realidade espacial na aparência das coisas que compreendem a dimensão material do ser. Somando-se a essa rápida passagem por *Matéria e memória*, encontramos algumas considerações sobre o tema do espaço no *Cours II* de Bergson, editado por Henri Hude. No capítulo V³², intitulado “Três lições de metafísica”, a primeira lição é sobre o espaço. Após ter passado em revista os problemas que perpassam o campo psicológico e o metafísico, Bergson teria³³ anunciado no tópico “Conclusão” que iria formular a sua concepção do espaço real, destacando que essa formulação é inseparável de uma concepção do estendido e da substância. Assim, temos nos últimos parágrafos dessa lição:

Ainsi les choses en soi vivent avant tout pour elles-mêmes. Ce sont des forces, des consciences rudimentaires, et néanmoins elles ont tout ce qu'il faut pour se traduire en étendue. Il suivrait de là que les rapports perçus dans l'espace traduisent des rapports réels, mais d'une autre nature, entre les substances ou choses en soi (BERGSON, 1992, p. 410).

E após refletir sobre as correlações de força que permeiam a realidade objetiva:

[20] L'espace traduit ces relations à sa manière et dans la langue la mieux comprise de notre entendement : la langue du calcul. L'espace est donc en un sens absolument réel et en un sens relatif à notre esprit. Ce qui est relatif à notre esprit, c'est l'espace envisagé comme un milieu continu et homogène. Ce qui existe réellement, c'est la propriété qu'ont les choses d'entretenir entre elles des relations qui peuvent toujours s'exprimer par des rapports de distance, des changements de position, bref des positions ou des mouvements dans l'espace (BERGSON, 1992, p. 410).

O espaço, nessas falas de Bergson, parece estar subtendido nas relações entre as coisas ou entre os movimentos que a realidade vive em si. O espaço tem, como teria dito o próprio filósofo, um sentido absolutamente real, pois ele parece estar implicado nos próprios movimentos heterogêneos que compreendem a realidade nela mesma. Em outras palavras, o espaço parece estar implicado nas próprias diferenças de ritmos de duração que vibram diversamente, refletindo-se em uma consciência capaz de concentrar os momentos diversos

³² Parece-nos relevante destacar que esse curso ministrado por Bergson no Liceu Henri-IV ocorreu, segundo a apresentação do editor, no ano de 1893 e *Matéria e memória* teve sua publicação em 1896. Ainda que haja um intervalo de três anos entre o *Curso* e a publicação de *Matéria e memória*, há uma contemporaneidade entre os dois trabalhos, de modo que o curso parece refletir algo das investigações que Bergson vinha realizando e que se tornarão, três anos depois, o seu segundo livro de filosofia.

³³ Essa formulação busca satisfazer uma recomendação que Henri Gouher faz no prefácio do livro de Bergson (2014), intitulado *Aulas de psicologia e metafísica*. No prefácio dessa obra, a recomendação busca diferenciar o que Bergson mesmo escreveu do que Bergson disse e foi por seus alunos anotado. Por ser o conteúdo que ora citamos também registro de anotações dos cursos que Bergson ministrou, trazemos para esse momento a recomendação de Gouher: “[...] Evidentemente, é impensável apresentar os textos desta compilação como sendo de Bergson. Seria falso colocar antes de uma citação: ‘Bergson escreveu’ ou mesmo ‘Bergson disse:...’, visto que a fórmula exata seria: ‘Bergson teria dito ...’. Em resumo, devemos nunca esquecer que não é Bergson que faz uso da pena” (BERGSON, 2014, p. XVI, grifos e aspas do autor).

das ocorrências simultâneas próprias da realidade objetiva como coisas ocupando posições distintas.

Podemos ainda trazer outra manifestação do autor, a qual parece lançar alguma luz sobre o tema do espaço. Agora não mais na primeira lição, mas na segunda, em que Bergson trata do tempo e o concebe como sucessão de estados contínuos uns aos outros. Não havendo outra maneira de ser que temporal, vemos, nessa lição, assim como em *Matéria e memória*, a matéria sendo compreendida como consciência rudimentar e confusa, em que os diferentes graus de tensão que caracterizam as diferenças de existência material vivem em interação mútua, de modo a se confundirem integralmente como uma totalidade interior a si mesma. Nessa existência universal, tudo vive como uma interioridade, parecendo não haver exterioridade entre os seres. Essa condição de ser da existência mesma da matéria exige uma resposta acerca de como esse tempo se constitui como passível de ser interpretado como um meio homogêneo. Temos assim a pergunta, seguida de reflexões:

D'où vient que l'on mesure le temps comme une grandeur? La solution de ce problème se trouve dans la remarque que nous venons de faire, à savoir qu'il n'y a pas une durée unique mais autant de durées qu'il y a de consciences qui évoluent. Ces durées qui se développent parallèlement ont cependant des points communs, car si les diverses substances agissent les unes sur les autres, c'est qu'il y a des simultanités, des moments communs aux durées indépendantes.

Force est donc bien de se représenter ces simultanités comme échelonnées de long d'une ligne que parcourraient simultanément toutes les consciences dans leurs évolutions respectives. Ce que nous appelons le temps homogène est un milieu idéal, théâtre de toutes les successions, c'est une durée impersonnelle exprimant ce qu'il y a de commun à toutes les durées personnelles (BERGSON, 1992, p. 413-4).

Conclui então Bergson:

Si l'espace est la forme que revêtent pour nous l'action et la réaction des substances multiples, le temps homogène et indéfini est la forme commune sous laquelle nous nous représentons les développements tous différents, tous individuels, tous hétérogènes de chaque substance simples en particulier (BERGSON, 1992, p. 414).

Trouxemos essas falas de Bergson, ainda que ditas indiretamente, para pôr em destaque um elemento que nos parece inerente ao processo temporal, e que dá ao espaço sua condição de realidade própria: a simultaneidade. Pensamos não ser possível tirar o fator simultaneidade do processo de ocorrência do universo material, ao custo de excluir da matéria, enquanto realidade objetiva, as diversas qualidades próprias aos ritmos de duração que constituem o mundo material. Sendo real a simultaneidade de ritmos de duração em suas ocorrências instantâneas, a realidade material, em suas diferenças de ritmos, mostra-se como ocorrências distintas na ordem do ser. Temos, nesse movimento, a indicação do espaço, mas não o espaço puro e homogêneo, pois o movimento que compreende a realidade material é

diverso, isto é, vibra diversamente e diversamente se estende, de modo que a percepção desses movimentos por uma duração que, ao invés de se distender, se contrai é como qualidades.

Nesse sentido, a realidade é duração, e a duração é múltipla; mas a multiplicidade da duração não é quantitativa, e sim qualitativa. Há algo de quantitativo, isto que se dá enquanto movimento de repetição próprio da matéria, mas como expressão da qualidade que cada ritmo da matéria manifesta como sua realidade. O espaço (ou a espacialidade) parece estar de certo modo implicado nessa multiplicidade de ritmos de duração que coexistem em um só tempo, pois a coexistência de ritmos diversos de duração parece manifestar na duração mesma a simultaneidade de instantes. O espaço parece refletir esse momento material da duração, ou seja, esse momento em que a realidade se movimenta junto a si para manifestar sua existência como atividade, ainda que, enquanto momentos instantâneos, se dê como presente puro, instantes que não se mantêm para além de sua ocorrência, caracterizando-se mais como uma atividade que se desfaz, como Bergson irá a ela se referir n’*A evolução criadora*.

Temos ainda por necessário ponderar que pensar a matéria como instantaneidades de momentos simultâneos de duração não exclui de seu movimento a sucessão. Essa ponderação faz-se necessária em razão de vermos o próprio Bergson dizer, ao final do quarto capítulo de *Matéria e memória*, que, “[...] se o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos *sucessivos* da duração das coisas, se é nessa operação que ele toma contato com a matéria e também se distingue dela inicialmente, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido” (BERGSON, 2011a, p. 260, grifo nosso)³⁴.

Diante dessa referência direta que o filósofo faz sobre o assunto, vale reiterar que não negamos à matéria esse modo de ser como sucessão, uma vez que a simultaneidade de instantes, que entrevemos na matéria como uma indicação espacial, parece emergir como realidade justamente porque a matéria se dá como sucessão de movimentos diversos a um só tempo, como efeito da coexistência de diversidade de ritmo de duração. A espacialidade parece estar, ainda que virtualmente na própria vivência temporal do ser, e sua atualização dependerá mesmo de uma memória que trabalhe sobre si retendo os momentos simultâneos e os projete para além de suas ocorrências instantâneas, produzindo, sobre essas ocorrências simultâneas de instantes, momentos distintos do ser.

Nesse sentido, a espacialidade, como veremos abaixo na leitura de Deleuze, não é a matéria nem a extensão, mas o “esquema” que surge do processo temporal que caracteriza a realidade material, isto é, do processo de distensão da duração gerador da extensão. Será a

³⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 249).

partir desse “esquema”, em si mesmo em existência virtual, ou seja, difuso nos processos temporais da extensão concreta, que a inteligência conceberá o espaço como sua representação, e, como tal, um espaço homogêneo que não tem correspondente atual na realidade.

Esse processo parece ser a ocasião em que algo da realidade venha a se constituir, ao menos para a consciência capaz de assim operar, como coisas ocupando lugares distintos. Nesse sentido, parece ser a vida, enquanto organização, ou seja, enquanto movimento de distinção, que efetiva o espaço com realidade nas coisas. Veremos isso mais detalhadamente ao longo desse capítulo.

Ainda precisamos – após essa digressão sobre os comentários de Deleuze, que nos levou à indicação de uma condição própria à realidade geradora do espaço que talvez o comentador não permita como integralmente derivado de seus raciocínios – voltar a um último ponto ressaltado por Deleuze ao pensar o espaço como uma “estrutura” da matéria. Em sua interpretação da filosofia de Bergson, assinala ele que:

[...] Uma duração infinitamente relaxada, descontráida, deixa exteriores uns aos outros os seus momentos; um deve ter desaparecido quando o outro aparece [...] Assim, a cada momento, tudo tende a desenrolar-se em um *continuum* instantâneo, indefinidamente divisível, que não se prolongará em outro instante, mas que morrerá para renascer no instante seguinte, em um piscar de olhos ou frêmito sempre recommençado. Bastaria impulsionar até o fim esse movimento da distensão para obter o espaço. (Mais precisamente, no final da linha de diferenciação, o espaço seria então encontrado como sendo esse termo extremo que *não mais* se combina com a duração.) Com efeito, o espaço não é a matéria ou a extensão, mas o “esquema” da matéria, isto é, a representação do termo em que o movimento de distensão desembocaria, como o envoltório exterior de todas as extensões possíveis. Neste sentido, não é a matéria, não é a extensão que está no espaço, mas bem o contrário (DELEUZE, 2012, p. 76-7, grifos e parênteses do autor).

Nessa formulação, pertinente ao final do quarto capítulo de seu livro *Bergsonismo*, Deleuze apresenta o espaço como algo que se manifesta juntamente com a objetivação da matéria. Ele, o espaço, é a *representação* que se apresenta como o termo, isto é, como o limite do movimento de distensão que a própria duração realiza em si. Isso implica dizer que a matéria é movimento e, portanto, que dura a sua maneira, de modo a não se resolver sua existência em termos de espaço, isto é, como movimento terminado, fixidez plena.

Podemos ressaltar aqui, como vimos Bergson nos dizer acima, que a realidade material comporta graus, de que resulta serem seus próprios movimentos diversos entre si. Esses graus, por coexistirem e se realizarem simultaneamente, produzem uma extensão concreta também diversa, de modo que o espaço, enquanto meio homogêneo, seja possível unicamente a uma experiência que impulse de modo arbitrário o movimento de distensão

para o limite, e conceba não mais a realidade como movimento em realização contínuo, mas sim como algo acabado plenamente.

Por essa razão, vemos Deleuze, em sua leitura da filosofia em questão, sustentar que a matéria e a extensão não se identificam com o espaço. Essa não identificação parece querer mostrar que a matéria e a extensão não têm sua existência firmada no espaço; ao contrário, o espaço tem sua condição de realidade a partir da distensão geradora da matéria e da extensão. Entrevemos, nessa maneira de pensar a espacialidade, uma mudança fundamental de perspectiva, visto que, segundo essa leitura, a realidade material não obedece completamente às determinações espaciais, mas se articula em certa medida com elas, uma vez que é o espaço o “esquema” por derivação de seu modo de ser. Nesse sentido, o espaço está na matéria como a representação do limite último do movimento de distensão, movimento esse que não se realiza plenamente por força da duração interna ao próprio movimento que mantém a matéria como realidade.

Tendo essa ressalva em mira, podemos dizer que o espaço não é mais somente um efeito de representação da consciência reflexa, que é capaz de apreender os instantes de duração e fixá-los como exterioridades distribuídas em posições distintas. Ele é a representação que o próprio movimento de distensão *contém virtualmente em si* como seu termo, e, como o movimento não é outra coisa que duração, sua realidade está de certa maneira forjada na própria duração. Essa “estrutura” da matéria se tornará plenamente atual aos olhos da inteligência, que *levará essa tendência* ao seu limite realizado idealmente e se encontrará com o puro espaço.

Considerando que o raciocínio até aqui desenvolvido ajuste-se ao que é efetivamente proposto pela filosofia de Bergson, podemos seguir pensando sobre o processo gerador da extensão e sobre o modo pelo qual o espaço adquire uma dimensão ontológica. Mas isso não se dará sem uma ênfase ao fato de que a natureza espacial da extensão se revelará sempre como tendência, jamais como natureza acabada e definitiva.

Como veremos à frente, a duração, ao diminuir em certas regiões de si a tensão que lhe é própria, ao experienciar um estado de relaxamento em sua interioridade, vive em si uma distensão e enseja a formação do espaço como uma expressão objetiva de um modo de ser, cuja realidade se firma nesse movimento de distensão da tensão original. Parece ser a partir dessa experiência da espacialização que se engendra, no espírito, a inteligência, sendo seu desenvolvimento em categorias intelectuais um aprimoramento dessa experiência do espaço pela sensibilidade.

Essa interpretação sobre a gênese da inteligência nos parece razoável quando consideramos que Bergson concebe que a inteligência é uma atividade do espírito que se faz como inversão da duração, assim como a matéria. Esse movimento produtor, tanto de uma como de outra, é desenvolvido por Bergson no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*.

Em razão da importância central, para esse momento de nosso trabalho, de estudar o conceito de duração como fonte de criação de vida e de matéria, o capítulo mencionado constitui o texto-base sobre o qual assentaremos as apreciações que seguem em nosso estudo. Mas, antes de continuarmos, voltamos a ressaltar uma diferença importante que se evidencia entre a concepção de espaço, pensada a partir do *Ensaio*, e a que agora se avizinha ao apreciarmos o terceiro capítulo do terceiro livro.

Nesse momento do pensamento de Bergson, como estamos a destacar, a concepção de espaço ganha condição de realidade independente da inteligência: ele se torna um efeito último que o movimento da duração interrompido atingiria se *fosse completo*. Isso porque, nesse caso extremo, de um termo final da interrupção, a realidade se estenderia por completo e revelaria um espaço vazio e homogêneo no qual tudo estaria contido. Veremos por que essa tendência da matéria não atinge esse termo, apresentando-se o espaço como algo latente no ato da inversão ou interrupção da duração, um termo ideal a que tende esse movimento de inversão ou interrupção. Em todo caso, essa concepção de espaço que surge como efeito de inversão ou interrupção da duração, o que gera tanto a inteligência quanto a matéria, mostra esse espaço não mais somente como representação que a inteligência produz como seu meio de atividade pragmática; ele se torna a própria base do real sobre a qual a *inteligência* irá desenvolver suas representações, pois a espacialidade que a distensão produz revela no real uma geometria como sua inteligibilidade.

Por essa perspectiva, o espaço, como veremos outra vez à frente, constitui-se como efeito da própria atividade criadora da duração. É a própria duração, vida movente do universo, que, ao se efetivar como organização específica, isto é, como movimento de duração diferenciadora, gera, em seu interior, distinções qualitativas por efeito da exteriorização que ela produz em si ao se diferenciar, ocorrência em que o próprio espaço, e a geometria que ele contém, faz-se realidade.

Assim, ao passarmos do *Ensaio* para *A evolução criadora*, mais especificamente para o terceiro capítulo, verificamos um alargamento da concepção de espaço, sendo aquela da primeira obra apresentada como um dado da experiência exterior da vida, como uma representação da inteligência que o concebe para efeito de organizar a ação interessada, e esta, presente em *A evolução criadora*, como um efeito de interrupção que a duração produz em si

para criar as suas condições, como veremos, de diferenciação. Assim, é agora uma ocorrência não mais restrita a uma organização de espécie, mas extensiva a todo movimento de engendramento da vida como organização da matéria.

Por ora, entretanto, basta mencionar que a matéria constitui-se como uma distensão da tensão original, como um relaxamento da vida universal, como efeito de um sonho, em que os conteúdos dão-se como que desinteressados uns dos outros, como lembranças em si de momentos já realizados, sem qualquer interesse em se continuar no outro.

Essa compreensão do movimento gerador da matéria parece-nos adequada quando lemos, já nas primeiras páginas do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, logo após Bergson ter apresentado o método filosófico mediante o qual se empenhará em mostrar idealmente como a inteligência e a matéria foram engendradas, que a inteligência é tanto afeita ao conhecimento da matéria quanto incapaz de conhecer a vida em sua atividade criadora. Assim se posiciona o autor logo após ter apresentado nossa vida consciente em seu progresso na duração pura, isto é, como uma personalidade em que todas as vivências se integram e se concentram, criando-se como seu próprio futuro:

[...] Deixemo-nos ir, pelo contrário; em vez de agir, sonhemos. Ao mesmo tempo, nosso eu se dissipa; nosso passado, que até então se acumulava sobre si mesmo no impulso indivisível que nos comunicava, decompõe-se em mil e uma lembranças que se exteriorizam umas em relações às outras. Elas deixam de se interpenetrar à medida que mais se cristalizam. A nossa personalidade desce assim na direção do espaço [...].

Sem dúvida, damos apenas os primeiros passos na direção do extenso, mesmo quando nos deixamos ir mais do que podemos. Suponhamos, porém, por um momento, que a matéria consista desse mesmo movimento levado mais além, e que o físico seja simplesmente o psíquico ao inverso. Compreenderíamos, então, que o espírito se sinta tão bem à vontade e transitasse tão naturalmente no espaço, uma vez que a matéria lhe sugere a representação mais distinta dele. Desse espaço ela tinha a representação implícita no próprio sentimento que assumia de sua *parada* eventual, isto é, de sua *extensão* possível (BERGSON, 1979, p. 180, grifo do autor)³⁵.

Com esse raciocínio, o filósofo apresenta a investigação acerca da natureza da realidade material em termos metafísicos, tornando a especulação sobre a matéria uma questão filosófica, antes que científica: a matéria provém de uma ordem de existência que lhe é anterior, sendo sua realidade um efeito de inversão de uma realidade que a precede ontologicamente: a psicológica. Por efeito de inversão dessa ordem originária, a extensão se origina como qualidade predominante da realidade material, que, desse momento em diante, existirá à maneira de uma tendência: a da inversão da duração.

Nessa senda, a inteligência é também um efeito de distensão que uma duração personificada experiencia em seu interior, mas agora ela não é o próprio conteúdo, e sim a

³⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 202-3).

forma que o espírito extrai dessa experiência. Em outras palavras, é da experiência que o espírito faz de si como distensão de suas vivências interiores, produzindo-se como exteriorização de suas lembranças, que surge, progressivamente, a ideia de espaço como esquema, como meio homogêneo, sobre o qual tudo deve se dar. Assim, a inteligência se encontra perfeitamente à vontade no espaço que a engendrou, bem como se vê confirmada pela experiência ao pensar a matéria por aquilo que dela se encontra de espacializável. Ao lidar com essa realidade espacializada, o intelecto vê-se diante de uma complexidade crescente à medida que acompanha as divisões e as relações implícitas nessas mesmas divisões que essa matéria estendida convida o espírito a nela encontrar. Aparentando estar se movendo em uma atmosfera de positividade, o pensamento claro e distinto não percebe estar se movimentando em negatividades, acompanhando, no fundo, o movimento, que é também o seu, do relaxamento, da diminuição de realidade. A este ponto voltaremos mais adiante.

Trouxemos rapidamente essas considerações para refletir sobre a condição espacial como fundamento sobre o qual a inteligência desenvolverá sua capacidade própria, uma vez que ela se encontra com a matéria na espacialidade para a qual ambas tendem. Reforçamos essa ideia: a inteligência e a matéria, ao serem interrupção ou inversão da duração, constituem-se, ambas, como um relaxamento, gerando-se assim como um processo de exteriorização do conteúdo originalmente tenso e interpenetrado, de modo a ser o espaço o que se dá como, digamos, o pano de fundo oculto que a própria ocorrência da inversão gera. Nesse sentido, o espaço, conforme Bergson apresenta no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, constituiu o fundamento e motor da inteligência:

Todas as operações da nossa inteligência tendem à geometria, como ao ponto final em que elas encontram seu acabamento perfeito. Mas, como a geometria lhes é necessariamente anterior (dado que essas operações jamais conseguirão reconstruir o espaço e não podem fazer outra coisa senão tomá-lo tal qual), torna-se evidente que é uma geometria latente à nossa representação do espaço, que é o grande impulsor de nossa inteligência e que a faz caminhar (BERGSON, 1979, p. 187, parênteses do autor)³⁶.

O acordo, a correspondência e a simetria entre inteligência e matéria estão assegurados pela ideia de espaço, a partir da qual se desenvolve a inteligência, e pela espacialização que a extensão da matéria permite como sendo a ela natural.³⁷

³⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 211-2).

³⁷ Bergson, n'*A evolução criadora*, apresentará, acompanhando o que havia pensado no *Ensaio*, a inteligência como produtora da representação do espaço. Como sua representação, o espaço se faz o meio em que matéria é interceptada naquilo que ela traz como possibilidade de ação organizada. Nesse sentido, a concepção de Bergson acerca da relação entre a inteligência e a matéria é inovadora em relação a Kant. A inteligência em Bergson, diferente de Kant, não opera sobre os dados da sensibilidade unificando a diversidade sensível para apreender, enquanto fenômeno, uma realidade em si incognoscível. Na acepção bergsoniana, a inteligência, para apreender

Ante essa disponibilidade da matéria, a ação prática e a atividade científica estão em terreno próprio e logram intervir sobre essa dimensão do real, aquela que se materializa, mas, para apreender a condição própria de existência desse mundo, o pensamento deve alargar-se, percebendo que nada está isolado efetivamente. Cada sistema isolável pela prática e pela ciência está interpenetrado mutuamente um no outro, e o conjunto deles forma uma totalidade que, por força mesmo de sua interação mútua, produz sobre si acréscimo. O mundo material, ao ser concebido em sua integralidade interativa, passa a ser pensado como Universo.

Não mais concebido como conjunto de sistemas isoláveis, o Universo se caracteriza por uma totalidade, por uma interioridade que se cria, se inventa, enfim, que dura. Conforme a definição que apresenta Bergson (1979, p. 21)³⁸ ainda no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*: “O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, mais compreendemos que a duração significa invenção, criação de forma, elaboração contínua do absolutamente novo”.

Neste momento, voltamos ao nosso ponto inicial: a duração é a condição fundamental de toda realidade. Tudo o que existe dura. Não há o que escape a essa condição. Mas também, como assinalávamos, a duração revela-se como atividade que cria em seu interior algo distinto dela em natureza e a ela se opõe. A duração gera, pois, uma forma de existência outra, a qual, mesmo sendo-lhe antagônica, é efeito de uma atividade criadora que se efetiva como criação de uma ordem específica, a vital. Daí decorre que, em virtude mesmo de sua atividade criadora, a duração produz em seu interior um processo de diferenciação permanente de si.

Delineiam-se assim dois movimentos específicos e antagônicos na ordem do ser e de seu processo criador, que Bergson chamará de “descida” e “subida”. O de descida corresponde ao movimento que se constitui como a dimensão material da realidade, cuja tendência é a estabilização. Seu movimento é contrário à própria duração porque ele tende a

o real como objetos dispostos para a ação, atua primeiramente dividindo o todo para depois recompô-lo em unidades distintas que melhor respondam às necessidades da ação interessada. Em Bergson, parece não haver uma sensibilidade como forma – espaço homogêneo – que recebe os dados sensíveis e uma inteligência que operará sobre esses dados, unificando-os como objeto ou coisas no mundo. Parece que, em Bergson, a sensibilidade já é intelectualizada: a própria sensibilidade, como recepção dos dados sensíveis, já é um exercício da faculdade inteligente de perceber a realidade como coisas distintas, já separadas e unidas segundo o interesse da ação em questão. Em outros termos, é o espírito indo às coisas e não as coisas vindo ao espírito. Mas a inteligência, ainda que se decida arbitrariamente pelos pontos de contato da realidade segundo seu interesse, não pode assim proceder senão tendo como apoio as qualidades que são próprias da dimensão material em que atua. Assim, a inteligência opera sobre a realidade dividindo o que estaria interpenetrado, apreendendo de modo quantitativo pelo que o real tem de qualitativo, e isto como efeito da ação de interceptar do todo aquilo que se avizinha como diferenças entre as qualidades, como efeito de percepção de limites qualitativos que o real contém virtualmente, passíveis de serem apreendidas geometricamente. Entre outras passagens, podemos trazer como base para essa interpretação: Bergson ([1988?], p. 69-71), ou no original: Bergson (2013a, p. 70-3); ou Bergson (1979, p. 138-42), ou no original: Bergson (2009a, p. 152-8). Vemos, nessas passagens, a concepção apresentada no *Ensaio* e rerepresentada n'*A evolução criadora*.

³⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 11).

efetivar, no conjunto do real, a permanência do mesmo, a repetição sem alteração, sem mudança; é a tendência à inércia. Já o movimento de subida constitui a vida organizada, que é a dimensão da realidade cuja tendência é crescer, crescer mudando a si mesmo, mudando a si mesmo criando uma realidade própria na qual possa desenvolver sua atividade criadora. O impulso vital se efetiva como esforço em penetrar na matéria, ou melhor, em se opor à tendência à inércia e produzir nela formas ativas, inserindo assim indeterminação e, quando possível, liberdade, nessa ordem que tende à necessidade.

Essas teses são apresentadas por Bergson no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, mais particularmente quando apresenta a gênese ideal da matéria e a significação da evolução. Nesse momento de sua reflexão, o filósofo mostra que a física – ainda que a lei da degradação da energia, o segundo princípio da termodinâmica³⁹, seja, como por ele considerada, a mais metafísica das leis da física – não é capaz de explicar o surgimento da energia e o processo de criação no universo. Isso porque estaria sempre tendo que buscar na extensão, ou no espaço que a subtende, a origem, a mutabilidade e a estabilização da energia. A dificuldade parece residir no fato de que a extensão e a espacialidade que dela deriva são originadas no processo de criação do universo, e não originárias, isto é, não há extensão de origem e um espaço subjacente sobre o qual o universo iria se desenvolver. Por isso, diz Bergson (1979, p. 215)⁴⁰, reconhecendo a legitimidade do comportamento adotado pelo físico em buscar no espaço a origem da energia, que “[...] ele pecaria em sua função se procurasse a origem dessas energias num processo extra-espacial. No entanto, é precisamente nesse processo extra-espacial que, a nosso ver, devemos ir procurar a origem dessas energias”.

É em um processo supraespacial que se deve procurar a origem da energia, isto é, em um processo temporal. A própria extensão aparece, segundo Bergson, como uma “*tensão interrompida*” (BERGSON, 1979, p. 215, grifo do autor)⁴¹. Voltaremos a esse assunto mais à

³⁹ Após ter apresentado a lei da conservação da energia como uma lei quantitativa, cuja medida depende, em boa parte, dos processos convencionados de medição, diz Bergson acerca do segundo princípio da termodinâmica: “[...] A lei de degradação da energia, com efeito, não recai de modo essencial sobre grandezas [...] a lei continuaria formulável de modo vago e poderia ser formulada, por alto, em última análise, mesmo que jamais se tivesse imaginado medir as diversas energias do mundo físico, mesmo que não se tivesse criado o conceito de energia. De modo essencial ela exprime, com efeito, que todas as transformações físicas têm uma tendência a se degradar em calor, e que o calor por sua vez tende a se distribuir de modo uniforme entre os corpos. Sob essa forma menos rigorosa, ela se torna independente de qualquer convenção; ela é a mais metafísica das leis física, naquilo que nos aponta com o dedo, sem símbolos interpostos, sem artifícios de medida, a direção que caminha o mundo. Ela diz que as transformações visíveis e heterogêneas umas às outras se diluirão paulatinamente em transformações invisíveis e homogêneas, e que a instabilidade à qual devemos à riqueza e variedade das transformações que se realizam em nosso sistema solar cederá aos poucos o lugar à estabilidade relativa de abalos elementares que se repetirão ao infinito uns aos outros” (BERGSON, 1979, p. 214), ou no original: Bergson (2009a, p. 243-4).

⁴⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 245).

⁴¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 246).

frente, mas vale notar que o filósofo acrescenta que essa interrupção da tensão, que dá origem à extensão, à dimensão material da realidade, ocorre como um afrouxamento do querer⁴². A matéria surge assim como uma acomodação; ela é uma atividade que se desfaz. É nesse sentido que a materialidade é um movimento de descida, pois é uma diminuição da vontade.

Notemos que esse movimento de descida, por não ser outra ocorrência que um afrouxamento do querer próprio da duração originária, não se dá plenamente e independente de qualquer resistência, pois, no fundo, ele é um querer que se deixa descansar. Isso implica que a distensão nunca é completa e que essa dimensão da realidade, que se faz material por efeito desse relaxamento, guarda nela, ainda que diminuída, a vontade própria da duração que a ensinou. Nesse sentido, junto a esse relaxamento da realidade, há também um tensionamento pelo qual a duração retoma sua atividade própria, sendo o resultado desse duplo movimento no interior da duração a vida organizada na matéria. Esse movimento de subida, que consiste nesse querer desperto como duração, que, como tal, avança a si mesmo e se cria continuamente como novidade, é o que Bergson (1979, p. 84, grifos do autor)⁴³ chamou, já no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, de “um impulso original da vida e, no avançar do terceiro capítulo da mesma obra, de “impulso de vida” (BERGSON, 1979, p. 220)⁴⁴.

No primeiro caso, Bergson destaca esse impulso originário para mostrar que as linhas de evolução se constituem e se desenvolvem em suas especificidades, trazendo consigo, ainda que não manifesto como estrutura em suas organizações específicas, tudo o que a vida continha em sua origem. A concepção de impulso de vida, cunhada na ocasião em que Bergson inicia a seção que pensa a significação da vida, traz a ideia de um movimento criador que, ao se encontrar impedido de seguir livremente quando diante de seus limites próprios (esse do relaxamento, do afrouxamento do querer que acomete a vida ao se envolver com a matéria), cria-se como meio propiciador da superação dos limites que se colocam como contenção desse impulso de vida.

Nesse sentido, o impulso de vida consiste na tensão que a duração mantém como seu movimento criador. Ele é o querer elevar-se sempre mais na ordem do ser, e elevar-se no sentido de esforçar-se para atingir cada vez mais um grau maior de indeterminação ou, quando possível, de liberdade, isto é, de tornar-se cada vez mais capaz de dirigir a energia disponível para as realizações de ações pretendidas, criando assim realidades novas. Assim, a

⁴² Essa observação preliminar pode ser conferida, entre outros momentos, em: Bergson (2009a, p. 208-11 e p. 246-8).

⁴³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 88).

⁴⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 252).

vida é ação que se faz, e a organização da matéria ou a matéria organizada pela vida é a expressão desse acréscimo que se verifica no universo:

Com efeito, todas as nossas análises nos mostram na vida um esforço para subir a rampa que a matéria desce. Mediante isso, elas nos deixam entrever a possibilidade, a necessidade mesmo, de um processo inverso da materialidade, criador da matéria tão-somente por sua interrupção. Obviamente, a vida que evolui na superfície de nosso planeta está ligada à matéria. Se ela fosse pura consciência, e com mais forte razão supraconsciência, ela seria pura atividade criadora. De fato, ela está cravada a um organismo que a submete às leis gerias da matéria inerte. Mas tudo se passa como se ela fizesse o possível a seu alcance para livrar-se dessas leis. Ela não detém o poder de inverter a direção das mudanças físicas, tal como a determina o princípio de Carnot. Pelo menos ela age de modo absoluto como faria uma força que, deixada a si mesma, atuasse na direção inversa. Incapaz de *parar* a marcha das transformações materiais, ela chega no entanto a *retardá-la* (BERGSON, 1979, p. 216, grifos do autor)⁴⁵.

Em sua análise, Bergson afirma que, no encontro entre tendências opostas, a vida se efetiva como organização própria e se expressa como atividade criadora: ela traduz de modo mais eminente a natureza da duração. Esse ponto é importante, uma vez que nos permite observar uma diferença entre o que é essa atividade criadora, como organização própria, e o que se pensa dela quando se quer entendê-la mediada unicamente pela inteligência. Pensada pela inteligência, como mostra Bergson já no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, a organização é representada com uma fabricação. Fabricação é uma atividade humana que requer uma representação espacial que destaca partes com as quais, quando reunidas, se forma uma unidade funcional. Fabricação é um processo que exige exterioridades desenhadas para efeito de, juntas, constituírem uma estrutura que realize uma função de antemão concebida. Em outras palavras, na fabricação entram, em conjunto, os processos causais mecanicista e finalista, cabendo a este estabelecer o fim para o qual deve ser produzido um dado mecanismo e, àquele, estabelecer a posição que cada peça deve ocupar para que o mecanismo entre em operação. Esse processo de fabricação, nas palavras do filósofo:

[...] Consiste em montar partes de matéria que modelou de tal modo que se as possa inserir umas nas outras e obter delas uma ação comum. Arranjamo-la, por assim dizer, em voltas da ação que lhe é já o centro ideal. A fabricação vai pois da periferia ao centro ou como diriam os filósofos, do múltiplo ao uno [...] O trabalho de fabricação é tanto mais eficaz quanto disponha de maior quantidade de matéria (BERGSON, 1979, p. 88)⁴⁶.

Já o trabalho de organização é uma atividade que se desenvolve do centro para a periferia:

Ele começa num ponto que é quase como um ponto matemático, e se propaga em torno desse ponto por ondas concêntricas que vão sempre se ampliando [...] o ato de

⁴⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 246-7).

⁴⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 93).

organização é algo de explosivo: é-lhe necessário, no início, o mínimo de espaço possível, um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras só entrassem no espaço com pesar (BERGSON, 1979, p. 88)⁴⁷.

A organização, ao contrário da fabricação, é um movimento interior que, ao invés de partes se acrescentarem progressivamente mediante um fim estabelecido de antemão, avança sobre si, desenvolvendo pelo interior de si a forma apropriada para sua melhor inserção no mundo que, neste próprio desenvolvimento, é sua organização. Neste caso, não há nem causalidade mecânica, nem causalidade final, no sentido tradicional de finalidade. O mecanismo que podemos pensar como efeito de fabricação não é, como Bergson defende, efeito de adequação de peças exigidas por um ambiente ou a junção de elementos para fins de realizar um plano previamente dado, mas o efeito de uma organização que atravessou as dificuldades, os obstáculos que a matéria lhe impõe. Ou seja: o mecanismo é o que ficou de visível da travessia que o impulso de vida realizou sobre a matéria; ele é o momento em que o impulso atingiu seu limite em sua atividade organizadora; ele é o ponto em que a matéria em descida ficou detida e se tornou seu meio de ação.

A ciência poderá, assinala Bergson, estudar a organização somente se pensar o efeito de sua organização, o mecanismo, como uma máquina, cujas partes que a compõem revelam um mais, uma realidade positiva. Mas também requer que a filosofia tenha outro ponto de vista em relação à organização:

Para nós, o conjunto da máquina organizada representa bem, na pior das hipóteses, o conjunto do trabalho organizador (embora isso seja verdade apenas de modo aproximado) mas as partes da máquina não correspondem a parte do trabalho, porque *a materialidade dessa máquina representa um conjunto de meios empregados, mas um conjunto de obstáculos superados*: trata-se de uma negação mais que de uma realidade positiva (BERGSON, 1979, p. 89, grifos do autor)⁴⁸.

Os mecanismos, ainda que expressão de uma conquista da vida sobre a matéria, são, enquanto matéria organizada, a negação do movimento, a interrupção da duração, pois eles, uma vez constituídos em sua eficiência, irão se repetir como organização do mesmo, repercutindo assim a tendência da matéria que a vida visou mudar. Outra coisa é o próprio movimento organizador. Ele é mudança contínua de si. É processo vivo que, mesmo quando parece se repetir, diferencia-se interiormente; diferença que só se percebe quando amadureceu ao ponto de se destacar na percepção interessada. Assim, a vida organizada revela em sua atividade a natureza da duração.

⁴⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 93).

⁴⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 94).

Mas, a dimensão material da realidade não manifesta também a natureza da duração? Se for negada a ela ser também duração, estamos em contradição com a afirmação de que o universo dura. Ocorre que o universo não se resolve unicamente em matéria; a própria matéria se constitui na realidade como acréscimo que se dá no universo por efeito de sua condição existencial, que é durar. Deve-se também considerar a ponderação do filósofo, no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, no momento em que aborda o problema da criação mesma do mundo.

Ao analisar esse problema, Bergson coloca, no centro de sua apreciação, o processo que engendrou as estruturas originárias dos seres, digamos, em suas determinações. É necessária essa compreensão para tornar inteligível o modo pelo qual a matéria e a inteligência se constituíram como efeito de um mesmo movimento.

Essa busca de compreensão exige uma retomada do processo no qual a Inteligência e a Matéria são engendradas, mas de modo mais detalhado, o que nos recoloca ou nos mantém no interior do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*. Faremos esse estudo do problema da criação em Bergson apoiando-nos nas orientações que Worms oferece em seu livro *Bergson ou os dois sentidos da vida*, o que trará de volta ao debate a questão da realidade do espaço.

1.3 Inteligência e matéria como inversão de um mesmo movimento de duração

Frédéric Worms, em seu livro *Bergson ou os dois sentidos da vida*, parece indicar, especificamente no terceiro capítulo, que Bergson desenvolve a hipótese acerca da criação do mundo em razão da necessidade de pensar as gêneses da inteligência e da matéria, de modo a colocar a inteligência diante de uma realidade que a supera e a engendra. Logo no início do capítulo em que tece seu comentário sobre *A evolução criadora*, Worms sublinha que, ao estudar a vida, em sua evolução, Bergson desenvolve a tese de que a forma de conhecimento humano, o inteligente, é engendada pela vida.

Ao ser a inteligência efeito de um engendramento, ela vem como um acréscimo de realidade a uma realidade que a supera, e a supera em razão de ser essa realidade anterior e produtora desse acréscimo. Ou seja: a vida produz em seu interior uma atividade que a expressa, mas que não a compreende por inteiro. Daí decorrer do desenvolvimento dessa tese, ainda conforme o comentário de Worms, um duplo alargamento: o conhecimento humano, em sua estrutura espacial e lógica, é compreendido, em razão de ser ele um processo originado pela vida, como integrante da realidade, isto é, o conhecimento humano se dá como um movimento de organização que a vida produz como sua realidade, portanto, seu meio de ação;

e, ao conceber uma realidade que supera essa forma de conhecimento, a duração ganha, segundo o comentador, um alcance biológico e cósmico ao mesmo tempo. “[...] Tal seria, pois, o duplo alcance metafísico dessa nova obra, que *marca enfim o lugar do espaço no ser, estendendo ainda o da duração, doravante plenamente criadora*” (WORMS, 2010, p. 184, grifos do autor).

A esse duplo alcance metafísico, aprecia ainda Worms, acompanha:

[...] um aprofundamento interior não menos inevitável. Não *somente fora de nós, mas em nós*, no sujeito mesmo do conhecimento, é preciso, a uma só vez, superar e engendrar a inteligência e o espaço que continua a caracterizá-la, caso queira poder conhecer a vida! (WORMS, 2010, p. 184, grifos do autor).

A inteligência, vendo-se engendrada por algo que a supera, torna-se suscetível de rever sua pretensão de ser a única forma de conhecimento de toda a realidade, reconhecendo seu campo próprio de conhecimento ao distinguir uma realidade cuja compreensão lhe escapa por princípio. Ou seja: ao refletir teoricamente sobre seu engendramento, a inteligência vê-se a si mesma constituída dentro de uma realidade que a supera, e, ao mesmo tempo, se vê, em razão do processo mesmo que a engendrou, incapaz de conhecer essa realidade tal como ela é⁴⁹.

Nesse sentido, a questão da criação do universo, ao colocar em primeiro plano a busca do processo originário do ser por aquilo que o estrutura, isto é, em sua inteligibilidade, viabiliza pensar a fonte da qual tudo deriva e sem a qual nada existiria. Desse modo, coloca a inteligência diante de si mesma em seus limites epistemológicos, isto é, em sua incapacidade natural de pensar o ser, essa realidade mesma que a engendrou e que é a condição de toda a sua atividade, por suas categorias. Em outras palavras, a investigação acerca do processo de engendramento do ser em sua inteligibilidade permite pôr em relevo o substrato originário a partir do qual a inteligência estabeleceu suas definições sobre o ser, evidenciando que há algo, esse substrato originário, que não se deixa definir por essa inteligência que ele próprio produziu.

Mas antes de se questionar sobre sua origem, a inteligência tende a reconhecer-se como absoluta ao ser confirmada pela experiência naquilo que afirma da realidade. A razão dessa correspondência natural que a inteligência encontra junto à dimensão material da

⁴⁹ Não se trata de uma realidade em si, incognoscível, mas antes de uma realidade cuja maneira de ser escapa à inteligência. Essa realidade requer um procedimento investigativo que acompanhe o seu próprio movimento. Assim, a inteligência, por ser uma atividade que se engendra como uma inversão do movimento original, tal como a matéria, é a capacidade de conhecer a realidade no que ela tem de materialidade, isto é, no que ela tem de inversão de movimento. Mas, em razão de ser o próprio movimento original negado por inversão ou interrupção, é incapaz de conhecer a realidade que é positividade, que é um sempre mais; enfim, é incapaz de conhecer a realidade que a supera e que é a sua condição de existência.

realidade se dá, segundo Bergson, porque inteligência e matéria são efeitos de um mesmo processo. Para o filósofo, inteligência e matéria se adaptaram progressivamente até atingir uma forma comum. Diz o autor: “[...] *Essa adaptação se teria, aliás, efetuado de modo inteiramente natural, porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas*” (BERGSON, 1979, p. 183, grifos do autor)⁵⁰.

A concepção de que inteligência e matéria resultam da inversão de um mesmo movimento tem como pressuposto a ideia da existência de uma realidade anterior a partir da qual ambas são criadas, e, ao mesmo tempo, de que ambas participam de uma mesma condição existencial, que é ser efeito de inversão de um mesmo movimento. Ao ser assim pensada, a inteligência, ao inspecionar sobre sua própria natureza, faz sua primeira revisão fundamental e se verifica não mais na condição de realidade primeira, realidade absoluta causadora do ser e de sua verdade. Dessa revisão, encaminha-se outra: a inteligência não se efetiva como uma atividade ordenadora da realidade, como se a realidade fosse, antes de sua atividade, matéria desordenada, sobre a qual ela aplicaria a ordem e constituísse o ser. Nessa revisão, a inteligência se vê surgindo conjuntamente com a matéria, sendo efeito de um mesmo movimento, encontrando-se em um ponto comum, de modo a se perceber em um processo de adaptação mútua com essa matéria.

Assim proposto o processo gerador do mundo em sua materialidade e em sua inteligibilidade, Bergson, no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, conduz sua análise para mostrar que essas duas dimensões da realidade se ajustam em razão de serem ambas o movimento que tende à geometrização. Isso porque, ao se inverter, o movimento originário se reflete como que em um lugar, aparentando não se alterar e se dando como articulações próprias dos limites que encerram o efeito de sua parada. É uma tendência da realidade em se dar como o mesmo, como ser em suas definições.

A inteligência, como já vimos, segue essa tendência ao limite, apreende o mundo geometricamente e gera, por esse movimento, uma percepção espacial do mundo. Essa geometria latente na percepção das coisas, manifesta pela representação espacial que ela guarda em si como seus limites, constitui a base a partir da qual a inteligência se desenvolverá em sua potencialidade quantificadora. Concebe-se, assim, nesse movimento de inversão, o processo gerador da inteligência e do espaço que a compreende como sua forma e a matéria.

⁵⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 207).

A necessidade de compreender como Bergson pensa a origem do espaço volta novamente como capital, uma vez que o filósofo concebe que a realidade tem por natureza ser duração. Essa questão é encaminhada por Worms nos seguintes termos:

[...] Podemos *não somente encontrar, mas precisar* em nós a dupla ligação que parece doravante reunir a duração e o espaço, de oposição decerto, mas também de gênese? Caso se pudesse mostrar *como a duração engendra o espaço, permanecendo oposta a ele*, não se teria resolvido igualmente o problema posto pela distinção inicial de toda a filosofia de Bergson? (WORMS, 2010, p. 185, grifos do autor).

O recurso que Bergson utiliza para encaminhar a maneira pela qual a duração gera em seu interior outra realidade, aquela que se dá como espaço, ou, mais propriamente, como espacialização, é a própria vivência do eu. Isso porque o eu é uma dimensão da realidade que se dá imediatamente como experiência, de modo a propiciar certa verificação teórica que mostre como uma interioridade que se interpenetra pode, a partir de si mesma, por inversão de seu próprio movimento, produzir um efeito de exteriorização de seus conteúdos de vivência.

A apreciação do eu revela graus de tensão conforme se concentra ou se distende, sendo a distensão a tendência ao relaxamento que o eu vive em si quando se fixa em lembranças descompromissadas com a ação. Os graus de tensão revelam que, no eu, esse movimento de relaxamento não atinge o seu termo, pois caso o eu, enquanto interioridade vivente, entrasse em um estado de relaxamento completo, não haveria mais memória e vontade, conforme Bergson salienta quando exemplifica esse processo pela experiência do eu ainda no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*. Os graus de tensão e de distensão que o eu experiência estão relacionados com a exigência de ação na qual o eu está implicado, porque, diante de uma exigência de ação, a totalidade do eu, isto é, seu passado, se tensiona e se concentra. Nesse momento, a vida retoma sua tendência originária, concentra-se por inteiro e se realiza como um querer, como uma vontade atuante. Não obstante o tensionamento que o eu vivencia quando deve agir, ele pode também sonhar, isto é, experienciar a si sem compromisso com a ação e assim divagar pelas lembranças que lhe são próprias, colocando-se nelas como se cada qual fosse uma experiência independente, como se cada qual fosse um momento vivido isoladamente.

Nesse relaxamento, o eu que dura cria, no seu interior, uma expressão de espacialidade, a partir da qual se desenvolverão as potencialidades intelectuais, isto é, a capacidade de apreender o mundo como relações. Essa atividade exemplifica como se dá o movimento de inversão ou interrupção do movimento originário, mostrando como a duração gera em seu interior a espacialidade, ou como a vida se materializa:

[...] Colocando-nos primeiro o mais alto possível em nossa própria consciência para nos deixar em seguida cair aos poucos, bem sentimos que o nosso eu se estende em lembranças inertes exteriorizadas umas em relação às outras, em vez de ficar tenso num querer indivisível e atuante. Mas isso é apenas o começo. Nossa consciência, ao esboçar o movimento, mostra-nos sua direção e nos faz entrever a possibilidade para ele de continuar até o fim; ela não vai tão longe (BERGSON, 1979, p. 184-5)⁵¹.

Com esse recurso, Bergson explicita, na própria vivência interior, o movimento que é a duração mesma e a sua inversão, constatando que há uma dimensão do real que revela uma unidade primordial, o eu, a partir da qual outra realidade é engendrada. Essa primeira constatação permite que seja encaminhada a questão se esse processo criador não é concebido na filosofia de Bergson como próprio a toda realidade, de modo a ser verificado também na dimensão da realidade em que se materializa esse processo de distensão observado na vida interior.

Ao acompanharmos o autor no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, observamos que a matéria, na apreciação do filósofo, não é extensão pura, exterioridade absoluta; enfim, que ela, a matéria, é também, como apontávamos no início, um movimento e não se resolve inteiramente em espaço. Há algo de tenso na dimensão da realidade que se materializa; há algo de duração; há, portanto, uma continuidade constitutiva: ela se revela, à maneira do eu, um fundamento tenso, o que implica uma interioridade, que se distende e se exterioriza. Assim nos diz Bergson na sequência da citação acima:

[...] Por outro lado, se consideramos a matéria que nos parece primeiro coincidir com o espaço, verificamos que, quanto mais nossa atenção se fixa sobre ela, mais as partes que dizíamos justapostas entram umas nas outras, cada uma delas sofrendo a ação do todo que lhe está, por conseguinte, presente de algum modo. Desse modo, embora se desloque no sentido do espaço, a matéria não chega a isso inteiramente: donde se poder concluir que ela apenas estende muito mais longe o movimento que a consciência podia esboçar em nós em estado nascente (BERGSON, 1979, p. 185)⁵².

Assim apreciado o processo de criação da matéria, temos com Bergson uma amostra de como a exterioridade se constitui a partir de uma interioridade, ou seja, como o espaço vem ao mundo e se faz experiência: ele é efeito de um relaxamento. Essa constatação revela que, tanto nessa interioridade, nessa consciência que é nosso eu, quanto na realidade que transcende essa experiência particularizada, há uma realidade primeira, tensão pura, cujo relaxamento origina a extensão e o espaço que a compreende como seu limite. Dito de outro modo, desse relaxamento são engendradas a matéria e a inteligência. Assim, sendo ambas

⁵¹ Pode-se consultar também Bergson (2009a, p. 208).

⁵² Pode-se consultar também Bergson (2009a, p. 208-9).

efeito de distensão, matéria e inteligência se correspondem naturalmente por tenderem à mesma direção, a da espacialização.

Uma implicação dessa constatação é a de que há algo de espacial também na matéria. Essa implicação se desdobra em outra, que, conforme Bergson indica, é a geometria como imanente à ideia de espaço a partir da qual se desenvolve a inteligência. Sendo o espaço constitutivo da dimensão material, teria essa dimensão algo de geométrico e, portanto, de inteligência.

Pensar a inteligência como uma atividade que ocorre na realidade independente da espécie humana, que é sua expressão máxima, é dizer que ela está em estado virtual no interior do todo⁵³. O que decorre de uma constatação desse tipo é que o conhecimento que a ciência obtém da realidade material não é relativo a uma faculdade que aplica sobre ela suas categorias, que em si desconhece, mas sim uma constatação de algo de real que é próprio tanto à inteligência que analisa o mundo para conhecê-lo quanto ao mundo que é objeto de conhecimento⁵⁴.

⁵³ Não propriamente falando da inteligência como uma realidade virtualmente existente, mas da incapacidade de se expressar a condição existencial da vida psicológica pelas categorias intelectuais, no caso específico a do uno e a do múltiplo, Bergson apresenta a vida como uma imensidade de virtualidades, de tendências que na origem se interpenetram mutuamente. Em suas palavras: “[...] Se, em seu contato com a matéria, a vida é comparável a uma impulsão, encarada em si mesma ela é uma imensidade de virtualidade, um entrosamento mútuo de milhares de tendências que só serão no entanto ‘milhares’ depois de exteriorizadas umas em relação às outras, isto é, espacializadas” (BERGSON, 1979, p. 226, aspas do autor, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 259).

⁵⁴ Esse pensamento surgiu diante da ideia de que a matéria é engendrada da mesma maneira que a inteligência, isto é, como uma inversão ou interrupção de um movimento original. Nessa inversão, o que é engendrado é a espacialidade, a partir da qual surge a inteligibilidade como uma especificidade desse processo de espacialização. Sendo a matéria oriunda do mesmo processo, pode ela também conter, a sua maneira, o inteligível ou o inteligente. Ou melhor: ela também parece ser, na medida em que é efeito de espacialização, o desenvolvimento de uma geometria latente, ainda que com um grau tal de distensão da tensão original que neutralize qualquer atividade que não seja seu estender, ou seja, que não oportunize a ela se desenvolver com inteligência ativa, isto é, propositiva e definidora de finalidades. Efetivamente estamos conjecturando. Mas há uma nota de rodapé que Worms apresenta para contextualizar o debate que se gerou em torno da questão se as leis da física são puras convenções ou puras apreensões intelectuais da realidade pelo espírito humano, que nos leva a pensar que há, na dimensão material, algo de inteligência ou de inteligível. Assim diz Worms em um momento: “[...] *Há algo de absoluto, não em tal ou tal lei da física matemática, mas na estrutura matemática da lei física em geral, no que ela alcança precisamente o que a realidade física tem de matemática*, sendo isso apenas *uma parte*, ou um aspecto, da realidade física em seu conjunto, o inverso do ato positivo e imanente de criação que a constituiu, e a constitui ainda, e que depende, por sua vez, de uma abordagem metafísica” (WORMS, 2010, p. 257, grifos do autor).

Podemos ainda trazer a fala de Bergson que nos permite conceber a realidade como tendo algo de inteligível nela mesma. Assim Bergson se pronuncia quando trabalha a separação das duas ordens, vital e geométrica, que a filosofia moderna confundiu na concepção de lei. Diz o filósofo, ao discutir a relatividade do conhecimento material que a confusão entre as duas ordens gerou: “[...] Sigamos mais além: a outra metade do conhecimento não mais seria radicalmente, tão definitivamente relativa como o dizem certos filósofos, se pudéssemos afirmar de modo categórico que ele se refere a uma realidade de ordem inversa, realidade que exprimimos sempre em leis matemáticas, isto é, em relações que implicam comparações, mas que só se presta a esse trabalho porque está lastreada de espacialidade e por conseguinte de geometria” (BERGSON, 1979, p. 203, ou BERGSON, 2009a, p. 231).

É importante ressaltar que não se trata de afirmar que Bergson entende que a ciência atinge um conhecimento exaustivo e derradeiro de toda realidade. Segundo o filósofo, ainda no terceiro capítulo d'*A Evolução criadora*, a natureza mesma não contém leis. As leis físicas são interpretações humanas da realidade. Não obstante, a inteligência, em razão de ser efeito de um mesmo processo de inversão que gerou a materialidade das coisas, vê nas coisas materiais o que elas têm de inteligíveis, isto é, apreende a realidade que estuda pela geometria que se revela como seus limites, que se permitem calculáveis por uma inteligência atenta a suas manifestações de medida. Diz Bergson:

[...] Porque se a matéria é um relaxamento do inextensivo em extensivo e, com isso, da liberdade em necessidade, por mais que não coincida inteiramente com o puro espaço homogêneo, ter-se-á constituído pelo movimento que ele conduz, e com isso ela está no caminho da geometria. É verdade que as leis de forma matemática jamais se aplicarão a ela completamente. Para isso seria preciso que ela fosse puro espaço, e que ela saísse da duração (BERGSON, 1979, p. 193)⁵⁵.

Podemos aqui acompanhar com Worms a crítica que Bergson faz a Kant quanto à concepção acerca de ser a “ordem geométrica” (as aspas são de Worms ao introduzir o conteúdo da crítica) uma atividade positiva e sintética da inteligência:

[...] tudo se passa como se, *uma vez criada e, com ela, a matéria*, por um ato que lhe confere seu grau de realidade em si e seu acordo com uma realidade fora de si, a inteligência *não cria mais nada por si mesma*: ela não faz senão desdobrar a lógica e a geometria que lhe são “imanescentes” (WORMS, 2010, p. 256, grifos e aspas do autor).

Nesse sentido, a inteligência humana não criaria a ordem na realidade. O real já é ordenado, cabendo ao homem, naquilo que da realidade lhe corresponde, desenvolver sua inteligibilidade. A ilusão, demonstra Bergson, é que a inteligência, não se vendo como algo originado, pensa-se como origem de tudo, de modo a ver tudo como se fosse de algum modo obra sua, uma vez que o “em si” seria definitivamente inalcançável. Em outras palavras, a inteligência, compreendendo-se como absoluta, quer ver e apreender todo o real segundo suas categorias analíticas, e não vê que os elementos da realidade que aderem docilmente a suas categorias é resultado de adequação, produzido por efeito de atingirem um limite comum para o qual ambas, matéria e inteligência, se dirigiam: o geométrico.

Ao não se compreender como uma atividade gerada em um dado processo, a inteligência, quando diante de uma ocorrência a ela estranha, quando diante de algo que escapa a sua inteligibilidade, interpreta esse evento como desordem, como algo ainda não

⁵⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 2019).

informado devidamente por ela. Mas, conforme Bergson desenvolve no texto que acompanhamos, não há desordem:

De um modo geral, a realidade é *ordenada* na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. A ordem é, pois, certo acordo entre o sujeito e o objeto. É o espírito encontrando-se nas coisas. Mas o espírito, como dizíamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Ora ele segue sua direção natural: é o caso do progresso sob forma de tensão, a criação contínua, a atividade livre; ora ele a inverte, e essa inversão, levada ao extremo, levaria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados uns em relações aos outros, enfim, ao mecanicismo geométrico (BERGSON, 1979, p. 197, grifo do autor)⁵⁶.

Ao conceber que a realidade compreende dois tipos distintos de ordem, Bergson posiciona a sua filosofia de uma maneira que não permite qualquer ideia de desordem, descartando de partida a velha busca da metafísica tradicional em explicar a ordem como uma atividade de uma realidade superior, mais eminente e providencial, que trabalha sobre uma realidade desordenada e lhe impõe uma ordem própria. Em sua perspectiva, o espírito, que no caso parece ser uma referência à realidade em sua totalidade, caminha em duas direções opostas, gerando em seu interior duas ordens, que o filósofo chama de a vital e a geométrica. Uma da liberdade e a outra da necessidade. Ambas são ordens. É a inteligência, que, ao não ter verificado sua origem, pressupõe que tudo o que não corresponde ao que ela espera como sua ordem seja desordem, sobre a qual precisa trabalhar para ordenar. A sensação de desordem resulta da decepção, da quebra de expectativa de uma espera que não se realiza como desejada. A desordem é relativa a um espírito que vê negada a ordem que esperava encontrar na realidade.

A crítica da ideia de desordem, diz Worms, atinge seu objetivo quando Bergson distingue os dois tipos de ordens que foram, ao longo do tempo, confundidas uma na outra. Na filosofia antiga, todo existente era concebido como se fosse da ordem do vital, pensando tudo como gêneros. Nessa concepção, tudo seria da ordem do voluntário e se realizaria como um querer atuante. Bergson apresenta a concepção de lugar natural em Aristóteles como exemplo. A pedra, pensada como gênero, realiza-se em sua natureza quando em seu lugar natural, junto ao solo. Estar junto a terra é o seu melhor, sua virtude, de modo que a pedra sempre tende para o seu lugar natural como uma atividade intencional, quando ela for dele tirada por uma força violenta ou estranha. Já na filosofia moderna, todo o existente passou a ser concebido como leis. Nessa leitura, a vida passou a ser pensada como coisas em relação, definíveis em suas realizações pelas grandezas variáveis que operam conjuntamente umas sobre as outras; sua ordem seria a do automático, como o restante da natureza.

⁵⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 224).

No primeiro caso, quando se pensa tudo como gêneros, o conhecimento que se obtém da realidade em toda sua extensão e compreensão é absoluto: conhece-se a pedra nela mesma, por aquilo que compreende como seu gênero próprio. No segundo caso, todo o conhecimento é relativo a uma inteligência que apreende, das relações, as grandezas explicativas, e a vida passa a ser aquilo que a inteligência dela expressa como sua natureza.

A reflexão bergsoniana evidencia que as duas ordens de realidade não podem ser confundidas. A inteligência, como uma atividade vital que é engendrada no interior da vida, tem seus limites próprios e precisa se ver como parte de uma realidade que a supera. Essa realidade, que é a vida, é de outra ordem: a ordem do voluntário. A crítica à ideia de desordem leva, pois, a inteligência a dar-se conta de que não há falta de ordem, mas de que existe uma realidade que lhe é superior e a engendra. Mas ela revela também que há algo na realidade que adere a suas categorias, que corresponde àquilo que ela mesma apreende desse real. Para Worms:

[...] o raciocínio de Bergson parece doravante ser o seguinte: uma vez que a inteligência espacial é somente uma parte de análogo (e mesmo, como diz Bergson, de biologicamente *adaptado*) à estrutura espacial do universo material, é possível que o *próprio* universo material no que ele tem de espacial, seja o resultado de um processo criador primitivo, análogo ao que constatamos em nós (WORMS, 2010, p. 259, grifos e parênteses do autor).

Em suma, a inteligência e a matéria resultam de um processo criador e vital. Elas são engendradas no interior de uma realidade que as supera, e supera porque o engendramento de cada qual se dá como efeito numa inversão do movimento original, de modo a ser a realidade mesma um sempre mais, um processo criador. A matéria, gerada nessa interioridade plena, configura-se como um processo de relaxamento, de interrupção da atividade criadora. Todavia, segundo Bergson, esse relaxamento não atinge o seu termo, isto é, não chega a ser passividade pura.

A matéria não se configura como coisa definida de uma vez por todas no espaço; ela é uma tendência, e, como tal, é ainda atividade a sua maneira. Bergson enfatiza: “[...] coisas e atos são apenas perspectivas tomadas por nosso espírito de tudo o que se transforma. Não há coisa, apenas atividades” (BERGSON, 1979, p. 218)⁵⁷. Essa afirmação indica que não há matéria no sentido de coisas fixas dispostas no mundo. *O que há são movimentos, um de subida e o outro de descida*, como aludíamos antes.

Para ilustrar esse movimento de criação da matéria, bem como o surgimento da vida como um *élan*, como um impulso que resiste à tendência à materialização, o autor nos

⁵⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 249).

convida a imaginar “[...] um recipiente cheio de vapor a alta tensão, e aqui e ali, nas paredes do vaso, uma fissura pela qual o vapor escapa em forma de jato” (BERGSON, 1979, p. 217)⁵⁸. Se nos detemos nessa imagem, vemos que temos o vapor se condensando em gotas que naturalmente tendem a cair, mas que é impulsionado para cima pela tensão do jato de vapor que ainda subsiste. Ainda que retardada a queda, as gotas que se formam do vapor caem:

[...] Desse modo, de um imenso reservatório de vida devem projetar-se incessantemente jatos, cada um dos quais, caindo, é um mundo. A evolução das espécies vivas no interior desse mundo representa o que subsiste da direção primitiva do jato original, e de uma impulsão que prossegue em sentido inverso ao da materialidade (BERGSON, 1979, p. 217)⁵⁹.

No entanto, essa maneira de ilustrar o processo que dá origem à matéria e ao impulso vital é em seguida reconsiderada por Bergson pelo fato de retratar a ideia de maneira diminuída e até enganosa, uma vez que os elementos que compreendem o fenômeno exemplificado são necessariamente determinados. Considerando a criação de um mundo como um ato livre⁶⁰, e a vida, no interior desse mundo, por sua vez material, participando dessa liberdade, ou seja, criando a partir da criação primeira, o autor recorre ao gesto de um braço que se ergue:

[...] depois suponhamos que o braço, deixado a si mesmo, cai, e que no entanto subsiste nele, esforçando-se por levantá-lo, algo da vontade que o movimenta: com essa imagem de um *gesto criador que se desfaz*, teremos já uma representação mais exata da matéria. E veremos então, na atividade vital, o que subsiste do movimento direto invertido: *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz* (BERGSON, 1979, p. 218, grifos do autor)⁶¹.

A matéria é atividade que desfaz. Ela é atividade criadora que se detém, se inverte, se interrompe. Em outras palavras, a matéria é a própria duração invertendo-se, interrompendo seu movimento. A matéria é a tendência do real a se estabilizar. Como tendência, ela inclina, o que não significa que atinja o termo da total estabilidade. Isso porque a materialidade, ainda que constitua um efeito de inversão do movimento originário, que, como tal, tende a se estender, a ir em direção à espacialização, não chega a tornar-se puro espaço; ela ainda permanece na duração, mesmo que o faça num processo de inversão⁶².

⁵⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 248).

⁵⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 248).

⁶⁰ Ao dizer que “[...] a criação de um mundo é um ato livre e a vida, no interior do mundo material, participa dessa liberdade” (BERGSON, 1979, p. 218 ou BERGSON, 2009a, p. 231), o filósofo parece indicar que o surgimento da matéria é um ato de uma vontade, de um querer, de uma consciência. Ou seja: a matéria não vem a ser por força de uma necessidade ou por uma ocorrência ao acaso.

⁶¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 248).

⁶² Refletindo sobre a correspondência das leis físicas com a matéria, diz Bergson (1979, 193): “[...] Porque se a matéria é um relaxamento do inextensivo em extensivo e, com isso, da liberdade em necessidade, por mais que

Não obstante, dado o mundo material como inversão do movimento criador, não haveria mais criação em seu interior se não houvesse o movimento inverso ao seu e que o contraria criando realidades distintas. É o que nos parece dizer Bergson na citação acima, em sua comparação com o gesto do braço que se ergue e depois se deixa descair. A matéria seria aquilo do gesto criador do movimento que se desfaz, mas que guarda ainda o querer que o animou, sendo esse querer o movimento de criação que subsiste “[...] do movimento direto no movimento invertido: *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz*” (BERGSON, 1979, p. 218, grifos do autor).

Assim, a matéria, se não pode voltar a ser duração ela mesma, em razão da tendência que a constituiu, ela, por efeito do movimento criador originário que subsiste no seu interior, pode ser retida em sua tendência à estabilidade e sobre ela produzir a diferenciação. Diz-nos Bergson neste sentido que:

[...] Ela não detém o poder de inverter a direção das mudanças físicas, tal como a determina o princípio de Carnot. Pelo menos ela age de modo absoluto como faria uma força que, deixada a si mesma, atuasse na direção inversa. Incapaz de *parar* a marcha das transformações materiais, ela chega no entanto a *retardá-la* (BERGSON, 1979, p. 216, grifos do autor)⁶³.

Desse modo, matéria e vida, duas tendências opostas, se fazem condições da vida organizada. A matéria, como tendência à estabilidade, constitui-se como interrupção do movimento de subida, e faz resistência ao impulso vital. Esse, por sua vez, avança ao limite de seu esforço criador sobre essa tendência à estabilidade e insere acréscimo de ser no real por diferenciação. Devemos aqui pôr em evidência o conceito de vida para pensá-lo em seu sentido comum e em sua diferença quando o empregamos para nos referir à vida como fonte originária ou como vida organizada. Tanto um emprego do termo quanto o outro compreendem uma totalidade movente, uma unidade mesma que se revela indivisível. Entendemos que Bergson pensa a vida antes de qualquer outra qualidade como sendo essa unidade indivisível, uma imensidão de virtualidades.

Nessa condição originária da vida reside o sentido comum do termo “vida”, aplicado tanto para se referir à totalidade vivente em si quanto às manifestações de vida que se definiram existencialmente como modos específicos de ser, o que implica dizer que a vida, ainda que se faça específica, ou espécie, traz em si, virtualmente, o que a vida é em sua

não coincida inteiramente com o puro espaço homogêneo, ter-se-á constituído pelo movimento que ele conduz, e com isso ela está no caminho da geometria. É verdade que as leis de forma matemática jamais se aplicarão a ela completamente. Para isso seria preciso que ela fosse puro espaço, e que ela sáisse da duração”. Ver também no original: Bergson (2009a, p. 219).

⁶³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 256-7).

origem. Mas, ao mesmo tempo, a vida organizada, isto de vida que se fez expressão própria de si, se diferencia em razão de ser agora algo de atual que se expressa como um modo próprio de ser. Esse segundo sentido se mostra como sendo a diferença posta pela vida mesma ao atualizar algo de si.

Buscamos, com isso, realçar que a vida, seja a vida no sentido de fonte originária, seja a vida como organização, é sempre unidade indivisível. Nessa compreensão, a atualização de uma tendência vital não se dá à maneira de um rompimento, de uma separação radical da vida em sua origem, mas à maneira de um movimento em que a vida mesma se lança como esforço para atualizar algo de si. Movimento em que a imensidão de tendência que compreende a vida na origem acompanha, em estado virtual, essa vida organizada.

O que nos parece importante destacar é que a vida organizada, ainda que trazendo consigo tudo o que a vida é como imensidão de tendências, constitui exercício predominante de certas tendências que se atualizaram, de modo que, quando uma tendência se efetiva como um modo próprio de organização, as demais tendências que a contrariam são impedidas de se exercerem, existindo nessa organização específica como tendências inativas. Essa é a condição da vida organizada, mas não da vida mesma que se expressou desse ou daquele modo.

A vida mesma, isto é, a vida como fonte originária, essa imensidão de tendências em estado virtual, por ser sempre movimento de criação, tende sempre a atualizar algo de si, avançando sempre como novas tendências em busca de suas efetivações. Nesse sentido, o de fonte originária, a vida é exuberante e não se contém nisto ou naquilo que atualizou de si. Ela segue sempre ultrapassando a si mesma, criando-se como novas maneiras de se expressar em sua vitalidade. Ela é duração e, como tal, é criação contínua de si. Assim, a vida em si, sendo duração mesma e, como tal, movimento de criação, parece engendrar suas condições de vida específica, isto é, de vida organizada, de vida que se estabiliza em certas condições e se fecha em si mesma como sua repetição, como conservação de si naquilo que atingiu como sua atualização. Em outras palavras, a vida mesma parece engendrar, como efeito de sua atualização, a própria tendência à repetição, a sua própria materialidade, o oposto mesmo de sua natureza originária, que é ser movimento criador. Vale a pena atentarmos a certas perspectivas lançadas sobre esse ponto da filosofia bergsoniana.

Da unidade primitiva, expressão com a qual Worms, em *Bergson ou os dois sentidos da vida*, particularmente no capítulo em que comenta *A evolução criadora*, refere-se à duração, instaura-se um movimento de dualidade. A duração que se inverte enseja o seu oposto, que aparece como seu próprio limite criador. A vida que se constitui nesse interior –

agora como misto de atividade criadora e de sua interrupção, de duração e matéria, ou seja, como um processo de criação que se encontra com sua tendência contrária, com seu esgotamento – manifesta na realidade suas diferenças.

Isso produz a impressão de que a matéria, com uma estruturação de natureza espacializadora da realidade, causa a diferença no ser, ou seja, dá vida a realidades distintas. Na verdade, é bem o contrário. A causa original, e digamos novamente, da diferenciação fundamental, é a própria duração. É ela que, por inversão de si, cria em si a realidade material, de natureza oposta, portanto distinta da sua. Assim, a primeira diferença, a diferença fundamental, é posta pela própria duração. Dessa diferença original, segue o processo indefinido de diferenciação no interior da duração. Processo que consiste numa atualização contínua de tendências.

1.4 Matéria como limite de movimento criador

Não colocando a questão em termos de diferenciação, mas em termos de individuação, Bergson apresenta, no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, o papel que a matéria realiza no processo de criação: “[...] A matéria divide realmente o que era apenas virtualmente múltiplo, e, nesse sentido, a individuação é em parte obra da matéria, em parte efeito do que a vida traz em si” (BERGSON, 1979, p. 226)⁶⁴. Antecedendo imediatamente essa afirmação, o filósofo concebe a vida nela mesma como “[...] uma imensidão de virtualidades, um entrosamento mútuo de milhares de tendências que só serão no entanto ‘milhares’ depois de exteriorizadas umas em relação às outras, isto é, espacializadas” (BERGSON, 1979, p. 226)⁶⁵.

A matéria, como tendência à distensão da tensão original, gera, no interior do real, um movimento espacializador, cujo efeito é a exteriorização indefinida das partes de um todo que com ela entra em contato. A vida, em contato com a matéria, acaba por se dividir e se individualizar. Esse é o efeito que a matéria provoca na vida: fazer a vida se dividir. Mas, se a matéria é o esgotamento da atividade criadora, se ela é a inversão de um movimento criador, ela é o efeito resultante do movimento da vida saindo de si e se produzindo como sua diferença. Ela é o efeito que a vida produz sobre si quando certas tendências, que em estado originário estão mutuamente interpenetradas, à maneira de uma imensidão de virtualidades, lançam-se, como que saindo de si para se atualizarem como algo próprio. A matéria, nesse

⁶⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 259).

⁶⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 259).

sentido, apresenta-se como o limite que a própria vida encontra como efeito de seu movimento de atualização de suas tendências.

Seguindo esse raciocínio, temos a matéria como vida interrompida, cuja força detentora não é outra que a própria tendência atingindo seu termo de atualização. Em outras palavras, a matéria é o efeito de esgotamento que o movimento criador atinge ao efetivar, na ordem do ser, algo que a vida continha virtualmente.

Assim, parece inevitável, por mais que indesejado, que a vida engendre isso que se faz matéria, isso que se faz seu limite, sua interrupção enquanto processo criador, ou melhor, um modo de existência que não mais se diferencia, apenas se repete naquilo que é. Daí decorre o inevitável: a vida, ao ser um movimento de atualização das tendências que vivem em estado virtual, produz uma ordem espacializadora, que parece advir como expressão dos limites que entornam as tendências quando se atualizam em suas diferenças. Parece, pois, que a vida, para atualizar suas tendências, precisou encontrar-se com seus limites, fazer-se também matéria, para se efetivar como criação de si. Em um certo sentido, a matéria e o espaço que ela enseja parecem estar implicados no próprio movimento de atualização da vida.

Estaria nessa implicação a razão de ser do *élan* vital, um impulso finito, que já traz em seu próprio impulso a exigência em se limitar para que a tendência a se atualizar se efetive em sua diferenciação? Essa leitura parece ser a indicada por Pierre Trotignon:

Les obstacles que l'élan rencontre sont d'abord la *matière brute*, qu'il affrontera de biais, en rusan; cette matière brute apparaît avec l'élan par le retour infini de la vie absolue de Dieu sur si; de plus, comme l'élan n'est pas créateur absolu, la vie manifestée a un limite de expansion, qu'elle tourne sans fin par les ruses de la causalité de déclenchement de la complexité spatiale croissante des organismes, mais elle ne peut échapper à l'obnubilation du créé sur soi et au conflit de l'élan et de la forme organique et en fin de compte "l'analyse" de la vie par sa dispersion dans la matière révèle que *l'obstacle essentiel, la limitation absolue sont dans l'élan lui-même, parce que l'élan est gerbe et non droit*. La vie dans l'élan est la conscience absolue de la vie en soi s'élançant, faisant à travers la matière l'effort d'être soi sur le mode de la conscience de soi, et par là même s'attachant à sa tâche, devenant une *inconscience* primordiale qui avance à tâtons comme un souterrain de mine, replié sur soi dans l'oubli de ce qui passe à travers moi comme le sauteur qui saute "en rouleau". La vie diffuse se concentrant sur soi comme unité transcendant devient pour soi *conscience vivant* (Dieu), cest-à-dire une multiplicité de fusion dont le côté *vécu* – la vie comme élan – se décompose en gerbe pour manifester le vivant absolue (1968, p.581-2, grifos e parênteses do autor).

A interpretação de que a origem da realidade material está firmada como a primeira atualização decorrente da tendência das tendências a se atualizarem, de modo a ser a matéria o movimento de exteriorização que a vida, ou a duração mesma, produz em si ao se destacar em tendências em vias de atualização, parece-nos razoável quando observamos que a matéria é

uma condição sem a qual a vida não se faz como processo de individuação, ou como atualização⁶⁶.

Essa interpretação nos permite, por uma via alternativa, compreender como a matéria se origina no interior da duração, sendo oposta ao seu movimento sem contraditá-la totalmente⁶⁷. Permite também compreender a vida como exigência de criação, como uma tendência à atualização das tendências que vivem como uma imensidão de virtualidades interpenetradas mutuamente, as quais, para se atualizarem, precisam se exteriorizar e, assim, encontrar seus limites próprios. Vê-se a razão de o impulso vital se encontrar em sua finitude, pois ele é o exercício da vida em se autodeterminar.

Nesse sentido, a matéria, ainda que uma inversão, uma parada do movimento criador, ou seja, como o ponto em que uma dada tendência se atualiza, é efeito de uma vontade que a vida traz em si de se individualizar. Entre outras passagens interessantes, diz Trotignon (1968, p. 583, grifos do autor) que “L’unité vivente et consciente absolue *se* dissocie em gerbe des êtres vivants qui sont comme le vécu epatialisé de Dieu”. Seguindo esse raciocínio, temos que a duração pura engendra, em seu interior, a materialidade, ou melhor, a tendência espacializadora que surge com a própria vida se lançando como atualização de suas tendências.

Ao assim considerarmos o processo gerador da vida organizada e da matéria, ou seja, como atualização de tendências que a vida traz já em si como sua realidade, impõe-se a

⁶⁶ No terceiro capítulo d’*As duas fontes da moral e da religião*, Bergson, questionando a possível interpretação de que o universo é essencialmente matéria bruta, sobre a qual a vida se acrescentaria, faz a seguinte consideração: “[...] Mas mostramos, pelo contrário, que a matéria e a vida, tal como as definimos, são dadas conjunta e solidariamente. Em tais condições, nada impede o filósofo de levar até o fim a ideia, que o misticismo lhe sugere, de um universo que não seria mais que o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que acarreta esta emoção criadora, quero eu dizer com o aparecimento de seres vivos nos quais a emoção descobre o seu complemento, e de uma infinidade de outros seres vivos sem os quais os primeiros não teriam podido aparecer e, por fim, de *uma imensidão de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível* (BERGSON, 2005a, p. 214, grifos nossos, ou no original: BERGSON, 2013b, p. 271-2).

⁶⁷ Não comprometendo Worms com esta interpretação de que a matéria é efeito da tendência das tendências a se atualizarem, pensamos ter nele um certo apoio quando diz: “E, entretanto, trata-se de um ato que também engendra um resultado: a interrupção, se não é nada em si mesma, nada além de um limite, nada, portanto, não é, bem ao contrário, por seus efeitos, que mudam tudo. Tudo está aí: *nesse ato segundo, que supõe o primeiro, uma vez que é sua parada ou interrupção, mas que tem sua estrutura e sua obra próprias*, negativa, se quisermos, em termos de duração, mas quase inexauríveis, ao contrário (por um quiasma constitutivo) ‘em termos de extensão’. Em termos de duração, com efeito, o que se produz é o relaxamento de uma ligação [...] Mas, ao contrário, em termos de extensão, esse relaxamento aparece como um ‘espalhamento’, uma ‘decomposição’, uma ‘exteriorização’, estrutura distinta do que era a princípio uma interpenetração confusa. Assim o que parece uma perda, uma parada, um nada, transforma em realidade a estrutura de nosso ser e lhe dá uma forma nova e oposta à outra: ela engendra no sentido estrito um modo de ser, aquilo que parece ir ‘na direção da extensão’ ou do espaço, que deixa, desde então, de ser nada, uma vez que é o efeito real de um ato real, suspenso, decerto negativamente, por um ato mais real e mesmo mais primitivo que ele, mas em si, não obstante, ato real e gênese efetiva. Há, pois, duas espécies de criação, ou duas etapas na criação ou ainda dois sentidos da criação: a criação ativa e positiva por reunião da totalidade de nossa vida em um ato temporal único, mas também a criação que engendra sua própria parada e cujo efeito é a estrutura dispersa e espacial de nossa personalidade” (WORMS, 2010, p. 251-2, grifos do autor).

exigência de se fundamentar o conceito de virtual em Bergson. Isso vem contribuir para diluir uma interpretação excêntrica que possa vir a se assentar em nossa análise. Em outras palavras, desvia-nos da ideia de que a criação da vida na matéria é o efeito da manifestação de realidades dadas desde sempre, que apenas aguardam a sua ocasião para se manifestarem temporalmente. Desse modo, a criação seria apenas a manifestação de essências pré-existentes de uma maneira ainda não temporal e, neste caso, estaríamos diante de possíveis em espera de se presentificar, diante de realidades já dadas e acabadas por inteiro.

É de pronto observável que Bergson trabalha para mostrar que a vida é criação – e criação como mudança efetiva na e da realidade. Em “O Possível e o Real”, Bergson postula que o possível, concebido como algo aguardando o seu momento para se realizar na ordem dos fatos que o compreendem, é uma ilusão da inteligência que reproduz o passado no presente, ou seja, que vê as características de repetição do passado no presente e concebe o futuro como o passado no presente porvir. Em outras palavras, o real já está todo dado; o que virá não será novidade, não será criação, mas apenas manifestação do que já é. Nos termos do autor:

[...] O possível é portanto a miragem do presente no passado; e, como sabemos que o porvir acabará por ser presente, como o efeito de miragem continua sem descanso a se produzir, dizemo-nos que, em nosso presente atual, que será o passado de amanhã, a imagem de amanhã já está contida ainda que não a consigamos apreender. (BERGSON, 2006a, p. 115).

Essa maneira de compreender a produção do real é apropriada quando o objeto de referência é a realidade material, ou seja, a dimensão da realidade que se caracteriza pela tendência a se repetir⁶⁸. Mas quando se trata do processo de criação, que se dá como atividade vital, o conceito de possível é efeito de miragem que falseia o entendimento do real. O possível, destaca Gilles Deleuze (2012, p. 85), “[...] é uma falsa noção, fonte de falsos problemas”.

Pensando acerca da distinção entre possível e virtual, para assim ressaltar a razão pela qual Bergson pensa a realidade em termos de virtualidade, Deleuze observa que o possível tem por contrário, em certo sentido⁶⁹, o real, ao passo que o virtual tem por contrário o atual. Isso quer dizer que o possível, como tal, não tem realidade, sendo a realidade aquilo que entre

⁶⁸ É importante destacar a ressalva que Bergson faz até mesmo quando se está pensando a atividade de previsão dos acontecimentos futuros do mundo material: “[...] Concedo-o, a rigor, caso se trate apenas do mundo inerte, muito embora a questão comece a se tornar controversa, pelo menos no que diz respeito aos fenômenos elementares (BERGSON, 2006a, p. 104).

⁶⁹ Essa, digamos, ressalva é do próprio Deleuze e parece ser importante porque o possível, fora de sua verificação e distinção, toma sentido de realidade: ele se confunde como o próprio real, com o já realizado, aguardando sua manifestação.

os possíveis se concretiza. Assim, o possível toma corpo como sendo mais que a realidade, e a realidade, uma limitação do possível, de modo a ser o real aquilo que, do reino do possível, não foi impedido de se concretizar. Já o virtual, tendo como contrário o atual, ele é realidade, sendo a sua atualização, não uma diminuição de realidade, mas um acréscimo, uma vez que sua atualização é um processo de diferenciação. Conforme Deleuze:

[...] Com efeito, para atualizar-se, o virtual não pode proceder por limitação, mas deve *criar* suas próprias linhas de atualização em atos positivos. A razão disso é simples: ao passo que o real é à imagem e à semelhança do possível que ele realiza, o atual, ao contrário, *não* se assemelha à virtualidade que ela encarna. O que é primeiro no processo de atualização é a diferença – a diferença entre o virtual de que se parte e os atuais aos quais se chega, e também a diferença entre as linhas complementares segundo as quais a atualização se faz. Em resumo, é próprio da virtualidade existir de tal modo que ela se atualize ao diferenciar-se e que seja forçada a atualizar-se, a criar linhas de diferenciações para atualizar-se (2012, p. 84-5, grifos do autor).

O autor dá relevo ao conceito de virtual para mostrar que a atualização das tendências é ela mesma um processo de criação, e criação por diferenciação, que a própria vida produz como seu movimento.

Matthias Vollet, por sua vez, também pensa o conceito de possível na filosofia de Bergson, mas o contrapõe ao conceito de tendência. O autor alude ao modo pelo qual o conceito leibniziano de possível influenciou Bergson em relação ao processo de criação que tivesse como características ser realmente novidade. Leibniz, conforme observa Vollet, ao pensar a criação como possibilidades, apresentou uma produção da realidade que se desenvolvia por si mesma de modo mecânico: o possível se realizaria conforme sua exigência de existência regulada pelas perfeições próprias de cada possível, sendo o melhor aquele destinado a se realizar⁷⁰. Sobre a recepção desse conceito de Leibniz por Bergson, diz Vollet em seu artigo intitulado “La vitalisation de la tendance : de Leibniz à Bergson”:

[...] Il est évident qu’il [Bergson] ne peut pas admettre l’usage de la notion “tendance” de Leibniz, vu son rejet de la conception leibnizienne du possible: “l’armoire de possibles” est une projection de l’intelligence radicalement pratique ; le possible ainsi conçu ne résout pas de problèmes métaphyques, mais en cause même de faux. Du fait de son concept de la vie, qui signifie création de nouveauté

⁷⁰ A citação que segue é um texto de autoria de Bergson, citado por Matthias Vollet em seu trabalho intitulado “La vitalisation de la tendance : de Leibniz à Bergson”, contido em *Annales bergsoniennes IV*. “Leibniz aurait pu, pour établir les mêmes thèses, partir comme dans la *Théodicée* de sa philosophie toute constituée, de sa conception de Dieu, siège des possibles, qui par cela même qu’ils sont dans l’entendement divin à titre d’idées, tendent à l’existence. Dieu étant volonté en même temps qu’entendement choisit entre les possibles o meilleur de tous : de sorte que les possibles tendent à être d’autant plus qu’ils sont plus parfaits. Enfin cette plus grande perfection des possibles réalisés, en quoi consistera-t-elle? C’est qu’il y aura plus d’être dans le possible réalisé: en d’autres termes, le possible réalisé est celui qui réalise dans l’espace et dans temps la plus grande quantité possible d’existence pour ce contenant borné [...] Dans *radicali* il y a l’idée de racine. Il faut se placer à la racine de l’être, comme dans la racine nous trouverons le secret de la poussée qui a lancé une plante dans l’espace. Il s’agit de la production originelle des choses prise à sa racine, c’est-à-dire dans le possible, au-dessous de l’être”(BERGSON apud VOLLET, 2008, p. 288, grifos do autor).

absolutement imprévisible, Bergson ne peut pas non plus admettre le concept leibnizien de tendance comme lien entre possible et existant et comme force vitale, par le fait que chez Leibniz, la tendance ne fait que déplier ce qui est replié depuis toujours dans la substance de laquelle elle est tendance. Chez Leibniz, la tendance des possibles vers l'existence ou leur exigence d'existence sert comme pont entre possibilité-essence et existence. Le but de Leibniz dans *De rerum originatione radicali* est, selon Bergson, d'expliquer ce processus de la mise-en-existence des possibles non à partir de Dieu, mais par "un certain mécanisme métaphysique", à partir des possibles mêmes. (VOLLET, 2008, p. 287-8, grifos do autor).

Como mostra o comentador, a concepção de criação que Bergson apresenta não admite o conceito de tendência de Leibniz. Esse filósofo pensa a tendência como uma exigência de existência que os possíveis portam em si, sendo o vir à existência a ocorrência em que um dado possível de maior perfeição se expressa em sua essência, própria de si, desde sempre. Assim, nessa concepção, não há imprevisibilidade, não há novidade temporal, uma vez que os possíveis passam à existência como uma efetivação do que já são em si essencialmente atemporais. Em Bergson, ao contrário, quando uma tendência em estado virtual se atualiza, sua própria atualização é um processo de criação de si. Isso porque, enquanto estado virtual, as tendências não se diferenciam por estarem em unidade concentrada, vivendo como uma imensidão de virtualidades interpenetradas mutuamente. Nessa condição originária, em que não há diferenciação, em que tudo se interpenetra, não há essências que se queiram existir como expressão de si.

A atualização de uma dada tendência, conforme podemos pensar a partir d'*A evolução criadora*, exige que a vida se crie como diferença de si. E essa exigência, frisemos, está na própria atividade em que essa tendência deixa o estado de virtualidade para se concretizar a si como modo próprio de ser. Em outras palavras, a atualização de uma tendência na filosofia de Bergson não é a ocorrência de virem à existência temporal certos possíveis já dados como essências em modo atemporal, mas sim a criação mesma que a vida realiza sobre si ao se produzir como diferenciação na ordem do ser.

Assim, o próprio processo de atualização se cria como diferenciação contínua, gerando uma realidade que cresce qualitativamente em si e a partir de si. O motor desse processo é a própria tendência - que habita no interior da unidade primitiva - da vida em se diferenciar, criando um movimento que produza em si e a partir de si a condição de sua diferenciação.

Essa tendência, e aqui acompanhamos Trotignon (1968), é a primeira atividade criadora que a duração produz em seu interior como busca de fazer consciência de si, ou seja, é o movimento de interrupção que a duração realiza a partir de si mesma, gerando em seu interior a dissociação de tendências que seguem as vias de suas próprias atualizações. O êxito dessa busca constitui o momento privilegiado em que a vida, enquanto tendência a ser

consciência, atinge, ainda que em certa medida, a consciência de si, sendo a vida humana sua expressão mais excelente. Assim, a matéria é um movimento produzido dentro do movimento original, como tendência à dissociação, à espacialização, sem chegar a seu termo, ou seja, sem se tornar espaço puro, ou a total separação das tendências entre si.

Essa condição, a de separação total das tendências entre si, resumiria a duração em pura repetição, em que cada tendência, ao se atualizar, se isolaria de todas as demais, tornando-se eterna repetição de si, o que implicaria uma existência circunscrita a um eterno presente. O que impede que a duração se resolva por inteiro como atividade de repetição de si é a sua própria natureza, isto é, seu movimento original de se criar continuamente por diferenciação.

A vida como expressão dessa atividade, isto é, a vida organizada em matéria, revela esse comportamento, pois sempre que seu movimento se encontra contido nas condições que ele mesmo engendrou como meio de sua expressão, sempre que ele se encontra em estado de repetição mecânica de si, sempre que se encontra existindo à maneira material, avança sobre si e novamente se produz como sua diferença.

Parece, assim, que há duas tendências opostas que circunstanciam a vida em sua atividade criadora, o movimento mesmo de diferenciação e o movimento de repetição. Esse, o movimento de repetição, encaminhando a vida para conservação de si como diferença atualizada, sendo o espaço seu limite, e aquele como a própria atividade da vida de se diferenciar, sendo a duração sua expressão. Esses dois movimentos opostos parecem se resolver em uma tensão⁷¹ que não permite à vida manter-se em si como pura concentração, como realidade virtual, nem se atualizar como diferença absoluta de si e se fazer pura exterioridade. A vida organizada na matéria parece ser esse movimento contínuo e antagônico de diferenciação e repetição, que se revela como criação e conservação.

Vollet, em artigo intitulado “Créativité comme tendencialité”, seguindo alguns pontos do seu artigo citado anteriormente, “La vitalisation de la tendance : de Leibniz à Bergson”, pensa sobre a questão da tendência como o conceito que permite a Bergson conceber a criação como movimento evolutivo. Em um momento específico, o autor busca definir o conceito de virtual para verificar o modo pelo qual se dá esse processo. Define Vollet (2012, p. 370) que: “[...] Le plus souvent, virtuel est ce qui est au fond de la mémoire ou la source du flux qui

⁷¹ Esse pensamento reflete e adianta a compreensão que Worms apresenta sobre o conceito de élan vital concebido por Bergson. Voltaremos a esse ponto no segundo capítulo, apoiados nas considerações que Worms desenvolve em seu artigo intitulado “Ce que est vital dans *L'évolution créatrice*”, contido em *Annales bergsoniana IV: L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF: Paris/França, 2008.

apporte le nouveau, l'évolution créatrice, un réservoir énorme de différences pas encore différenciées qui attendent de s'actualiser”.

O problema que o autor apresenta em sequência é que essa memória, na qualidade de lembranças puras, não tem força para se atualizar; elas precisam de um chamado para se fazerem atuais. De onde viria essa força? Parece dizer o autor que é o tempo, quando afirma que: “Le rôle du temps, disait Bergson, est d'éviter que tout soit donné à la fois ; le tout qui jamais ne sera donné entièrement se donne, s'actualise à patits pas. Cette actualization par pas est l'évènement du nouveau [...]” (VOLLET, 2012, p. 370). O tempo é o próprio movimento de atualização que produz no mundo uma inserção do novo no antigo, no já feito, na matéria. Mas assinala o autor que só é possível essa inserção de novidade porque há algo de familiar entre as duas atividades, a vital e a material: ambas são de natureza espiritual; uma em estado de tensão, a própria vida do espírito como atividade criadora; a outra, o relaxamento desse espírito. Analisando a concepção do processo criador pensada por Bergson, Vollet diz que:

Ce caractère biface de la créativité est exprimé par l'usage de la notion de tendance : la tendance est dissociée en deux, une tendance vers le bas et une tendance vers le haut, conscience et matière. Mais cette opposition est modérée par un autre trait fondamental que les deux partagent : aucune tendance jamais n'aboutira à sa fin ; une tendace ne s'actualise jamais entièrement. De cette manière, on a une compénétration mutuelle permanente qui est une des bases pour la créativité de l'évolution : créer est la manière par laquelle l'esprit se manifeste dans la matière, la matière elle-même n'étant pas créée, mais étant justement un ralentissement, un évanouissement de la tendance vers le haut. Ceci nous amène à la deuxième raison pour laquelle les deux doivent se combiner dans la création : ils sont de la même source, ils sont tous les deux – mouvement, l'un à l'état naissant, l'autre à l'état mourant, sans pour autant mourir entièrement [...] (2012, p. 370-2).

O ponto limite dessas duas tendências é a organização da matéria pela vida. A matéria como obstáculo, também se faz condição de criação. Ela produz certa estabilidade no movimento vital. A vida passa a durar, por exemplo, na produção das espécies vivas. Nas palavras de Bergson (1979, p. 219; 2009a, p. 250): “[...] Dessas duas correntes, a segunda contrária a primeira, mas a primeira obtém apesar disso alguma coisa da segunda: resulta disso entre elas um *modus vivendi*, que é precisamente a organização”.

Ao apreciarmos a questão da organização nesta filosofia, temos que o trabalho é todo realizado pelo *élan vital*, de modo que a dimensão material da organização se manifesta como a ocasião de parada, como a tensão interrompida. Como apresenta metaforicamente Bergson⁷², a matéria é um movimento de descida, ela é um peso que cai. Essa maneira de conceber a matéria indica que ela é um processo de diminuição do impulso criador; a matéria

⁷²Essa maneira de apresentar a tendência da matéria como um movimento de descida pode ser conferida em: BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. France: Quadrige/PUF, 2009a, p. 248.

se efetiva como uma tendência ao relaxamento da tensão própria da condição originária da realidade, que é durar.

Uma consequência que podemos destacar desse modo de pensar a matéria é que ela não é substancial, uma vez que sua manifestação é derivada de uma inversão de movimento. A dimensão substancial⁷³ da realidade é a própria duração, de modo que a matéria não é outra coisa que duração diminuída em sua atividade criadora. Mas, sendo a matéria um efeito de inversão do movimento original, é a própria duração que se interrompe e gera essa dimensão material. É a duração, já dizíamos acima, que cria, a partir de suas tendências internas, a materialidade. É a tensão que se distende por efeito de relaxamento: a materialidade é esse processo. Neste sentido, a matéria participa da duração porque é sua inversão, sua interrupção, mas essa condição participativa não faz da matéria uma atividade, ainda que diminuída, criadora. Isso pela sua própria condição existencial, isto é, por ela ter como origem a própria interrupção do movimento criador. Aventemos como hipótese que a matéria se manifesta como um movimento de negação⁷⁴.

Essa negatividade pode ser pensada como uma atividade contrária à atividade criadora, que é nela mesma positividade. Mas precisamos ter muita cautela ao pensar essa atividade contrária como negatividade nessa filosofia. Não se trata, parece-nos, de pensar em dois princípios independentes, o positivo e o negativo, que se contrapõem e geram de seu embate uma síntese. Trata-se de duas tendências, uma originária e outra originada, em que a originada se efetiva como uma diminuição da atividade própria da originária. O que queremos realçar é

⁷³ A aplicação do conceito de substância para pensar duração como fundamento último não é unânime entre os comentadores. Worms (2010, p. 263), em um momento de seu trabalho intitulado *Bergson ou dois sentidos da vida*, ao pensar a intuição metafísica do processo de criação no universo, afirma, quanto ao que há de comum entre todos os graus de realidade na duração: “[...] um ato, e não uma substância, não uma coisa a contemplar de fora, mas esse mesmo ato de se reunir a si mesmo no tempo”. Já Jankélévitch (2015, p. 174, grifos do autor), refletindo sobre o modo como a inteligência interpreta a realidade, diz que: “[...] Les coefficients ‘plus’ et ‘moins’ affectent donc deux *tendance* et non point deux *substances* ; et les bergsonisme nous apparaît comme un *monisme* de substance, un *dualisme* de tendance”. Rose-Marie Mossé-Bastide (1959, p. 357), analisando a concepção monista da filosofia de Bergson, apresenta a citação acima de Jankélévitch e diz em seguida, em tom de crítica: “[...] Car il n’y a pas de substance dans le bergsonisme”. Henri Hude (1990, p. 139), em seu trabalho *Bergson II*, afirma que: “Quoi qu’il en soit, la théorie bergsonienne de la durée est sans aucun doute une théorie de la substance”. Diante dessa controvérsia, manteremos o conceito de substância como recurso para caracterizar que há, na realidade, somente uma fonte de existência.

⁷⁴ Vamos pensar pela ideia de negatividade, mas observando a advertência que Trotignon faz ao se referir à consciência do ser vivo como uma limitação em relação à consciência da vida em geral, ou seja, da consciência absoluta. Diz o autor: “[...] Le vivant conscient est la réalité négative de la vie. C’est sur ce seul point qu’on serait autorisé à introduire le concept de négation, mais il vaut mieux s’en tenir aux concepts bergsoniens de renversement, d’interruption et d’inversion” (TROTIGNON, 1968, 583). Vamos também ter presentes as considerações de Florence Caeymaex logo no início de seu trabalho “Négativité et finitude de l’élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch”, particularmente quando diz: “[...] il n’est pas inutile de rappeler à cette occasion que certains philosophes s’étaient efforcé, bien auparavant, de soustraire la négativité à la contradiction logique, et la dialectique à rigidité du concept en s’inspirant précisément de Bergson – entendez Jean Wahl et Vladimir Jankélévitch” (CAEYMAEX, 2008, p. 629).

que as duas atividades, a positiva e a negativa, são ambas constitutivas de um movimento que se cria e se detém, se tensiona e se distende, sendo o resultado a criação de formas, de estruturas, de *modus vivendi*⁷⁵.

A concepção de que a matéria se manifesta como negação do movimento criador é uma interpretação de Vladimir Jankélévitch. O autor, ao se movimentar em torno do assunto matéria e vida, destaca a condição negativa da matéria: “[...] La matière, en somme, n’est rien, et la contrariété est plutôt entre des directions qu’entre des *choses* l’une absolument positive, l’autre absolument négative” (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 173, grifos do autor). Seguindo o comentador, temos a definição da matéria como uma direção negadora de outra direção, que é positiva. Nesse sentido, a matéria nada é de substancial; ela nada é nela mesma. Mas ela não é o nada como um espaço em que o ser se faz e se presentifica. Ela é algo negado, impedido, detido. Mas qual seria esse algo negado, impedido, detido? Como vimos sempre anunciando, esse algo é a própria vida em si mesma. Ele é a própria duração universal. Ela é a própria atividade criadora.

Mas por que a vida não se desenvolve como atividade sem que essa negatividade manifeste-se como seu próprio impedimento? Por que essa negatividade, que nada é em si, incide sobre a vida e produz sobre ela seu efeito como algo que vem de fora, do exterior, como se tivesse ela realidade própria, à maneira de algo substancial? Ela realmente produz algum efeito, à maneira de atividade causal? Bergson deixa claro, e Jankélévitch dá ênfase a isso, que a matéria é atividade que se desfaz, de modo a ser o inverso da capacidade produtora. Mas de algum modo ela está aí e se mostra como algo, ainda que negativo, impedindo a vida de se realizar em sua plenitude. Tentamos entender a razão pela qual essa atividade negativa, ou, como a chama Jankélévitch (2015, p. 174), “tendência anti-vitale”, vem se constituir como uma força destrutiva de uma atividade criadora. Nesse sentido, indagamos se a vida, nela mesma, isto é, em sua realidade própria, como movimento original, que é pura atividade criadora, não poderia (e até deveria), por força de sua realidade, fazer-se sem dar ensejo a essa materialidade que, em última instância, a contradita. Jankélévitch nos responde do seguinte modo:

Il est probable que s’il n’y avait pas de matière, il y aurait encore la vie, mais non l’élan vital : l’évolution proprement dite perdrait sa raison d’être, qui est la prévalence croissante de la liberté ; l’esprit, désespérément solitaire dans un monde désertique, aurait oublié la joie en même temps que l’angoisse du danger. Car la joie est dans la victoire. « tout grande joie a un accent triomphal ... Partout où il y a joie,

⁷⁵ “[...] Desse modo, de um imenso reservatório de vida devem projetar-se incessantemente jatos, cada um dos quais, caindo, é um mundo. A evolução das espécies vivas no interior desse mundo representa o que subsiste da direção primitiva do jato original, e de uma impulsão que prossegue em sentido inverso ao da materialidade” (BERGSON, 1979, p. 217; BERGSON, 2009a, p. 248).

il y a création »⁷⁶. C'est là notre vraie grandeur, et nos défaites mêmes sont glorieuses, qui manifestant la dignité de l'esprit. La vie exige donc une altérité qui lui est relative parce qu'elle lui doit son ressort, sa convergence intérieure et, pour tout dire, sa finalité (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 172, destaque do autor).

Dois pontos da citação acima parecem merecer destaque. O primeiro é o fato de que o autor se refere à existência da vida nela mesma, ou seja, sem a existência da matéria, como *provável*. Isso parece indicar que a vida, nela mesma, possa não existir sem a materialidade que ela gera em sua atividade, de modo que sua própria atividade exige essa materialidade, ou seja, exige a atividade de inversão. Essa inversão, a materialidade, parece se dar por uma exigência interessante, a da alteridade. Nesse sentido, a vida, no exercício de sua natureza, que é ser atividade criadora, precisa diferenciar-se de si mesma para se realizar como força produtora. Não seria a matéria essa criação primeira, o efeito dessa exigência de alteridade a partir da qual a vida se eleva progressivamente como vida organizada? Se não estamos forçando as considerações de Jankélévitch, o enunciado acima citado parece corroborar em certa medida a interpretação de que a matéria é o efeito resultante da tendência das tendências a se atualizarem, gerando, por essa ocorrência, o próprio engendramento da matéria como tendência espacializadora da vida como meio de ela se diferenciar. A espacialização, que é a tendência inversa da duração, constitui-se mediante a exigência que a vida traz em si de se diferenciar.

Isso nos leva ao segundo ponto. A vida, sem ocorrência da matéria, parece não se atualizar, ou seja, não se exercer como atividade criadora. Vejamos novamente a reflexão de Jankélévitch (2015, p. 172), ao se referir à vida sem a sua inversão, que se dá como dimensão materializadora: "[...] l'évolution proprement dite perdrait sa raison d'être, qui est la prévalence croissante de la liberté ; l'esprit, désespérément solitaire dans un monde désertique, aurait oublié la joie en même temps que l'angoisse du danger". Mesmo que a vida ainda fosse criação, ela seria sem alegria, sem inquietação. Ora, uma criação assim parece se dar na indiferença e, por assim dizer, sem vida. A materialidade que a vida produz em seu interior parece ser a condição de ela ser um *élan*, que se lança para fora de si em busca de concretizar sua natureza criadora.

Esse movimento, que é essencialmente positivo, não se dá sem que a vida se veja diante de sua negação. Em verdade, parece que o próprio movimento de saída de si, ou melhor, de atualização, já é um movimento de negação, pois, para uma tendência se atualizar, parece ser necessário que ela, ao se afirmar em si e por si, negue tudo o que a impede de ser

⁷⁶ Esta é uma citação que Jankélévitch faz de *L'Évolution créatrice*; na referência do autor, dada em nota de rodapé, compreende a p. 279. Cf. p. 12.

tal. E o primeiro elemento que precisa ser negado é o estado de virtualidade que a mantinha em interpenetração mútua com as indefiníveis tendências, próprias da vida em sua totalidade. Nesse sentido, a matéria, se assim quisermos a ela nos referir, é a necessidade que surge como efeito da atividade vital. Mesmo sendo a matéria isso que se dá como uma inversão de movimento original, uma interrupção da positividade, um movimento negativo que a vida produz em si como efeito de seu movimento criador, “[...] il faut tout de même qu’elle soit là pour que l’évolution commence. L’organisation, qu’on oppose à fabrication, part d’un pont *presque* mathématique, d’un *minimum* de matière” (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 172-3, grifos do autor).

É importante frisar que a matéria não é um ser, ou uma coisa, que se daria como peças modeláveis por uma vontade externa para formação de uma máquina. Ela é uma tendência, e uma tendência cuja realidade está firmada na inversão de outra de natureza positiva. Ter presente isso é fundamental porque não nos deixa esquecer a prioridade do positivo, sendo o negativo um efeito de inversão dessa realidade afirmativa, e de uma negação que se faz como busca de afirmação. É a vida se lançando em busca de sua individuação, da sua atualização. No fundo, o que se tem é atividade.

Essa perspectiva destaca, entretanto, um ponto que poderia ser ignorado e que Jankélévitch põe em relevo: a negatividade, essa atividade que age em contrário à atividade vital, habita no interior da vida. Não há como se desvincular dela e seguir avante sem que ela esteja dando a circunferência, o limite mesmo em que a vida pode ir. Ressalva o autor:

Avec cette cruelle réalité la vie ne le prendra pas de trop haut. Comment volatiserait-elle la matière, puisque la matière est l’aboutissant d’une tendance qu’elle porte en soi ? Elle ne peut donc ignorer son ennemi. D’ailleurs – et Bergson le répète souvent avec une grande netteté – la force de la vie est une force limitée, et non pas toute-puissante (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 177-8).

A matéria, isto é, a tendência a se dispersar, se distender, se espacializar, esse algo de negativo que se contrapõe à atividade vital, impedindo-a de alçar voo livre rumo à plena consciência de si, não é algo de exterior à vida. Ela é inerente ao próprio movimento em que a vida se faz criação. Florence Caeymaex apresenta uma interpretação interessante de Jankélévitch sobre a natureza da negatividade no pensamento de Bergson. Segundo Caeymaex, o que está em questão nessa leitura é a definição de finitude do *élan vital*, e, por conseguinte, da definição de finitude da própria vida: "C’est que l’élan vital n’est pas un principe séparé de la vie, une entité ontologique ou une réalité *per se* : c’est la vie qui est, dans la multiplicité de ses formes, un élan à divers degrés" (CAEYMAEX, 2008, p. 639).

Por esse prisma, a vida mesma é finita, por mais que seja indefinível em suas manifestações criativas. Finita, pelo que nos parece razoável conceber na filosofia de Bergson, não como limite absoluto, porque, se assim o fosse, tudo se tornaria matéria, isto é, negatividade, quietude plena, fim de vitalidade. Coisa impossível de ser pensada nessa filosofia, uma vez que a negatividade é o efeito de uma inversão de outro movimento, que é positividade, de maneira que o movimento negativo estará sempre exigindo a positividade para ser negação, ou melhor, a negação só se configura como efeito da atividade criadora, seu limite, ou sua limitação.

Assim, a realidade vital (e a vida em geral) é dinâmica e se dá como luta contínua entre dois opostos, entre duas tendências que se encontram como impulso e limite do processo criador. A finitude vem não de fora, como dizíamos, à maneira de um espaço que contém o vital em suas manifestações, desenhando seus contornos. Ela, a negatividade, que se manifesta como finitude, como limite de criação, é inerente, interna mesmo, ao próprio impulso vital. É a vida que, ao se lançar em suas atualizações, encontra seus limites que estão dados com a exigência de criação, que é a condição natural da vida. As tendências, para se atualizarem, precisam se limitar, isto é, sair da condição de virtualidades interpenetradas, condição em que estão como “[...] différences pas encore différenciées qui attendent de s’actualiser”, para citar novamente Vollet (2012, p. 370).

É no momento dessa saída, desse processo de atualização, que a espacialidade, a materialidade, a condição limitadora, vem como que de contrabando. Na verdade, parece que ela, a materialidade, já habita o próprio interior da vida como uma de suas tendências, que se manifesta como efeito do ato criador que a vida realiza em si e por si. Isso porque a atualização de uma tendência, que é sua diferenciação, dá-se como dissociação, separação do todo para efetivação de si como realidade própria. Nesse sentido, realmente, como salienta Jankélévitch no tópico “A matéria e a vida” de seu livro *Henri Bergson*, o inimigo habita em seu interior e, tragicamente, com ele se encontra à medida que avança, que se atualiza.

Por essa leitura é que pensamos a hipótese de que a matéria é a tendência das tendências a se atualizarem. Ela é aquilo a que tende a vida quando ela atualiza algo de si; ela é seu oposto necessário⁷⁷; é a dissociação mesma como efeito do ato criador pela

⁷⁷ Essa ideia pode ser apreciada quando Bergson apresenta a vida como um movimento de organização surgindo conjunta e simultaneamente com a matéria. Citamos Bergson: “[...] A verdade é que a vida é possível em toda parte em que a energia desce a rampa indicada pela lei de Carnot e onde uma causa de direção inversa possa retardar a descida [...] nem é mesmo necessário que a vida se concentre e se especifique em organismos propriamente ditos, isto é, em corpos definidos que apresentem ao escoamento da energia canais já constituídos, embora elásticos. Concebe-se (embora nem se chegue a imaginar) que certa quantidade de energia possa ser reservada e em seguida despendida em linhas variáveis correndo através de cada matéria ainda não solidificada

diferenciação. É bom ressaltar: não estamos afirmando que ela, a tendência materializadora, é uma atividade positiva. Ao contrário, trata-se do efeito de inversão, mas que se engendra por força mesma de as tendências tenderem a se atualizar; ela é o efeito de dissociação, é a atividade que se desfaz. A vida é a atividade que se faz, é o querer continuar se atualizando, que, por conseguinte, se encontra com sua contrariedade, com as condições limites que sua própria atualização exige; encontra-se consigo mesma em seu querer realizado e tende a se repetir, a se manter individualizada. A criação se deu, mas gerou sua circularidade. Bem observado, a matéria nada é, mas não no sentido de não-ser. Ela nada é como algo em si mesmo, como uma substância. Ela se revela como uma atividade, como uma tendência, que se realiza como inversão de uma primeira, de uma atividade originária, que é a própria vida.

Verifica-se a dualidade como inerente à realidade, mas, como vimos pelas considerações de Jankélévitch (2015, p. 174, grifos do autor) e até mesmo por suas palavras, “[...] le bergsonisme nous apparaît comme un *monismo* de substance, un *dualisme* de la tendance. Il n’y a de réalité absolue que la vie, et l’espace même n’existe que par la vitalité de contrebande qu’il a réssi à dérober ou à contrefaire”. Esse ponto de vista exclui, da condição existencial da matéria, uma realidade própria, um princípio que se desenvolvesse por si mesmo, dada a sua existência. Em outras palavras, a matéria é uma tendência que vem a ser no universo a partir da inversão de outra tendência. Ela é um movimento de negação de uma realidade positiva.

Essa compreensão que apresentamos sobre a existência material no pensamento de Bergson, ainda que seja para nós a que oferece uma melhor orientação para o entendimento de sua origem junto aos processos vitais, encontra ponderações críticas entre comentadores. Bento Prado Júnior, em seu livro *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, por exemplo, faz uma interpretação que parece diferenciar-se da que apresentamos acima.

Vemos o autor, ao final do quarto capítulo da obra mencionada, citar um texto de Jankélévitch, cujo conteúdo está a afirmar que “A matéria serve, portanto para concentrar a vida, para torná-la atenta e vigilante, ao mesmo tempo, que para separar as consciências” (JANKÉLÉVITCH, apud PRADO JUNIOR, 1989, p. 200)⁷⁸. Imediatamente a essa citação, Prado Junior apresenta sua consideração crítica dizendo que:

[...] Assim dever ter sido a condição da vida em nossa nebulosa antes que se concluísse a condensação da matéria, se é certo que a vida assume seu impulso no próprio momento em que, pelo efeito de um movimento inverso, a matéria nebulosa aparece” (BERGSON, 1979, p. 224-5, grifos nosso; BERGSON, 2009a, p. 257).

⁷⁸ Pode-se ler também: em Jankélévitch (2015, p. 171)

Mas essa argumentação condena o impulso vital à sua impotência e à sua limitação, como se ele devesse “sofrê-la” passivamente para sempre. É a perspectiva “reativa” que está na origem desta argumentação: ela só vê do impulso o movimento de seu refluxo, quando ele tende a inércia. Ora a definição de duração é justamente, pelo contrário, o [de] ela não se conter jamais em limites quaisquer (PRADO JUNIOR, 1989, p. 200).

Essa crítica é forte. Ela quer mostrar que, ao assim se conceber o papel da matéria nos processos vitais, nega-se à duração a sua força ativa, de modo que a vida como impulso estará sempre se decidindo pela matéria, sendo sempre o que a materialidade lhe determina, e, como a matéria é o limite do movimento progressivo, a vida consistirá em impotência de ser por si mesma. Assim pensado, o impulso vital acaba por se resolver em sua organização pelas definições materiais. O processo gerador da vida organizada se daria pautado pelo *não* que a negatividade atuante firmasse como seu limite. Dizemos algo nesse sentido, e neste ponto temos que considerar a crítica. Mas consideramos também que a negatividade não tem outra, digamos, realidade, senão o ponto limite que o próprio movimento de atualização de uma dada tendência encontra por efeito de sua atualização.

O que postulamos, pois, ao acompanharmos Jankélévitch, é que a atualização de uma tendência implica o encontro de seus limites próprios, das definições mesmas de sua natureza organizativa. O seu êxito é sua parada, seu limite, a partir do qual tenderá a reproduzir a si mesma como movimento de conservação de si. Mas esse momento negativo que a vida, em seu movimento organizador, encontra junto a si, e mesmo o limite que certas tendências tendem a encontrar em si mesmas à medida que se atualizam, não é negação do movimento de duração em seu sentido global. Isso porque a vida, como nos apresenta *A evolução criadora*, não se esgota e não se detém quando realiza algo de si como organização específica.

O movimento criador segue sempre como atividade livre, de modo a ser esse ou aquele momento de parada do impulso uma parada que só se deteve como um movimento específico, aquele de uma tendência que se atualiza, e que, por força de sua atualização bem-sucedida, não tem mais o que avançar. Mas a vida “[...] em si mesma [...] é uma imensidão de virtualidades” (BERGSON, 1979, p. 226), de modo que seu movimento é nele mesmo inesgotável. O que se esgota e se detém, isto é, atinge seu limite e se nega como movimento criador, é essa ou aquela tendência que se atualiza e se resolve como criação de si. A matéria é, como entendemos ser seu modo de existir nessa filosofia, um movimento de atualização que se deteve e se fez tendência a ser o que é, repetição de si. Mas a vida, por ser uma imensidão de virtualidades, transborda esse momento e segue criando-se a si mesma ininterruptamente. Inquieta por força de sua exuberância, mesmo estando integralmente de

modo virtual nesta ou naquela organização que se definiu como certa expressão vital, ela avança sobre o movimento detido para criar continuamente a si.

Nesse sentido, a matéria, essa tendência ao mesmo, à parada, à negação do movimento de mudança, parecer estar para a vida como um desafio, uma exigência de superação de um movimento atingido. É assim que entendemos Jankélévitch ao pensar a matéria como aquilo que provoca a concentração da vida, tornando-a atenta e vigilante, provocando mesmo a separação de consciência. Diz Jankélévitch, ele mesmo, na passagem à qual se refere o comentário de Bento Prado e que reproduzimos alhures:

Voici en effet la grande nouveauté de l'*Évolution créatrice* : dans *matière et mémoire* l'esprit, sans le corps, se dissipe en souvenirs rêveurs et impuissants ; mais nous savons maintenant que la vie sans la matière serait l'absolu lui-même, dans sa toute-puissance. Non que la matière soit radicalement inutilisable. Puisqu'elle est là, il faut bien se faire une raison. Mais si elle n'existait pas, nous savons que l'instinct n'aurait pas été obligé de se séparer de l'intelligence, que la vie n'aurait pas réparti entre les deux règnes végétal et animal des fonctions complémentaires, que les êtres organisés n'auraient pas perpétuellement à choisir entre des perfections incompatibles. Bergson n'a donc cessé de croire de plus en plus fermement à l'indépendance foncière du principe spirituel, capable de vaincre tous les obstacles, « même peut-être la mort »⁷⁹ (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 179, destaque do autor).

Não estamos aqui a contraditar Prado Junior, mas apenas fazendo um esforço de ajuste em nossa interpretação naquilo que acompanhamos no trabalho Jankélévitch. À parte esse ajuste, a crítica ao negativo por ele tecida é de total relevância. Bem observado, a sua crítica não recai diretamente sobre a interpretação que Jankélévitch faz do pensamento de Bergson, em particular no que se refere à positividade originária da vida em sua atividade criadora. Podemos mesmo ver certa confluência interpretativa entre os dois comentadores quando, por exemplo, Bento Prado⁸⁰ alude a uma fala de Jankélévitch que retrata⁸¹ na matéria a mesma relação de causalidade na organização vital que a montanha tem para com o túnel que a atravessa. Se não houvesse montanha, não haveria a necessidade de se trabalhar para fazer o túnel; afinal, com a existência da montanha, o túnel torna-se necessário para a continuidade do movimento, uma vez que ela é o obstáculo que deve ser vencido para que a travessia se dê. Nesse sentido, há uma passagem do texto de Bento Prado que nos parece importante

⁷⁹ Esta citação que Jankélévitch apresenta no corpo do texto pode ser encontrada em Bergson (2009a, p. 271)

⁸⁰ “A matéria não favorece a vida, assim como a montanha não causa o túnel. Evidentemente se não houvesse montanha, não haveria túnel. Mas se os próprios túneis fossem inúteis, quem pensaria em lamentá-los”(JANKÉLÉVITCH, apud PRADO JUNIOR, 1988, p. 184), ou em (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 168)

⁸¹ Este retrato que Jankélévitch faz é uma adaptação da imagem que Bergson usa para exemplificar que as formas que a vida adquire em sua organização na matéria são efeito da atividade vital, e isso para exemplificar que não é a matéria a causa dessa ou daquela forma organizada, mas sim a dificuldade que a vida precisou assumir em seu movimento para continuar sua direção. Bergson não se refere a montanha, nem a túneis, mas sim a caminhos que a vida deve seguir acompanhando os acidentes dos terrenos para seguir sua direção originária, isto é, seguir como progresso sobre si. Esse pensamento pode ser conferido em Bergson (2009a, p. 103-4).

reproduzir aqui para verificarmos diretamente com o autor a similaridade interpretativa que julgamos haver entre ele e Jankélévitch. Diz ele, após a citação pertinente ao túnel e a montanha:

E o mesmo gesto constitui a matéria como obstáculo que a constitui como instrumento ou obstáculo invertido. E a própria vida, na medida em que atravessa a matéria e a ela se solidariza, organizando-a, é a atividade pela qual a matéria passa a existir, mesmo para se opor à vida. E é assim que a adaptação não é uma acomodação passiva à exterioridade, ou uma interiorização das relações exteriores. Se a vida deve “humilhar-se” diante da matéria, ela deve também arriscar-se, lançar o seu desafio soberano à matéria. O princípio de conservação da espécie nada mais define do que a materialidade da própria vida que se entorpece, cristalizando-se numa forma definitiva. Mas o princípio de conservação define, portanto, apenas a estagnação do processo vital e não o seu sentido e sua orientação. O seu sentido deverá ser encontrado para além do princípio da conservação, isto é, para além da “comodidade” e da inércia da espécie, num impulso que a precede e que a “empurra” para além de si mesma, para o risco (PRADO JUNIOR, 1988, p. 184, aspas do autor).

Ainda que Jankélévitch tenha sido apanhado pelas malhas da crítica que Bento Prado apresenta sobre a leitura da negatividade no pensamento de Bergson, o seu interlocutor principal é Jean Hyppolite. Esse autor, conforme referenciado e discutido pelo autor, traz, para o terreno da filosofia de Bergson, o negativo tal como ele é compreendido pelo pensamento dialético, particularmente pelo pensamento hegeliano.

Diz Prado Junior, após citar uma passagem em que Hyppolite pensa o negativo na filosofia de Bergson: “[...] Todas essas referências a Bergson são feitas no interior de um estudo da filosofia de Hegel. E é a filosofia de Hegel o padrão constante que permite esse inventário das formas do negativo na filosofia de Bergson” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 186). Sendo de orientação hegeliana, o comentador trazido por Bento Prado acaba por interpretar o negativo como motor do movimento de criação na filosofia de Bergson. Diante dessa constatação, o comentador prossegue seu trabalho fazendo uma leitura comparativa entre o pensamento de Bergson e de Hegel, e efetua assim uma verificação de pontos de semelhança entre as duas filosofias para destacar a divergência fundamental quanto à questão da realidade do negativo. Revela, assim, que, em Bergson, sua aplicação é inadequada.

Para nós, importa notar que, distintamente do que manifesta a filosofia de Hegel⁸², não é por exercício da negatividade, que pensamos o movimento gerador da matéria e da vida

⁸² No Primeiro Livro *da Ciência da lógica*, Hegel mostra que o primeiro momento do Ser, o Ser puro, é idêntico ao Nada puro e para ele transita assim que pensado em sua pureza, isto é, em sua imediata indeterminação. Isso porque o pensamento, ao representar o ser como pura indeterminação, verifica que pensa um puro nada de ser determinado, um vazio, um nada mesmo que possa ser pensado e caracterizado. Do mesmo modo, o pensamento passa do Nada puro para o Ser puro quando pensa o Nada puro em sua ausência total de ser qualquer determinação. Sendo o Nada puro um nada de determinação, o Ser puro surge como esse puro indeterminado. O que nos parece querer Hegel indicar com esse raciocínio é que o Nada e o Ser são constitutivamente inseparáveis

organizada na filosofia de Bergson. Não é como efeito do negativo que entendemos o movimento de atualização da vida como organização em que a matéria se faz seu limite. O movimento originário que lança a vida em sua odisseia é pura positividade, pois é duração mesma. A matéria, essa negatividade que a vida vive em seu movimento de atualização, é efeito de seu ato criador. Ainda que ela venha como interrupção do movimento de criação, a matéria, esse momento da duração que se realiza como tendência à repetição, faz que a vida queira superar a si e avançar a movimentos mais elevados.

Assim pensado, todo movimento de criação é um ato positivo, de modo que a matéria, esse limite mesmo de movimento criador, esse movimento negativo, é um efeito, e não a causa. Em outras palavras, não é a matéria que dá a métrica para vida em seu processo organizador; é a vida que, em seu movimento de criação, e por efeito mesmo desse movimento, encontra-se com algo de si efetivado.

Ainda nos parece importante reiterar que, em nossa leitura da filosofia de Bergson, o limite de movimento criador, essa interrupção que a duração vive como efeito de sua atividade criadora, não é o negativo no sentido de movimento de pensamento próprio de uma realidade que busca se conhecer naquilo que é, em que a negação constitui um operador lógico interior à realidade e mediante o qual o ser se revela em suas determinações próprias. Pensar assim coloca a filosofia de Bergson entre aquelas que compreendem a vida como um movimento especulativo e dão à inteligência primazia em relação a tudo que vem a ser conhecido, uma vez que ela se mostra como a própria atividade especulativa do espírito, seu próprio movimento de saber. Como já tivemos a oportunidade de mostrar, e voltaremos a essa

enquanto são neles mesmos puros, isto é, antes de qualquer aparecimento de ser determinado e não-ser determinado. Assim, Hegel parece querer mostrar que o Nada não vem ao mundo mediante um modo de pensar subjetivo, pois o Nada já é dado imediatamente ao Ser e pensado por si, de modo a ter ele, digamos assim, uma objetividade própria. Por serem o Ser e o Nada indeterminações puras, passa-se de um ao outro por meio de um terceiro, o devir. O devir, nessa filosofia hegeliana, parece consistir na ocorrência em que o Ser puro pensa a si mesmo e, em razão de ser pura indeterminação, acaba por se pensar com seu nada de ser, sua pura indeterminação, e vice-versa. Esse devir, esse movimento de pensamento puro, parece ser o movimento em que o ser se conserva em sua pureza e, ao mesmo tempo, supera a si e passa a seu outro, o nada puro. Já as determinações - por serem o momento em que o ser e o nada deixam de ser pensados em suas purezas, ou seja, como puras indeterminações - apresentam-se como condição de pensar o Absoluto enquanto sujeito de juízos possíveis, e sendo, como diz Hegel em um momento da *Lógica*, “[...] uma determinação [...] é ela mesma uma negação” (HEGEL, 2011, p. 93), parece-nos que a negação é o motor do pensamento, ou ainda, o pensamento é negação mediante a qual o Absoluto pensa a si mesmo para saber o que ele é em si e para si. Nesse sentido, a vinda do ser como sua verdade, ou seja, como suas determinações apreendidas como pensamento, é um movimento interno de negação da condição originária de indeterminação, própria ao ser puro. O ser, à medida que se efetua como realidades determinadas, surge pelo trabalho do negativo sobre si, de modo que a negação da negação apresenta o ser como algo afirmativo: o *ser é*. Mas como o ser só *é* mediado pelo que ele *não é*, o não-ser se identifica com o ser, ou antes, o ser e o não-ser mantêm-se em unidade de contrários. Assim, parece que aquilo que ocorre entre o Ser puro e o Nada puro, isto é, a identidade (porque ambos são, como tais, indeterminações) e a distinção (porque um é indeterminação enquanto ser e o outro é indeterminação como nada de ser), bem como a passagem de um para o outro como devir, ocorre também nos seres em suas determinações, em suas negações internas geradoras dos seres.

questão ao longo de nosso trabalho, na filosofia bergsoniana a vida é ação e a inteligência é uma faculdade que se desenvolve como método de organização, que se revela antes de tudo como ação organizadora de certo modo de ser, o inteligente.

1.5 A matéria como movimento de conservação expressa em si memória

A matéria, como tendência à inércia ou à repetição, pode ser concebida também como uma tendência à conservação. Referenciamos outra vez como Bergson (1979, p. 16)⁸³ concebe a duração: “[...] A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e infla ao avançar. A partir do momento que o passado aumenta sem cessar, infinitamente se conserva”. Conservar-se é uma condição inerente à ação de durar. A matéria, podemos pensar, é este aspecto da duração como tendência à conservação, negando o movimento de acréscimo e, assim, negando o movimento de criação. Nesse sentido, a matéria é duração negada como movimento de crescimento ao ser um movimento de repetição do que já é. Ao ser a repetição do já sido, como uma memória que tende a não ser senão o que já é, algo da realidade passa a durar como repetição por conservação, algo da realidade passa a se dar como passível de previsibilidade, uma vez que ela tende a não se alterar como acréscimo de realidade.

Ao assim apresentarmos a questão, pode parecer que damos à matéria um aspecto psicológico, no sentindo de lhe dar uma memória. Mas parece não ser possível conceber a matéria senão como um aspecto da vida psicológica, mas como distensão e não como vida atuante. Ou seja: a matéria se manifesta como vida psíquica interrompida, como uma fixação da memória. Em outras palavras, como memória somente em seu aspecto de conservação, que se dá como repetição do já realizado.

Bergson, no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, dá ensejo a essa consideração sobre a matéria ao assim se expressar por hipótese: “[...] Suponhamos, porém, por um momento, que a matéria consista desse mesmo movimento levado mais além, e que o físico seja simplesmente o psíquico ao inverso” (BERGSON, 1979, p. 180)⁸⁴

Joël Dolbeault escreve um artigo intitulado “L’idée que la matière a une mémoire, dans *L’évolution créatrice*” argumentando, como o próprio título já enuncia, que há um pampsiquismo da matéria na filosofia de Bergson. O autor defende o pampsiquismo reiterando que a matéria pensada por Bergson é de origem psíquica, de modo que, mesmo em seu grau mais elementar, a matéria conserva alguma coisa de sua origem. O autor entende que

⁸³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 4).

⁸⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 203).

Bergson “[...] affirme clairement que la matière élémentaire a une mémoire et une volonté, même si c’est à un degré minimal” (DOLBEAULT, 2008, p. 534).

A concepção de que matéria tem uma memória e uma vontade pode ser constatada nos termos do próprio Bergson ao final do IV capítulo de *Matéria e memória*, ocasião em que o filósofo apresenta a relação entre espírito e matéria fundamentada na diferença de grau de intensidade da duração, sendo o sistema nervoso central a expressão da elevação da tensão da duração em seu patamar mais alto. Nas palavras de Bergson (1999, p. 261)⁸⁵, temos que: “[...] Assim, entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus de liberdade”.

Essa argumentação do filósofo quer mostrar que o espírito e a matéria estão em relação porque ambos são temporalidades, ambos estão na duração. A diferença de intensidade é o diferencial entre uma e outra, sendo a matéria o grau mínimo, e a vida, quando se expressa como atividade criadora, o grau máximo de duração. A matéria tem, pois, memória, e esse fato fica ainda mais patente quando o filósofo, em um outro momento do último capítulo de *Matéria e memória*, ao refletir sobre a percepção da matéria para mostrar que a sua divisibilidade é efeito de recorte interessado que a percepção opera no todo indiviso, diz: “[...] A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza; ela oferece de fato a indivisibilidade de nossa percepção” (BERGSON, 1999, p. 258)⁸⁶. Essa passagem reforça que a matéria é de natureza psíquica, uma vez que ela – e é importante destacar –, em seu conjunto, se dá à maneira de uma consciência, mas de uma consciência cujo equilíbrio produzido pela igualdade de força entre as tendências⁸⁷ a mantém em estado de presentificação contínua, ou seja, por estar em equilíbrio tem em si tudo resolvido, não se tensionando, ou quase não se tensionando, como criação de si.

Segundo Dolbeault, a tese segundo a qual a matéria tem uma memória e uma vontade não está presente apenas em *Matéria e memória*, mas também no livro seguinte, *A evolução criadora*. Com efeito, podemos constatar nesta última obra que a matéria se faz como efeito de memória, especialmente quando Bergson, a exemplo das experiências que podemos fazer em nós, mostra o processo de relaxamento da vida psíquica como um movimento de materialização. Assim, a matéria parece não ser outra coisa senão memória, mas uma

⁸⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 250).

⁸⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 246-7).

⁸⁷ Pensamos aqui considerando a concepção que Jankélévitch apresenta sobre a imobilidade que o vivente sofre quando em contato com as forças da matéria: “[...] Mais cette immobilité n’est pas un repos pur simple; car Il n’y a pas dans l’univers de repos pur et simple, il n’y a que des tendances qui accidentellement s’immobilisent quand leurs forces sont égales et inverses” (2015, p. 175).

memória em estado de relaxamento. Essa leitura se legitima quando observamos os dizeres de Bergson no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*; passagem, aliás, citada no artigo de Dolbeault e que dá sustentação ao seu argumento. Atentemos a ela:

Agora, reduzamos a tensão e interrompamos o esforço que impele ao presente a maior parte possível do passado. Se a distensão fosse completa, não mais haveria memória nem vontade: não caímos jamais nessa passividade absoluta, tanto quanto não podemos nos tornar absolutamente livres. Mas, a rigor, entrevemos uma existência constituída de um presente que recomeça sem cessar – não há duração real, nada a não ser instantaneidade que morre e renasce infinitamente. Será isso a existência da matéria? De modo algum, sem dúvida, porque a análise a reduz a abalos elementares os mais curtos dos quais são de mínima duração, quase evanescente, mas não nula (BERGSON, 1979, p. 179)⁸⁸.

A matéria, ainda que em grau menor, é duração. E não tem como não ser, pois ela é efeito, como os termos da citação indicam, de *relaxamento* da memória que não chega a seu termo. Desse modo, ela consiste ainda em algo que dura, mas em sentido inverso. Sendo duração, ela tem memória e, se tem memória, ela tem algo da origem, que é o querer. Mas esse querer parece estar na matéria como um eco, como um retorno de si, cujo efeito é sua repetição contínua. É um querer esgotado que se deteve em si e passa a marcar passo no mesmo lugar.

Vejamos o que diz Bergson, ao refletir sobre a ordem geométrica, trazendo o exemplo da audição de um poema (primeiro com uma atenção interessada e depois como uma audição que se relaxa pouco a pouco) para mostrar que toda a complicação e o acerto que a inteligência apreendem da realidade material estão firmados no fato de ela ser efeito de relaxamento, de distensão, de diminuição, ou melhor, de deficiência do querer:

[...] Quanto mais tenha avançado no sentido inteiramente negativo do relaxamento, mais terei criado extensão e complicação; quanto mais cresça a complicação, por sua vez, tanto mais me parecerá admirável a ordem que continua a reinar, inabalável, entre os elementos. No entanto, essa complicação e essa extensão nada representam de positivo: elas exprimem uma deficiência do querer (BERGSON, 1979, p. 186)⁸⁹.

A matéria tem, por essa análise, uma memória e um querer, mas à maneira de um relaxamento que a faz somente repetir a si mesma, e isso nos parece estar em acordo com a interpretação de Dolbeault, quando, ao analisar o conceito de ordem em Bergson, observa: “La solution proposée par Bergson est la suivante : les phénomènes matériels (infracellulaires) tendent à obéir à un ordre invariable, *car ils sont déterminés par une sorte de conscience endormie*” (DOLBEAULT, 2008, p. 536, grifos nossos e parênteses do autor).

⁸⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 201-2).

⁸⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 210).

Concebendo a matéria como um tipo de consciência adormecida (como verificamos em Bergson, efeito de um relaxamento da tensão original), temos que a matéria, enquanto matéria, é justamente a interrupção, se assim podemos dizer, do querer universal. A matéria é justamente a distensão, o relaxamento, a diminuição do querer próprio do todo. Mas é verificável, na filosofia de Bergson, que esse relaxamento não vai ao extremo e que a interrupção não se dá de modo derradeiro. A matéria, como assinalamos, é uma tendência à inércia, e não a inércia totalmente realizada.

Assim, a matéria, ou melhor, o relaxamento da tensão universal, tem algo de tenso nela. Isso significa dizer, com Dolbeault, que a matéria conserva algo da origem, que é a tensão, em grau mínimo, do querer ou vontade próprios do universo. Mas esse querer ou essa vontade não são propriedade da matéria, mas sim o que da tensão universal não se deu como relaxamento. Essa dimensão, digamos, da matéria, entendemos ser concebível quando pensamos não mais a matéria como aquilo da duração que se interrompeu ou se inverteu – pois esse algo de interrompido não nos parece ser passível de ser entendido como vontade, e sim como ausência de vontade –, mas a duração ela mesma em seu durar universal. Assim, a memória que entendemos ser própria da dimensão material é a atividade de conservação que se dá pela tendência de momento do universo já realizado a não progredir, a não se alterar, mas a se repetir como o mesmo.

Quando na dimensão material ocorre algo que possa ser considerado como vontade, o que temos é o movimento de subida prevalecendo, à medida que esse querer se manifesta, como predominante sobre o movimento de descida. Dito de outro modo, temos o relaxamento sendo tensionado, voltando assim à condição de origem, que é estar em duração. Em suma, o que temos nesse processo é a matéria se espiritualizando, ou seja, temos o movimento positivo fazendo-se como movimento predominante dessa realidade.

A evolução da vida é esse movimento de subida que opera sobre a matéria como um querer que se cria como organização cada vez mais elevada, cada vez mais consciente de si e, portanto, cada vez mais capaz do exercício da liberdade. Esse itinerário não se deu sem desvio, sem paradas e sem retrocessos, pois o querer é uma vontade que deve lutar sempre com o seu esgotamento, com a tendência ao relaxamento que o detém em seu avançar. Diz Bergson, ao iniciar a última seção do terceiro capítulo d' *A evolução criadora*, que:

O *impulso de vida* de que falamos consiste, em suma, numa exigência de criação. Ele não pode criar de modo absoluto, porque encontra diante de si a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu. Ele, porém, se assenhoreia dessa matéria, que é a

própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior quantidade possível de indeterminação e de liberdade (BERGSON, 1979, p. 220, grifos do autor)⁹⁰.

Em “A consciência e a vida”, o filósofo reforça essa concepção:

Portanto, consciência e materialidade apresentam-se como formas de existência radicalmente diferentes e mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi* e bem ou mal se entendem entre si. A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; porém, por mais que se oponham uma à outra, a vida acha um jeito de reconciliá-las. Isso porque a vida é precisamente a liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu proveito. A vida seria impossível se o determinismo a que a matéria obedece não pudesse afrouxar seu rigor. Mas suponham que em certos momentos, em certos pontos, a matéria ofereça alguma elasticidade; ali vai instalar-se a consciência. Vai instalar-se fazendo-se minúscula; depois, uma vez no lugar, irá dilatar-se, arredondar sua parcela e acabar obtendo tudo, porque dispõe de tempo e porque mesmo a menor quantidade de indeterminação, adicionando-se indefinidamente a si mesma, dará tanta liberdade quanto se desejar (BERGSON, 2009b, p. 12-3).

O movimento ascendente recobra sua atividade e se expande como consciência cada vez mais desperta. E parece não poder ser diferente, pois, como já vimos, a matéria se apresenta como uma espécie de esquecimento de si, como uma inconsciência, como um deixar a si em vias de permanente relaxamento. Mas, sendo ela uma inconsciência ou uma consciência em estado de dormência, tem ela, na sua origem, uma consciência e, como tal, um querer, uma vontade, portanto um movimento positivo.

O momento em que a matéria oferece certa elasticidade, como diz Bergson, parece ser o momento mesmo em que a consciência originária recobra a si e como que inicia todo o movimento rumo à consciência cada vez mais abrangente de si, consciência que estava latente, neutralizada pela própria produção de si mesma como repetição. Nesse sentido, a vida, à medida que avança como consciência, insere na realidade um movimento cada vez mais complexo, movimento que se cria como novidade, revelando, assim, a natureza positiva de sua atividade.

A matéria, como uma dimensão da realidade que se constitui como tendência ao relaxamento da tensão originária, revela-se como um movimento negativo, e um movimento negativo no sentido pensado à luz das contribuições de Jankélévitch, anteriormente apreciadas, isto é, como uma direção inversa à direção original. Inversão que se constitui como diminuição da positividade que a vida experimenta como seu limite criador. Todavia, essa negatividade aparece como positividade, como afirmação de realidade para um espírito voltado para o conhecimento da realidade física.

⁹⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 252).

Assim, a ciência, por lidar justamente com esse aspecto da realidade, ou seja, com a face da realidade que aparece à inteligência focada em suas condições de ação, concebe a matéria como positividade, de modo a procurar, nas relações físicas que a matéria subentende, as condições produtoras de toda realidade, incluindo as da vida.

Bergson, por sua vez, procurando estabelecer o campo próprio e o método de estudo da filosofia, como faz no início do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, visa inverter essa perspectiva, desenvolvendo a concepção segundo a qual a dimensão material da realidade se constitui como uma diminuição da positividade. Por esse prisma, já não será nessa dimensão, nem amparada unilateralmente pela inteligência, que a filosofia deverá procurar entendimento da realidade em sua atividade geradora.

Nessa apreciação filosófica de Bergson (1979, p. 185, grifos do autor)⁹¹, “[...] Tudo o que aparece como *positivo* ao físico e ao geômetra se tornaria, desse novo ponto de vista, interrupção ou modificação da positividade verdadeira, que seria preciso definir em termos psicológicos”. Mas, adverte o filósofo: ao se considerar o acordo entre a ordem matemática e os objetos de que ela trata, assim como a destreza lógica em conduzir à mesma conclusão, não importa a diversidade e a complexidade envolvida em um dado assunto, “[...] hesitaremos em ver em propriedades de aparência tão positiva um sistema de negações, a ausência mais que a presença de uma realidade verdadeira” (BERGSON, 1979, p. 185)⁹².

A inclinação do espírito humano para conceber sua atividade sobre a matéria como um movimento positivo se dá em razão do fato de que a inteligência, ao operar sobre essa materialidade, a apreende como complexidade, como algo a mais sempre a ser assimilado em seu sistema. Esse mesmo espírito não percebe que esse “a mais” se dá em razão de sua tendência para seguir o mesmo movimento da matéria, que é a extensão, com a diferença de não só tender à extensão, mas também de concebê-la como pura extensão, como uma extensão que se resolve em espaço, infinitamente divisível.

Desse modo, a matéria em si, que já se dá por um movimento negativo, é levada para além de sua tendência natural e tomada exclusivamente em dimensões espaciais. Assim concebida, ela se presta à divisibilidade infinita, sendo a complexidade dessa divisibilidade e a justeza da medida que a atividade inteligente conquista sobre essa matéria o que aparece como positividade, como acréscimo, como um mais. Mas a matéria, ela mesma, é pensada por Bergson como relaxamento, cujo efeito é a criação da extensão. A complicação que se obtém dela não é outra coisa senão as múltiplas dimensões que dela se destacam ao se aplicar sobre

⁹¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 209).

⁹² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p.209).

ela os quadros analíticos que se desenvolveram inteligentemente: “[...] essa complicação e essa extensão nada representam de positivo: elas exprimem uma deficiência do querer” (BERGSON, 1979, p. 186)⁹³.

A matéria, expressa como extensão na ordem do ser, dá-se, insistimos, como relaxamento da tensão, de modo a ser ela a diminuição da realidade positiva, uma diminuição do querer. De qualquer modo, a matéria não é outra coisa a não ser duração, ainda que invertida ou interrompida, o que significa que sua realidade se constitui por meio de outra atividade que se inverte ou se interrompe. Em outras palavras, a matéria não tem realidade própria, pois a sua existência se efetiva como inversão ou interrupção da atividade originária.

O percurso até aqui desenvolvido procurou verificar teoricamente a condição existencial da matéria, o que nos levou a uma compreensão de que sua existência se constitui como um modo de ser que tem sua realidade, por efeito de interrupção, originada e sustentada na duração. A matéria se constitui no processo mesmo de criação, quando a própria duração inverte a si mesma e produz uma tendência ao relaxamento, resultando na produção da extensão. Por esse entendimento, é a duração, como temporalidade efetiva, que engendra a própria matéria como seu contrário, isto é, como uma tendência à repetição.

Ao apreendermos como condição fundamental da realidade a duração, temos por implicação que tudo que existe dura; já observamos que a matéria é também duração a sua maneira, isto é, como tendência à inércia, como tendência à repetição, como tendência à conservação. Nessa condição fundamental, a realidade consiste em um processo contínuo de “[...] invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo” (BERGSON, 1979, p. 21)⁹⁴. Parece-nos, no entanto, ainda necessária uma investigação que nos esclareça a amplitude dessa concepção acerca do real. Quando observamos essa condição fundamental da realidade como duração, no contexto d’*A evolução criadora*, verificamos que ela se aplica diretamente ao universo.

A pergunta que fazemos diante dessa constatação é se há uma realidade anterior como fonte originária que cria esse universo e lhe dá a condição de existência como duração, ou seja, como processo contínuo de criação. A resposta a essa questão deverá nos aproximar mais da concepção última da filosofia de Bergson em suas implicações metafísicas. Veremos melhor se o universo é uma realidade que existe por si mesma e, como tal, é a própria realidade criadora de si, ou se é uma realidade criada e, como tal, existe como expressão de uma vontade que a transcende. Se verificarmos como adequada a última assertiva, quereremos

⁹³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 210).

⁹⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 11).

saber como o filósofo concebe a natureza desse ser criador, investigando se o conceito duração se aplica a ele e, em caso de resposta afirmativa, em qual sentido.

Esse entendimento nos permitirá visualizar com mais clareza o modo pelo qual o processo de criação, em sua evolução, se constituiu, ou seja, se a evolução foi dirigida por si mesma, sendo a vontade tão somente a sua, ou se ela corresponde a uma vontade que a engendrou. Essa questão é para nós importante, pois a evolução da vida, sendo sempre causa e efeito de si mesma, apresenta-se como uma realidade absolutamente em si e por si: as conquistas são uma vitória que repercute em toda a sua extensão; os fracassos, uma exigência de superação.

O contrário se dá se o seu processo de criação é o efeito de uma vontade transcendente, de modo a ser sua vontade algo de derivado, carente de si mesma. Neste caso, uma vitória será o mérito de uma força que vem de fora, da força que a sustenta na existência, porque já não é causa de si mesma; e o fracasso, um demérito da vida que se revela incapaz de aplicar devidamente a força que recebeu. Essa apreciação toca em uma questão fundamental do processo evolutivo que nos interessa: a condição da humanidade. Queremos verificar, na esteira da filosofia de Bergson, quanto a humanidade é expressão vital da consciência de si, da liberdade, da criação. Em resumo, queremos ver em que medida o homem vive como sua a responsabilidade do viver. Em outras palavras, buscamos verificar, na filosofia de Bergson, se ainda há, na vida, processo de evolução como mudança de modo de ser, ou se a evolução atingiu sua expressão definitiva. Assim, especular se o universo é criado ou se é criação de si nos permite melhor entender o processo evolutivo como uma vontade de si que se faz cada vez mais própria, cada vez mais si mesma, expressando-se cada vez mais como uma personalidade criadora e livre ou como uma vontade de outro que se desenvolve como um querer dado na eternidade em termos temporais.

1.6 Duração e criação do e no universo

No que concerne à questão da origem e organização dos seres, ainda que em *A evolução criadora* o filósofo pareça dar uma solução própria que difere da tese criacionista da tradição judaico-cristã, bem como das teses greco-latinas que concebem um processo cíclico entre os conceitos de caos e cosmos, perguntamos se a filosofia de Bergson, quando considerado outros trabalhos, não propicia a hipótese criacionista, opondo-se somente à concepção greco-latina. Esse questionamento visa verificar se tal hipótese comporta

legitimidade quando se aprecia a filosofia bergsoniana no que ela quis firmar como fundamento de realidade.

A necessidade de nos voltarmos para essa questão, que quisemos dar como resolvida nas seções anteriores de nosso trabalho, surge em razão de encontrarmos vozes advogando que a filosofia de Bergson se mantém nuclearmente situada na tese criacionista. Ante tal necessidade que se avizinhou e que vem pôr em suspenso nossas considerações anteriores, nós nos movimentamos nesse discurso (o de que a filosofia de Bergson é partidária da tese criacionista) com o intuito de verificar se ele é corroborado ou não pela filosofia em observação, e assim estabelecer um terreno mais seguro para nos movimentarmos no pensamento de Bergson.

Iniciamos a verificação dessa hipótese tomando por ponto de partida o livro *Aulas de psicologia e de metafísica*⁹⁵, com a meta de tensionar a tese da criação que se apresenta, n'A *Evolução criadora*, como alternativa, em nosso entender, à tese criacionista da tradição cristã. Antes de pensarmos a partir dessas aulas, é importante salientar que não se tem, com exatidão, o ano em que elas se deram. Essa inexatidão é apresentada por Henri Hude na introdução do livro, ao fazer referência à data de 1888-1889 inscrita à mão no topo da primeira página do primeiro volume datilografado.

Dessa inexatidão, o que importa é que as aulas às quais por ora recorreremos foram ministradas no máximo no mesmo ano em que Bergson defende sua tese de doutorado, em 1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, e a tese auxiliar, *Quid Aristotelis de loco sensirit*⁹⁶. Esse contexto histórico é importante porque Bergson estaria ainda situado na história como professor, e, como diz Gouhier (2014, p. XVI, grifos do autor) no prefácio do livro em referência, “[...] Bergson professor de liceu não é necessariamente bergsoniano. Suas aulas de história estão ligadas às bibliografias da época em que as preparava”.

Mas por que tensionar a questão da criação a partir dessas aulas que, como veremos no caso específico que nos interessa, parecem manifestar ambiguidade em relação ao pensamento

⁹⁵ Em seu testamento de 1937, Bergson proibiu que essas aulas fossem publicadas, como mostra Henri Gouhier no prefácio do livro. Mas o que fez a proibição ser descumprida? Diz Gouhier (2014, p. XIII, grifos do autor) : “[...] o testamento foi escrito em 1937, quatro anos antes da morte de Bergson; a presente compilação será publicada cem anos depois de Os dados imediatos da consciência, alguns anos antes daquele em que a obra de Bergson cairá em domínio público. Agora as circunstâncias são radicalmente diferentes; essa diferença se deve a um fato: Bergson entrou para a história da filosofia, onde juntou a Platão e Aristóteles, Descartes e Espinosa, Kant e Hegel; não vemos por que não seria tratado como seus predecessores [...] Quando entra no que Charles Du Bos chamava de ‘o céu dos fixos’, o homem ilustre não mais se pertence completamente, na medida em que pertence também a quem escreve a História”.

⁹⁶ Junto à apresentação desse contexto histórico da defesa das duas teses de Bergson, Henri Gouhier, em seu livro *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, traz, em nota de rodapé, a tradução da tese em latim feita por Robert Mossé-Bastide, ficando o título em francês *L’idée de liue chez Aristote* (Cf. Gouhier, 1989, p. 18).

que consagrará Bergson como filósofo? Encontramos uma senda aberta nessa direção por Henri Hude, em seu livro *Bergson II*. Nesse texto, ao tratar a questão de Deus e da Duração, o autor retoma os ensinamentos dessas aulas para pensar o conceito de duração em Bergson, chegando, como veremos, a mostrar como coincidente a compreensão que Bergson *teria apresentado*⁹⁷ em sua 18ª aula com a tese desenvolvida n' *A evolução criadora*, no que diz respeito à condição existencial de Deus⁹⁸

Sua reflexão vai conciliar a tese apresentada na aula referida, segundo a qual Deus não está no tempo, ou seja, nada há nele de duração, com a tese desenvolvida n' *A evolução criadora*, de que tudo o que existe dura. Assim firmará o comentador interpretando que a existência de Deus, na filosofia de Bergson, implica uma duração infinitamente mais condensada e mais concentrada que a duração que se manifesta temporalmente. Na compreensão de Hude (1990, p. 141), Deus dura, mas dura “éminemment” (termo colocado entre aspas pelo autor), de modo que sua duração não implica mudança, mas sim existência, pois Deus, por durar “eminente”, tem em si suficiência ontológica, isto é, existe por ele mesmo.

O que pretendemos aqui não é, de modo algum, contraditar Hude em sua interpretação sobre a condição existencial de Deus, mas também não é tomar partido em favor de sua leitura. Nossa pretensão consiste, antes, em fazer ciência dessa interpretação possível da filosofia de Bergson a fim de absorvê-la como problemática, visando encontrar uma interpretação que melhor corresponda àquilo que Bergson pretendeu defender sobre a natureza da duração.

Situemo-nos direto na circunstância em que Bergson parece estar em acordo com a concepção criacionista da tradição cristã. Essa posição teria sido apresentada quando o filósofo, refletindo sobre o tema da Providência e o problema do mal, teria afirmado, na 20ª aula, contida no livro *Aulas de psicologia e de metafísica*: “[125] Deus não se limitou a criar o mundo. Sem chegar ao ponto de dizer, com Descartes, [...], pode-se afirmar que a todo

⁹⁷ Essa formulação busca satisfazer uma exigência que Henri Gouher faz no prefácio do livro em referência, e tem por finalidade diferenciar o que Bergson ele mesmo escreveu do que Bergson disse e foi por seus alunos anotado. Diz Gouher: “[...] Evidentemente, é impensável apresentar os textos desta compilação como sendo de Bergson. Seria falso colocar antes de uma citação: ‘Bergson escreveu’ ou mesmo ‘Bergson disse:...’, visto que a fórmula exata seria: ‘Bergson teria dito ...’. Em resumo, devemos nunca esquecer que não é Bergson que faz uso da pena” (2014, p. XVI, grifos do autor).

⁹⁸ Diz Hude: “Dans le *Cours de Psychologie à Clermont*, Bergson dit expressément que Dieu ne dure pas. Plus tard, il dit que Dieu dure éminemment. A notre avis, il n’y pas là contradiction véritable, mais plutôt un approfondissement de sa pensée” (1990, p. 141-2). Como citaremos oportunamente, o autor segue sua definição de duração e o sentido que entende ser a maneira de Deus durar.

momento ele intervém para cuidar que a ordem e a harmonia continuem a reinar” (BERGSON, 2014, p. 425).

Na aula anterior, aula 19ª, Bergson teria criticado uma maneira de conceber a criação que interessa de modo especial a nossa investigação. Teria dito o filósofo: “[...] O objetivo dos panteístas foi precisamente simplificar o problema da criação, identificando Deus e o Universo. Nesse sistema, Deus não é, ele se torna, é como o Universo com o qual se confunde, em vias de formação” (BERGSON, 2014, p.424).

Refletindo sobre as citações acima, parece-nos que o filósofo entende que há, entre o Universo e Deus, uma ruptura, ou seja, que há uma diferença fundamental entre o Criador e a criatura. Nelas, o Universo transparece como uma criação e, como tal, distinto daquele que o criou. Sob o registro dessas aulas ministradas pelo jovem Bergson, o Universo não figura como causa de si; ele recebe a causa de sua existência de um outro, que é seu princípio. Deus é, assim, a causa externa que cria o Universo e com ele não se identifica. Nesse caso, esse ser transcendente não se confunde com sua criatura, mas também não é indiferente ao que lhe acontece, pois acompanha e “[...] intervém para cuidar que a ordem e a harmonia continuem a reinar” (BERGSON, 2014, p. 425).

Decerto, a questão não se encontra resolvida nesses textos que antecedem a maturação dessa filosofia. Essas aulas parecem indicar, entretanto, que o autor concebe um Ser que cria o universo sem com ele se identificar, sendo, portanto, dele distinto e em relação a ele transcendente. Mas, sendo distinto do universo, qual é a natureza da existência de Deus?

Nossa incursão pelo terceiro capítulo d’*A evolução criadora* apontava argumentos fortemente partidários da ideia de que o universo se constitui como processo criador e imanente. Observamos que, para Bergson, o universo é um processo contínuo de mudança, em que tudo se altera profundamente, em que o tempo é sua natureza existencial. Essa condição, a de ser mudança contínua, que é própria do Universo não pode ser atribuída a Deus quando apreciamos a condição da existência de Deus a partir das *Aulas de Psicologia e de Metafísica*, pois, em uma dessas aulas, na aula 18ª, Bergson teria dito que:

3º Dessa dupla série de considerações resulta que Deus não poderia ser situado no tempo; expressamos isso dizendo que ele é eterno, pois sabemos que o tempo é a condição das coisas que mudam, e Deus não muda. O tempo supõe uma sucessão de estados, e o estado de Deus é sempre o mesmo, da perfeição absoluta. Ser eterno não é durar incessantemente, é escapar à duração, estar fora dela, viver um presente que, por assim dizer, sobrevive a si mesmo, não conhecer nem passado nem futuro, ver de uma só vez o que para nós parece decorrer no tempo, ocupar anos e séculos (2014, p.419)

Nesses termos, Deus cria o Universo sem sair de si, isto é, o ato de sua criação não altera qualquer condição de sua existência eterna. Uma implicação direta significa que nem mesmo o que vem a ser nesse universo criado é desconhecido de Deus, pois ele vê de uma só vez o que parece decorrer no tempo. Em outras palavras, toda temporalidade, na condição de mudança, só o é para os seres que estão no tempo. De acordo com o que Bergson parece ter dito nas aulas de psicologia e metafísica, para esse ser onisciente, tudo já está dado; nada advém como efetivamente novo, uma vez que, para essa transcendência, qualquer ocorrência que venha a realizar-se já está previamente inscrita em sua compreensão. Caso se desse de maneira diferente, esse ser sofreria um acréscimo em sua natureza, de modo que o atributo perfeição que o compreende se descaracterizaria.

Essa concepção segundo a qual Deus cria o mundo sem participar de sua condição existencial, que é temporal, mostra-nos que, naquele momento, Bergson estava em conformidade com toda a tradição judaico-cristã. Nesse sentido, vale notar que essa concepção criacionista, para ficarmos num exemplo dessa tradição, pode ser encontrada logo nas primeiras páginas da parte II do livro *A cidade de Deus: contra os pagãos* de Agostinho de Hipona, em particular nos capítulos IV, V, VI, VII, VIII e IX do livro décimo primeiro.

No capítulo VI, Agostinho (1990, p. 24-5) apresenta, em tom de questionamento, uma consideração sobre a condição da existência do tempo: “Se é correta a distinção entre eternidade e tempo, baseada em que o tempo não existe sem alguma modalidade mutável e na eternidade não há mutação alguma, quem não vê que não existiriam os tempos, se não existisse a criatura, susceptível de movimento e mudança?”.

Henri Hude, em seu livro *Bergson II*, faz essa aproximação de modo direto, afirmando que o filósofo se manteve na tradição ocidental quanto à concepção criacionista, apenas purificando as heranças do pensamento grego – especificamente o pensamento de Parmênides –, que ainda influenciava a produção de pensamento desse continente. “[...] Bergson”, diz o comentador, “ne fait qu’eliminar ce qui restait d’influence parménidienne dans la pensée occidentale. Il est par là, en outre, un penseur d’inspiration biblique”(HUDE, 1990, p. 141).

Segundo o autor, a eternidade que seria contrassenso em relação ao conceito de duração seria aquela pensada pela atividade da inteligência, que apresenta o eterno como sem vida, estático, morto. Deus seria duração, no sentido de vivo, ativo, dotado de viva *personalidade*. Ele não seria jamais processo, não sofreria mudança. Seria ele mesmo, idêntico a si. Somente as criaturas viveriam a duração no sentido de processo e mudança, pois carecem de fundamento próprio para sua existência. Elas estariam no tempo, em processo de

transformação. Seguindo essa compreensão, Hude ajusta o conceito de duração à existência divina, observando que:

Il faut donc prendre le terme de durée et le dépouiller de tout ce qui, dans les durées créées, marque le propre de la créature, c'est-à-dire l'insuffisance ontologique radicale. La créature est dispersée, multiple, détendue. Il faut penser que Dieu n'est aucunement multiple en sa nature, en sa substance. Il est évidemment exclu que Dieu passe par des phases, des cycles, des évolutions, bref tout une multiplicité qui est inséparable de notre durée, en tant que finie, créée. Il est exclu que Dieu existe dans le temps, qu'il soit dans le présent, regarde vers notre avenir, se souvienne aujourd'hui d'avoir agi hier. Comment pourrait-il, autrement, être "infiniment plus concentré et ramassé que nous"? Ces images, comme toutes les images bergsoniennes, sont très conceptuelles. Dieu est Unique et il est Un. Mais el dure, c'est-à-dire, el EST (HUDE, 1990, p. 142).

É certo que, posta desse modo, a discussão parece ter sido deslocada para outro terreno que não o restrito à obra *A evolução criadora*. Mas é mesmo no interior da obra citada que Hude (1990) defende o alinhamento da filosofia de Bergson com a concepção criacionista ao dar uma leitura particular sobre a frase "[...] Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait [...]" (BERGSON, 2009a, p. 249), interpretando o "tout fait" como correspondente ao inerte, como aquilo "qui est entièrement fait par un autre, passif" (HUDE, 1990, p. 142).

Nessa leitura, a frase de *A evolução criadora*, célebre por ser uma das raras vezes em que o termo "Deus" é explicitamente enunciado pelo filósofo, está, sobretudo, a relatar que Deus tem uma existência de outra natureza que essa da inércia, da passividade, de se ter uma causa em outro. A frase, para o autor, revela, assim, que Deus é o agente, aquele que faz, aquele que está livre para agir, e "o todo feito" é aquilo que foi feito, que foi fabricado e ordenado. Finaliza o comentador dizendo que: "[...] Dieu n'est donc pas chose matérielle. Il est suprêmement personnel e suprêmement libre et puissant: voilà toute la signification de l'expression trop célèbre de *L'Evolution créatrice*. (HUDE, 1990, p. 143.).

A assertiva de que Deus não é coisa material, nos parece incontestável, pois, mesmo se pensarmos em termos do Universo, a matéria é a inversão da atividade criadora; ela é a tendência à necessidade, ou seja, a matéria se dá como uma tendência à passividade. Por sua condição de ser, ela carece totalmente de realidade própria, uma vez que surge de uma inversão do movimento criador. Nesse sentido, a matéria é a dimensão da realidade que não subsiste por ela mesma, sofrendo, como diz Hude (1990) ao se referir à condição de existência que não seja a de Deus, de insuficiência ontológica.

Em face do exposto, alguns questionamentos emergem. O primeiro é: A vida, enquanto imensidão de virtualidades, a existência em si, fonte inesgotável de lembranças interpenetradas (que pode ver a si e se engendrar como novidade por força de seu querer livre e atuante), não seria ela a própria vontade de Deus, que cria suas expressões de realidade sem

deixar de ser o que é em si, fonte inesgotável de realidade, o querer mesmo que cria continuamente mundos novos sem que se detenha nisso que cria? O segundo: Não podemos mesmo dizer que Deus, conforme definido no terceiro capítulo d'*A Evolução criadora*, como fonte de jorramento, é essa imensidão de virtualidades que efetiva sua vontade criadora sem se esgotar em seu ato, de modo a ser fonte inesgotável de diferenciação sem deixar de ser o que é em si, imensidão de virtualidades? O terceiro: A vida que se revela no universo não seria já a própria manifestação da vontade de Deus, que, por ser livre, cria realidades que se dão como continuidade de sua atividade criadora, de modo a não haver transcendência no sentido tradicional do termo entre Deus e a vida que dele emana como sua expressão diferenciadora?

O terceiro capítulo d'*A evolução criadora* parece não ter por intenção responder a essas questões, uma vez que a análise de Bergson, nesse momento, objetiva pensar a criação como um fato no universo e procura mostrar como esse fato é constatável até mesmo em nós, quando agimos livremente, ou seja, busca mostrar que não há mistério algum na ocorrência da criação. Mas o filósofo faz uma referência a Deus, direta e rápida, quando está tratando desse assunto. Já citamos essa referência ao apresentar a interpretação que Hude faz da concepção de criação em Bergson como ação de Deus, mas ampliemos o contexto em que essa alusão é feita pelo filósofo.

Antes de enunciar o termo “Deus”, Bergson nos convida a imaginar duas situações para exemplificar o processo de criação do mundo em que vivemos, isto é, o mundo composto de vida e matéria.

A primeira é a de um recipiente cheio de vapor de alta pressão com algumas fissuras aqui e ali pelas quais o vapor sai. Ao sair, o vapor se condensa e forma gotículas, que, em razão de sua nova condição, menos volátil, torna-se peso e tende a descer. Essas gotículas representam o esgotamento da pressão que se dava como impulsão do jato original, é a materialidade se constituindo. Mas o jato ainda permanece como impulso e tende a elevar o peso, ou pelo menos reter a queda das gotículas condensadas do vapor; esse é o *élan* ou o impulso vital. Mas essa ilustração é por Bergson logo abandonada, visto que ela caracteriza toda uma determinação do processo de criação, e, diz o filósofo, a criação é um ato livre.

Isso conduz à segunda imagem, que é a de um gesto de um braço que se ergue, e que, deixado a si mesmo, decai. Nesse evento, ocorrem duas coisas: o relaxamento da vontade que dava impulso ao próprio gesto de subida, resultando na queda natural do braço como movimento de descida que caracteriza a ocasião do surgimento da matéria, e a vontade

original que se deteve em seu ato de subida, mas que permanece como impulso que tende a retomar à atividade e voltar a erguer o braço, é o impulso ou *élan vital*.

Essas imagens já foram apresentadas nesse trabalho quando pensamos sobre a origem da vida como *élan vital* e da matéria e sobre o resultado da relação que deriva do encontro entre os dois movimentos. Voltamos a ela, agora, para pensar o fundamento desse processo criador. Observando de perto essas ilustrações dadas por Bergson, vemos que toda a preocupação está centrada em mostrar que a criação é um processo contínuo, que vida e matéria são, ambas, atividades, são, ambas, ações, uma que se faz – a vital -, e outra que se desfaz – a material. Neste sentido, não há coisas no universo; há ações, e essa proposição é uma constante no pensamento de Bergson: “Tudo é obscuro na ideia de criação se pensarmos em *coisas* que fossem criadas e numa *coisa* que se cria, como se faz habitualmente, como o entendimento não pode deixar de o fazer [...] Não há coisas, apenas atividades” (BERGSON, 1979, p. 218, grifos do autor)⁹⁹.

Quanto ao processo de criação *no* universo, fica definido pelo filósofo que não há *nele* coisas que são criadas e coisa que se cria, pois ele mesmo é um processo de criação. Mas a questão que lançamos visa pensar sobre a fonte mesma desse processo criador, ou seja, queremos saber sobre a natureza desse querer contínuo que mantém o impulso em vitalidade; queremos saber se há uma continuidade entre a fonte e o universo que surge dele como expressão de sua vontade. Numa palavra, interessa-nos compreender se Bergson concebe um ser para além dessa continuidade criadora que é o universo e, caso conceba esse ser transcendente ao universo, como ele pode ser entendido quando o consideramos em sua natureza, tendo em vista a concepção da duração pensada pelo próprio Bergson.

Como já afirmado, encontramos, em *A evolução criadora*, uma referência muito rápida em que Bergson utiliza claramente o termo “Deus”:

[...] Se, por toda parte, é a mesma espécie de atividade que se realiza, quer ela se desfça quer ela tente refazer-se, expresso simplesmente essa semelhança provável quando falo de um centro de onde os mundos jorrassem como os fogos de um imenso foguete – desde que, no entanto, eu não tome esse centro como uma *coisa*, mas como uma continuidade de jorro. Assim definido, Deus absolutamente nada fez; ele é vida incessante, ação, liberdade. A criação assim concebida, não é um mistério; experimentamo-la em nós sempre que ajamos livremente (BERGSON, 1979, p. 218-9, grifos do autor)¹⁰⁰.

⁹⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 249).

¹⁰⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 249). Entendemos necessário destacar, do original, a frase na qual Bergson fecha a definição sobre Deus, por nos parecer que a tradução não expressa o seu sentido mais completo. Diz Bergson (2009a, p. 249): “[...] Dieu, ainsi défini, n’a rien de tout fait; il est vie incessant, action, liberté”.

Conforme parece indicar o autor (é certo que com a ressalva de *provável semelhança*), Deus é o centro de onde os mundos jorrariam, ele é atividade criadora por excelência, sendo ele mesmo, vida incessante, ação, liberdade. Assim dito, parece que o universo (os mundos nascentes) reflete a natureza, pelo menos no que expressa de positivo, isto é, a atividade criadora de Deus. Mas essa apreensão de um ser divino, tal como a vislumbramos na passagem mencionada, constitui uma concepção propriamente filosófica? Essa pergunta não é originalmente nossa, mais de Anthony Feneuil. Questão que constitui o título mesmo de seu artigo “Le Dieu de l’Évolution créatrice est-il un Dieu des philosophes?”, contido em *Annales bergsoniennes IV* (2008).

Com essa questão, o autor procura saber em qual campo de saber Bergson está situado quando apresenta uma definição de Deus n’*A evolução criadora*: no religioso ou no filosófico?¹⁰¹. A argumentação do autor mostra que Bergson pensa como filósofo, sendo Deus, n’*A evolução criadora*, um Deus dos filósofos. Mas há uma diferença fundamental: Bergson, como filósofo, não pensa Deus à maneira dos filósofos intelectualistas.

Como desenvolve Feneuil em seu artigo, Deus, para os filósofos intelectualistas, tem a função de consagrar suas concepções de mundo, definidas pela inteligência, como descobertas sagradas, portanto inquestionáveis. Como essas concepções de mundo são produtos unicamente da inteligência, por não contarem com qualquer comprovação da experiência, elas precisam postar-se como autoridade máxima em si mesmas: Deus se constitui como uma

¹⁰¹ A concepção filosófica de Deus que o pensamento atinge como sua descoberta racional é objeto de apreciação crítica n’*A evolução criadora*, tanto no início do terceiro capítulo – quando Bergson enuncia sua filosofia como aquela que não se deterá nos hábitos intelectuais, geradores de posicionamentos dogmáticos ou céticos quando visa o conhecimento metafísico – quanto no quarto capítulo – quando o filósofo faz uma apreciação dos sistemas filosóficos para mostrar como as filosofias produzidas unicamente por meio da inteligência se desviam da realidade que pretendem apreender concretamente, isto é, desviam-se da mobilidade própria do real ao se verem assegurados na verdade de seus conceitos, que se revelam pela análise que os produziu como eternos e imutáveis. Essa apreciação crítica da concepção filosófica de Deus reaparece no terceiro capítulo d’*As duas fontes da moral e da religião*, como podemos acompanhar no já mencionado artigo de Feneuil. N’*As duas fontes*, Bergson apresenta a experiência mística como o meio pelo qual o homem faz contato imediato com o real, contato esse no qual a duração se revela em seu movimento criador. Deus, neste momento da filosofia de Bergson, é apresentado como uma vivência, como uma emoção criadora que impulsiona a humanidade a posições mais elevadas na ordem do ser por meio de alguns homens privilegiados, a saber: os místicos. Assim, nessa ocasião, vemos o autor retomar a concepção filosófica de Deus, gerando um contraste entre o que a filosofia intelectualista concebe logicamente como Deus e aquele que se dá como vivência concreta, vivido como intuição por alguns homens, que, por serem homens de ação, podem conduzir a humanidade a condições superiores de existência. Apreciaremos de modo mais detalhado a ocorrência dessa intuição, a mística, quando se fizer necessário pensar *As duas fontes* para pôr em evidência os obstáculos fundamentais que impedem a vida organizada nessa espécie que se fez livre, a humana, de alcançar a plenitude de si como vida criadora de si por si, sendo a mística vivência singular do impulso vital, a abrir passagem a algo de vida superior a essa atingida n’*A evolução criadora*. Vivência que vem pela mística como experiência divina. Por ora, centremo-nos no modo pelo qual Bergson concebe Deus no âmbito d’*A evolução criadora*, focando particularmente o problema inerente à concepção intelectual de Deus, conforme podemos refletir mediante as considerações que Feneuil apresenta sobre esse ponto da filosofia de Bergson.

sustentação teórica, o elemento que torna a teoria, enquanto visão de mundo de uma inteligência, uma realidade existindo por ela mesma, apenas descoberta.

A questão que, segundo nossa perspectiva, parece configurar-se junto à filosofia de Bergson como mais problemática não é tornar Deus o fundamento teórico de uma filosofia, mas sim de concebê-lo como imutabilidade, como uma realidade que não se dá como experiência; como uma realidade que pode ser apenas contemplada ou pensada pela inteligência. No fundo, é a própria inteligência fazendo-se absoluta, a única realidade e a única forma de apreender a realidade, ou seja, a si mesma. Mas a inteligência, conforme nos mostra Bergson em toda a sua filosofia e particularmente n'*A evolução criadora*, é uma faculdade que se desenvolve com fins práticos.

Em outras palavras, a inteligência é uma faculdade que se desenvolve no interior de um processo de criação, ela não é originária, mas sim originada. A sua função é apreender a realidade de maneira a torná-la apropriada para a ação, e, como a ação exige uma condição estável que dê certa previsibilidade, a inteligência apreende a realidade pelos aspectos de repetição, imobilizando-a a sua maneira. Assim, definir Deus pela inteligência é pensá-lo como uma inteligência e, por implicação, como uma eternidade de imobilidade:

On saisit mieux la fonction générale de la définition de Dieu comme éternité d'immutabilité : *parce qu'elle est la clef de la systématique, elle rend tenables les philosophies intellectualistes, ces philosophies qui veulent, contre l'expérience, étendre le mode d'explication intellectuel à l'intégralité du réel* (FENEUIL, 2008, p. 315-6, grifos do autor).

A escolha do nome “Deus” como recurso que garanta a sistematicidade, diz Feneuil na sequência, não é de todo arbitraria. Retomando a consideração que Bergson faz na introdução de *O Pensamento e o Movente*, Feneuil (2008, p. 316) diz que essa escolha [...] Il est une manière de légitimer le dogmatisme des doctrines en question, conséquence nécessaire de leur systématique". Mas, se a definição que Bergson apresenta de Deus n'*A evolução criadora* é filosófica, em que se distingue da definição da filosofia intelectualista? Ou melhor, como Bergson pode definir Deus sem que enquadre Deus na visão intelectualista?

Seguindo Feneuil (2008, p. 317), temos, na própria definição bergsoniana, Deus:

[...] como uma continuidade jorrante”, um elemento que distingue Bergson dos intelectualistas: [...] continuité et jaillissement, voilà deux termes inaccessibles à l'intelligence et que sont précisément ceux que Bergson utilise pour caractériser Dieu. L'intention n'est pourtant pas uniquement sceptique. Une saisie positive de l'idée de Dieu est envisagée.

Ainda à luz de Feneuil, entendemos que Bergson mantém-se no registro da imagem¹⁰² em sua apresentação de definição de Deus, sendo possível uma compreensão de Deus que não seja intelectualizada. Mas, se o que se tem como definição de Deus pela inteligência é apenas um artifício intelectual para dar eficácia a sistemas inteligentemente construídos, de modo a não corresponder, portanto, ao que é Deus em sua realidade, como pode ser ele concebido? A imagem de uma continuidade jorrante parece indicar o meio de acessar a realidade de Deus. Diz Feneuil (2008, p. 318, destaque do autor) que “[...] Alors que le Dieu éternel et immuable n’a d’autre sens que de consolider le système, la continuité de jaillissent vise à en faire « craquer le cadre » en y introduisant l’expérience”.

Com essa definição, Deus é concebido não mais pela inteligência contemplativa, mas como experiência: Ele é vida e vida incessante, é ação, é liberdade. O caminho visado para seu encontro não é mais o da especulação desinteressada pela vida que ora se encontra como *élan vital*; é na vida mesmo que Deus deve dar-se como experiência. A questão de Deus é de interesse vital, pois convida o homem a se encontrar com seu princípio. Ela é uma questão ética, no sentido forte do termo, ou seja, como a busca de uma vida que se dê o mais integrada possível com o ser, com o universal. Nisso entendemos estar a maior parte da preocupação, senão toda ela, da filosofia de Bergson.

N^a *evolução criadora*, temos a vida integrada ao universo que lhe é próprio e também o ser humano como uma conquista da vida em se fazer consciência. Não obstante essa conquista, ou em razão mesmo dessa conquista, a vida com a humanidade também se deu como separação do todo. De separação em separação, a vida humana se distanciou de seu princípio originário. Ela vê o todo e ela nele como parte-extra-parte. O todo e sua vivência nele são expressos como imobilidades, sendo o movimento uma impressão produzida pela incapacidade de apreensão do todo de um único golpe. Esse modo de ver e viver a vida acaba

¹⁰² Importante destacar que o uso de imagens para produzir uma intuição, ou dispor o espírito a uma apreensão mais direta da realidade em apreciação, é um recurso metodológico usado por Bergson. O efeito que a imagem produz parece ser o de uma sugestão, permitindo ao espírito desviar-se das determinações a que a inteligência naturalmente chega quando se movimenta unicamente pela sua lógica. Elas permitem usar a linguagem para pensar a realidade sem se deter em estrutura conceitualizadora. Diz Bergson (2006a, p. 192), em "Introdução à Metafísica": “[...] O único objetivo do filósofo deve ser aqui o de provocar um certo trabalho que os hábitos de espírito mais úteis à vida tendem a entrar na maior parte dos homens. Ora, a imagem tem pelo menos a vantagem de nos manter no concreto. Nenhuma imagem subsistirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversas, tornadas de empréstimo a ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impedir-se-á uma qualquer dentre elas de usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de convocar, uma vez que seria então imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, a despeito de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de certa forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição inteiramente particular e bem determinada, precisamente aquela que a consciência precisará adotar para aparecer a si mesma sem véu”.

por refletir uma existência estagnada, que contradita o vital em seu sentido criador, pois tudo já está realizado.

A inteligência (veremos isso melhor posteriormente) acaba pondo em perigo a própria vida, quando ela não se percebe em seu lugar na natureza, isto é, como uma conquista do vital, como um método de organização da prática humana, como expressão de uma dimensão da realidade e não como a totalidade do real. Esse perigo já é expresso por Bergson n'*A evolução criadora*, quando apresenta a inteligência como uma faculdade que se origina como um efeito de inversão da própria vida, como sua parada, como a interrupção de sua atividade criadora. Mas também é apresentada a filosofia como uma atividade intuitiva, como um esforço de reintegração. Isso porque o exercício da intuição, como um esforço em apreender a vida em seu movimento próprio, produz uma percepção reintegrada dos seres em uma unidade primordial movente, em que as diferenças são efeitos de criação do movimento criador, que é a vida mesma. As diferenças entre os seres, percebidas como própria da unidade movente, apresentam-se como enriquecimento da vida, como realizações que a vida cria por si como seu acréscimo, exigindo cuidados próprios.

Mas de que modo o homem poderá superar essa condição existencial quando está envolvido e, digamos, seduzido, pela maneira inteligente de viver suas experiências? A filosofia, para apreender esse movimento criador, deverá se fazer como um outro discurso, alternativo a esse que é produzido inteligentemente. Mas, se não for por esse discurso, o produzido pela inteligência, não corre essa filosofia o risco de cair na irracionalidade e fazer da experiência dessa unidade movente um sentimento vago de uma realidade no fundo sentida apenas, sem possibilidade de se dar como um movimento orientado por uma compreensão adequada de sua ordem? Expressar Deus como experiência dele mesmo não implicaria sair do discurso filosófico, de modo a não ser a filosofia a mediadora dessa integração do homem com seu princípio? Se assim for, o Deus d'*A evolução criadora*, para voltarmos à questão posta por Feneuil, não é o Deus dos filósofos. Posto isso, outra interrogação advém: Seria esse o deus da religião e Bergson um religioso quando fala como filósofo?

Apresentando a pergunta sobre quem faz a experiência de Deus, Feneuil (2008, p. 319) é categórico em dizer que Bergson a responde explicitamente: “[...] le philosophe”. É o filósofo que faz a experiência de Deus como fonte inesgotável de criação. O filósofo intui uma totalidade vivente que abrange todos os seres, compreendendo, portanto, que há um universal do qual os seres se constituem como sua expressão em individualidades. Mas, ao procurar transmitir essa compreensão, o filósofo arrisca-se a dela se distanciar por tomar a

inteligência como única via de expressão, resolvendo tudo como categorias sem vida e sem movimento.

Assim, o desafio de uma filosofia que queria ser expressão dessa realidade movente consiste no esforço permanente de se manter na intuição primeira, isto é, nessa experiência originária do real, que é o ponto de partida de toda filosofia e a condição de convergência da verdade filosófica como progresso, na condição de conhecimento produzido e compartilhado¹⁰³. Mas, para tanto, é preciso trabalhar sempre em contrário à inteligência, ainda que se utilizando dela, para não se deter na linguagem solidificadora do real, não se deter nas categorias prontas que tudo quer conter como sua forma¹⁰⁴.

O filósofo, mantendo-se na intuição, convida para uma experiência investigativa da vida e do *status* que o homem nela representa, o que parece exigir uma apreensão mesma de sua origem. Parece que esse segundo momento, mesmo que já indicado n' *A evolução criadora*, é propriamente trabalhado por Bergson n' *As duas fontes da Moral e da Religião*.

Assim, se na primeira obra Bergson apresenta o homem como um ser dotado de inteligência, capaz de viver como expressão de liberdade, na obra subsequente vai mostrar como a história da humanidade se desenvolveu, como ela está vinculada à vida no sentido biológico, em sua materialidade expressa em espécie, e em que medida e por qual meio a vida, como impulso, trabalha sobre si como esforço para superar o fechamento que as condições naturais, próprias da necessidade de sobrevivência, produzem sobre a espécie, gerando em seu interior subgrupos distintos, em que cada qual tende a se conceber como o único dotado de valor.

¹⁰³ Voltemo-nos para uma passagem em que Bergson apresenta a intuição como um impulso iniciador da filosofia, mas que, em face da exigência que essa filosofia tem de ser posta à prova e de se comunicar, acaba se perdendo da intuição que a originou. O contato com a intuição exige esforço, mas, caso o contato com a intuição seja contínuo ou predominante, a filosofia se torna um movimento capaz de progredir sobre si mesma e superar o fechamento em sistemas de pensamento que se colocam em disputa mútua, em que cada qual se compreende como detentor da verdade última. Diz Bergson (1979, p. 210): “[...] A dialética é necessária para submeter a intuição à prova, e necessária também para que a intuição se refranja em conceitos e se propague a outros homens; no mais das vezes, porém, ela tão-somente revela o resultado dessa intuição que a ultrapassa [...] O filósofo é obrigado a abandonar a intuição logo após tenha recebido o seu impulso, e contar consigo mesmo para continuar o movimento, impelido agora os conceitos uns para trás dos outros. Mas depressa ele sente que perdeu apoio; novo contato se torna necessário [...] Em suma, a dialética é o que garante o acordo de nosso pensamento consigo mesmo. Mas, mediante a dialética – que não passa de repouso da intuição -, muitos acordos diferentes são possíveis, e no entanto há uma só verdade. Se a intuição pudesse prolongar-se além de certos instantes, não apenas garantiria o acordo do filósofo com seu próprio pensamento, mas ainda de todos os filósofos entre si. Tal como a intuição existe, fugidia e incompleta, ela é, em cada sistema, o que é preferível ao sistema, e aquilo que a ele sobrevive. O alvo da filosofia seria atingido se essa intuição pudesse manter-se, generalizar-se, e sobretudo garantir para si pontos de referências externos para não se extraviar” (Cf. BERGSON, 2009a, p. 239-40).

¹⁰⁴ Essas considerações podem, entendemos, ser verificadas em vários momentos da filosofia de Bergson. Destacamos aqui “Introdução (primeira parte)”, “Introdução (segunda parte)” e “Introdução à metafísica”, textos contidos no livro de Bergson (2006a) intitulado *O pensamento e o movente*.

Essa tendência ao fechamento gera, em seu interior, um processo de autoexclusão mútua, que, mediante o agravamento das necessidades de sobrevivência que cada grupo concebe como urgente, pode propiciar um estado de guerra de proporções aniquiladoras da própria espécie. A exigência que a vida coloca a si, conforme pensada por Bergson nessa última obra, parece-nos ser a de criar um movimento unificador da espécie, e até mesmo da vida, o que, no fundo, é a própria vida tomando contato consigo em sua atividade criadora. Assim, ainda que submetida às necessidades de sobrevivência, é na espécie humana que a vida se constituiu capaz de superar as determinações naturais e se elevar na ordem do ser como atividade livre, que se autodefine como movimento comprometido com o universal, produzindo sobre si uma tendência de abertura e de assimilação que se revela contrária à tendência ao fechamento e à exclusão.

Mas por qual meio a vida propicia essa superação? Vemos que, nessa última obra, Bergson toma a vida mística como aquela que expressa o contato imediato da experiência mesma de Deus, portanto, como a via restauradora da humanidade. Estaria Bergson aqui abandonando o seu método e, assim, deixando de se exercer como filósofo? Veremos que não na ocasião em que apreciaremos a filosofia de Bergson a partir d'*As duas fontes da Moral e da Religião*, pois será a própria intuição mística, digamos assim, o objeto de estudo filosófico sobre o qual o método se aplicará. Por ora, voltamos para a questão da criação conforme proposta n'*A evolução criadora*, dando ênfase novamente à interpretação (da qual buscamos nos afastar) que concebe a existência de um ser transcendente que tudo cria no tempo sem dele participar.

1.7 O monismo e o dualismo na filosofia de Bergson

Ao estudar a evolução como movimento que a vida efetiva como busca contínua de superar as determinações das necessidades naturais, as quais surgem como efeito de sua organização a matéria, Bergson (1979, p. 166)¹⁰⁵ assinala, ao final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, que “[...] o homem seria a razão de ser de toda a organização da vida em nosso planeta”. Essa proposição resulta da verificação de que, na espécie humana, que evoluiu como atividade inteligente, o impulso criador não se deteve completamente. No homem, o impulso criador encontrou meios de contornar a determinação da matéria e, assim, expressar de forma mais eminente aquilo que recebeu de sua fonte originária, a energia criadora.

¹⁰⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 186).

Mas o que significa conceber o homem como a razão de ser da vida em nosso planeta, sem que essa razão tenha um sentido de predeterminação?

Ao apresentarmos assim a questão, objetivamos ainda pôr em tensão a leitura que interpreta a criação como efeito da ação de um ser transcendente, de um ser que não está no tempo, de modo a não sofrer alteração e acréscimo de qualquer natureza. Diante da concepção de que o homem é a razão da vida em nosso planeta, afirmação que o filósofo já havia feito ao final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, tem-se a impressão de que se diz que tudo já está feito desde sempre, que tudo o que vem a ser não é novidade no sentido forte, que o tempo é uma ilusão gerada naqueles que, por serem finitos, não são capazes de ver de uma só vez o todo já realizado.

Ao falarmos assim, não estaríamos demasiadamente no registro que Hude (1990) faz da filosofia de Bergson como desenvolvimento da tese sobre Deus que Bergson teria enunciado em suas *Aulas de Psicologia e Metafísica*? Ou seja, não estaríamos adotando a tese do comentador de que o *A evolução criadora* reflete e até desenvolve o que Bergson professor parece ter dito em suas *Aulas de Psicologia e Metafísica*?

Como procuramos mostrar, essa leitura, em nosso entender, torna a duração sem efeito, sem realidade, apenas uma maneira de dizer, o que compromete toda a filosofia bergsoniana. A leitura que se apresenta, também, em nosso entender, adequada a essa filosofia, é a que concebe a criação como uma atividade que se dá continuamente no interior da realidade cuja natureza é durar, sendo essa atividade um movimento de diferenciação permanente de si, portanto, em constante alteração e acréscimo.

Nessa perspectiva, a evolução vem como novidade, como ocorrências de criação que não está de modo algum predefinida, nem mesmo, como diria Agostinho, na mente divina como razão seminal. Desse modo, as razões da evolução que levam ao homem se constituem como processo, em que as causas sejam produzidas pelo movimento, produzindo-se como novidade para qualquer existência¹⁰⁶. Neste caso, tensionando com a hipótese que afirma a existência de um ser transcendental, o que acontece virá como novo para Deus, dando-se como acréscimo a sua natureza, desnaturando-a.

¹⁰⁶ Rose-Marie Mossé-Bastide (1959, p. 355), em seu livro *Bergson e Plotin*, faz a seguinte consideração, sobre a interpretação da concepção de duração de Bergson: “[...] En réalité, la durée bergsonienne peut être tirée dans deux directions, ou bien on y verra une évolution entièrement ouverte à un avenir imprévisible à tous, même à Dieu, ou bien on y verra la réalisation d’une sorte de schéma dynamique, d’une émotion créatrice qui règne, une et indivisible sur tout son déploiement. C’est cette seconde interprétation, directement tirée de la philosophie de Plotin, qui nous paraît être la vraie”. Não vamos desenvolver aqui as razões que sustentam, como a interpretação verdadeira aquela que é tirada da filosofia de Plotino, por estarmos desprovidos de condição teórica para tal. Trouxemos apenas esse quadro para reforçar que é possível mais que uma interpretação da concepção bergsoniana de duração.

Continuemos nesse debate para verificarmos se podemos falar em dois planos metafísicos, na filosofia de Bergson, que marcam a diferença e continuidade entre criação e criatura.

N'A *evolução criadora*, particularmente no capítulo III, Bergson apresenta a matéria como inversão do movimento criador, como o esgotamento do impulso de vida. A matéria se apresenta como um movimento de descida e, como inversão do movimento original, ela marca a diferença de natureza em relação ao movimento de subida. Não obstante essa diferença, ambos são movimentos e isso os unifica de novo na ordem do ser. Pensando no Universo, tudo o que existe dura. Como duração, o universo cria a si mesmo continuamente. A própria matéria, como já discutimos, é efeito de criação. Por ser ela a tensão interrompida, o esforço vital chegado ao limite, a matéria surge como a estabilização do movimento criador, marcando o limite em que a vida cessa de crescer sobre si mesma, de modo a se fazer repetição de si; com a matéria, a vida se faz espécie.

Consideramos essa ocorrência como constitutiva de um plano metafísico em que a realidade se diferencia como processo de criação, mas se mantém em continuidade. Temos, neste plano, uma explicação satisfatória e sem qualquer mistério do processo de criação, pois o universo seria concebido como duração, que, enquanto tal, cria a si mesmo continuamente a partir de si mesmo: a criação se dá como um processo de acréscimo por diferenciação gerado pelo movimento contínuo do todo sobre si mesmo. Nessa processualidade imanente, não haveria qualquer fonte externa ao universo que o criasse. Por ser a duração a condição fundamental da existência do universo, o monismo se colocaria como tese absoluta, sendo o dualismo relativo ao modo de o ser durar.

Para tensionarmos ainda a nossa discussão com a hipótese segundo a qual a filosofia de Bergson se mantém no registro criacionista, interpretando sua filosofia como partidária de uma existência transcendental, que tudo cria sem participar da criação, acompanhemos o próprio Bergson em sua crítica aos materialistas e aos espiritualistas. Veremos, assim, que sua filosofia não se identifica com nenhuma das duas correntes de pensamento pelo motivo principal de que, cada corrente, a sua maneira, acaba por pensar o tempo sem efeito no processo de criação. Diz o filósofo que:

O mistério disseminado sobre a existência do universo decorre, em grande parte, de fato, de que pretendemos que sua gênese se tenha feito de uma só vez, ou então de que toda a matéria seja eterna. Quer falemos de criação ou estabeleçamos certa matéria incriada, em ambos os casos é a totalidade do universo que estamos pondo em causa (BERGSON, 1979, p. 212)¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 241).

Mesmo que Bergson não enuncie n' *A evolução criadora*, podemos, nos parece sem erro, dirigir sua crítica acerca da concepção da matéria como incriada à concepção atomista, particularmente a proposta por Demócrito, filósofo grego (460-370 a.C.). Esse filósofo, como descreve Bergson em seu livro *Cursos sobre a filosofia grega*, concebia a realidade constituída por infinitos átomos, corpos indivisíveis, desprovidos de qualidades físicas, em que as diferenças entre si se dão em razão da forma, da disposição e da orientação; e o vazio infinito, não no interior dos átomos, uma vez que são o que não comportam divisibilidade, mas o meio no qual se movimentam para se agrupar e formar objetos diversos. Conforme a forma dos átomos, sua disposição e sua orientação, os objetos por eles formados se dão para a sensação como qualidades sensíveis.

Disso, o que nos importa no momento, conforme nos ensina Bergson (2005b, p. 245) sobre essa filosofia, é que: “[...] O átomo é imutável; com efeito, só poderia mudar por um deslocamento de suas partes; *ora, não tem partes*. O átomo é eterno, porque o tempo nunca tendo começado, o átomo tampouco pôde começar”.

Nesse caso, é o movimento dos átomos no vazio que produz os corpos em suas definições. O surgimento e o desaparecimento das coisas são resultados das ocorrências de aglomeração e dispersão dos átomos ao acaso, sem que intervenha qualquer intencionalidade: tudo se dá por leis mecânicas, leis imutáveis de movimento. Nesse sentido, a matéria, seguindo o pensamento de Demócrito, está dada desde sempre, de modo a estar o surgimento das coisas envolto em um mistério quanto à origem de seu fundamento. Ou seja: infere-se dos princípios estabelecidos o modo pelo qual os seres vêm ao mundo, mas não se sabe a razão pela qual esses princípios são o que são.

Como já apreciamos, esta tese não é admitida por Bergson no desenvolvimento de sua filosofia. O filósofo quer compreender como a matéria surge, de modo a tê-la como efeito de criação. Estaria Bergson aqui se fazendo partidário da tese criacionista?

A tese criacionista, aquela apresentada pela filosofia cristã, é outro lado do mistério sobre a criação. Isso porque, nessa tese, a criação seria um ato único de Deus, ato esse em que cada criatura receberia a perfeição que lhe é própria, de modo a não haver efetivamente mudança: tudo o que um ser pode alcançar já está definido pela natureza que recebeu quando criado. Entre aqueles que concebem esse tipo de criacionismo, destacamos Agostinho de Hipona, que, na Questão 46 do *Livro sobre oitenta e três questões diversas*, contida em *Cadernos de Trabalho Cepame*, ao retomar o conceito de ideia pensado por Platão, afirma que:

[...] Pois as ideias primeiras são certas formas, ou estáveis e inmutáveis razões das coisas, razões que não são elas mesmas formadas, e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina. E, mesmo que elas mesmas não nasçam nem morram, dizemos ainda assim que tudo o que pode nascer e morrer, bem como tudo o que nasce e morre, é formado segundo elas [...] Quem, então, sendo religioso e imbuído da verdadeira religião, embora ainda não possa vê-las, ousará negar, ou melhor, não reconhecer que 1) tudo o que é (vale dizer, tudo o que está contido no seu respectivo gênero segundo a natureza que lhe é própria), para que seja, é procriado sendo Deus o autor, e que 2) é pelo mesmo autor que vive tudo quanto vive, e que 3) a inmutabilidade universal das coisas e a ordem mesma pela qual as coisas mutáveis perfazem seus cursos temporais segundo uma regra exata sejam contidas e governadas pelas leis de Deus? Isso posto e admitido, quem ousará dizer que Deus criou tudo irracionalmente? Ora, se não é possível dizer nem crer nisso com retidão, resta então que tudo foi criado com razão, mas não pela mesma razão o homem e o cavalo, pois é absurdo pensar isso. Cada coisa, pois, é criada na sua respectiva razão. Onde, porém, se julgarmos estarem estas razões, senão na mente mesma do criador? Com efeito, ele não viu algo posto fora dele mesmo, para que segundo isso constituísse o que constituiu; pois opinar assim é sacrilégio. Ora, se estas razões de todas as coisas (a serem criadas e já criadas) estão contidas na mente divina, e se na mente divina nada pode haver que não seja eterno e inmutável, e se Platão chama essas razões primeiras de ideias, então, não apenas são ideias, mas são as verdadeiras ideias, porque são eternas e permanecem inmutáveis e do mesmo modo. Mediante a participação nelas, faz-se com que seja o que é, do modo como é (AGOSTINHO, 1993, p. 9-10).

Demoramos nesta fala de Agostinho por considerarmos que concentra toda a tese da criação e suas implicações. Como podemos observar, para Agostinho: as razões de todas as coisas – das criadas ou das que serão criadas – existem desde sempre na mente divina e são inmutáveis e eternas. Cada coisa, criada ou a ser criada, tem sua razão própria, sendo o processo em que as coisas criadas perfazem seu curso temporal regido e governado pela lei divina. Nessa concepção criacionista, tudo está dado desde sempre, sem qualquer possibilidade de mudança efetiva no universo. O tempo não tem realidade efetiva, sendo apenas o processo já realizado das razões eternas, das quais as coisas criadas participam e recebem a sua ordem de movimento.

Essa concepção criacionista, por não compreender a criação como um movimento em que a realidade cresce a si mesma por efeito de sua atividade interna, ou seja, em que a criação é uma ocorrência inovadora dentro do próprio existente, não comporta afinidade com o que Bergson concebe como criação. Essa incompatibilidade de concepções quanto à questão da criação parece-nos clara quando refletimos sobre a afirmação que Bergson (1979, p. 212-3)¹⁰⁸ apresenta no terceiro capítulo *d'A evolução criadora*: “[...] o universo não está feito, porém se está constituindo sem cessar. Ele aumenta, sem dúvida, infinitamente por acréscimo de mundos novos”.

¹⁰⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 242).

Desse modo, um novo registro se abre para pensar a criação, uma vez que o universo não é pensado como eterno, seja como matéria incriada, seja como razões eternas na mente divina, mas sim como efeito de criação contínua, como uma criação que não se dá em um ato único, mas que prossegue criando a si mesma. Em outras palavras, o universo é criação, mas o ato de sua criação não define o seu movimento e seu progresso. Como criação, o universo continua a se criar indefinidamente, uma vez que tem em si a fonte inesgotável de seu processo criador, a duração.

Esse novo registro que se abre para pensar o processo de criação, e se faz alternativa às concepções materialista e criacionista, parece implicar uma dimensão de liberdade real. A vida se produz por si, mediante as próprias condições que se constituem como exigência de criação, sem que haja uma ciência anterior encaminhando o processo e seus resultados. Isso quer dizer que o princípio, a duração mesma, cria não coisas definidas por essências e naturezas, mas um movimento de vida criador de realidades. Acrescentemos que esse movimento de vida, ou esse *élan vital*, se exerce como vontade, como um querer, e o universo, em sua tensão própria, ou seja, em sua duração, se desenvolve como exercício desse querer.

Por ser esse querer um impulso de viver, e de viver cada vez mais como vontade própria, o universo, como consciente geral, produz-se como movimento de individuação em que a consciência se assuma cada vez mais livre da tensão universal e se constitua ela mesma como duração de si, criadora de sua própria realidade. Isso nos convida a refletir sobre Vladimir Jankélévitch, quando trata do tema da finalidade em Bergson. Segundo o autor:

[...] La finalité véritable est *immanente* et a pour source le « Vouloir »⁷. Le Vouloir seul est premier. Avant le Vouloir, il y a encore le Vouloir, et toujours le Vouloir. Le Vouloir rayonne en tissus, en cerveau e en intellect, loin de naître tout à coup pour exécuter les plans de l'intellect et pour satisfaire aux besoins de tissus (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 136, grifo e destaque do autor).

Ao pensar por esse registro, a criação do universo se dá como criação de um querer que se desenvolve com uma história indefinida, uma vez que um querer não é a efetividade de algo, mas a inclinação e os esforços para atingir um resultado almejado. O fim a ser atingido é sempre produto do querer que sempre o antecede e o quer. Por essa perspectiva, podemos entender o tipo de finalismo que Bergson adota para pensar o processo de evolução: um finalismo em que nada está dado como projeto a ser apenas realizado, mas como um impulso, como um *élan* de vida, ou um querer, que lança a vida em sua própria odisseia. Esse ponto retornará adiante neste trabalho.

Focalizando ainda a hipótese, também para tensioná-la, que afirma a existência de um ser transcendente na filosofia de Bergson, temos uma implicação decorrente dessa filosofia que contraria o atributo que comumente se pensa como próprio de Deus: a imutabilidade. A questão pode ser assim posta: sendo a criação uma atividade processual que emana de um princípio, esse princípio se estenderia como criação contínua de si, o que implica concebê-lo como mudança. Deus, assim concebido, seria ele mesmo o Universo, engendrando em seu interior os mundos como sua vontade, não sendo mais a criação um ato único, mas um processo em que ele mesmo segue criando.

Ora, não seria isso pura positividade? Pensar a mudança como uma negatividade e a imutabilidade como positividade não é pensar Bergson entre os filósofos intelectualistas? Não estaria Hude enquadrando Bergson nessa perspectiva ao conceber que, para Bergson, o modo de ser de Deus como duração não é outra coisa que somente seu ato de existir, e de existir como o mesmo, como uma imutabilidade? É bem verdade que o comentador interpreta Bergson como um filósofo que vai apresentar uma tese alternativa àquelas que, oriundas do pensamento lógico, afirmam que a realidade é imutável. Hude (1990, p. 141) retoma em seu discurso a concepção fundamental do filósofo, segundo a qual “[...] Le Dieu qui ne dure pas, c’est un Dieu de substance mathématique, logique, idéale, générique. Le Dieu qui dure, c’est simplement un Dieu qui n’est pas comme ce Dieu du rationalisme. C’est le Dieu vivant, le Dieu de la religion et non pas le Dieu des philosophes”.

Mas como seria Deus essa realidade vivente sem ser ele mesmo duração e ser duração como Bergson (1979, p. 16)¹⁰⁹ define no primeiro capítulo d’*A evolução criadora* – “[...] A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e infla ao avançar” –? Teria Bergson mudado a concepção de duração, sendo Deus duração em outro sentido? Qual?

Hude faz um esforço em manter Deus como uma realidade que dura de modo diferente daquilo que seria seu efeito. Diz ele: “[...] Pourquoi dit-on qu’il dure? Mais Il dure ‘éminentement’! Il est ‘plus concentré’ et ‘plus ramasse’ que nous. Et il est ‘infiniment’ (HUDE, 1990, p. 141). Segundo o comentador, o modo de durar de Deus difere da duração dos seres por Ele criados porque Deus dura eminentemente.

Mas não estaria aqui, o autor, pensando a criação como relação de causa e efeito, de modo que Deus seja a causa primeira que tem em si tudo o que pode ser realizado, sendo as criaturas efeitos permanentemente dependentes de sua causa para se manter na existência? Assim parece ser a interpretação de Hude (1990, p.140) quando diz que “Et, en effet, Bergson

¹⁰⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 4).

n'a jamais soutenu que tout réalité qui dure pouvait subsister par elle-même" e, mais à frente, que "Bergson soutient la suffisance ontologique d'une réalité qui dure. Soit. Mais de quelle réalité? Celle de Dieu, et de lui seul!"(HUDE, 1990, p.141). Aqui podemos estar a fazer o comentador assumir o que não está efetivamente afirmando, mas o vemos afirmando a criação nesses termos quando trata da atividade causal na esfera humana, isto é, das expressões humanas que apresentam inovação na realidade. Em suas próprias palavras:

Mais il n'est pas *causa suffisante* à la production de quelque chose de radicalement neuf. Si l'on peut dire que notre liberté est cause de nos choix et des orientations que nous prenons – sans préjudice de la *causalité souveraine du Créateur* – on se peut pas dire que notre liberté soit cause de la conservation de notre être et de l'enrichissement continu de notre essence [...] Notre liberté a quelque analogie avec le pouvoir créateur de Dieu. Mais, au fond de notre liberté, et au fond de la durée croissante de notre âme, il y a l'action souverainement créatrice de la Liberté souveraine qui, seule, *fait être ex nihilo* (HUDE, 1990, p. 140, grifos nossos).

Os termos que pusemos em destaque sinalizam bem que essa perspectiva de fato concebe a filosofia de Bergson dentro do pensamento judaico-cristão: Deus é a causa criadora, que cria o ser *ex nihilo* e que sustenta toda a criação. Estaria a filosofia de Bergson em acordo com essa interpretação? Ou melhor, podemos seguir o comentador nessa visão do pensamento bergsoniano?

O capítulo V do livro *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Henri Gouhier (1989) aconselha-nos a não adotar essa interpretação. Gouhier desenvolve o raciocínio mostrando que a filosofia de Bergson se constitui abandonando tanto a tradição greco-latina quanto a judaico-cristã. Segundo o autor, essas duas correntes se encontram e se interpenetram historicamente, tornando-se a noção religiosa de criação um conceito filosófico na forma de relação causal: “[...] Son histoire [a ideia de criação aparecida nos textos sagrados, Antigo e Novo Testamento] dans la pensée judéo-chrétienne serait alors celle d'une rationalisation et par suite d'une laïcisation continue” (GOUHIER, 1989, p. 54).

Quem faz essa racionalização são os filósofos cristãos a partir do aparato conceitual grego. O resultado foi a eliminação do elemento irracional da noção de criação, que é “[...] de donner l'être à ce qui n'existait pas. Cette élimination est obtenue lorsque la création est confondue avec la causalité et révèle du principe : il n'y rien de plus l'effet que dans la cause”, assinala Gouhier (1989, p. 55). Agora pensada a criação como causalidade, passa-se a conceber um Criador como causa primeira. Sendo Deus a causa de tudo, nada se cria entre as criaturas se não estiver já contido na causa primeira. Já vimos essa concepção com Agostinho de Hipona, com certeza um dos mais importantes entre os pensadores cristãos que operaram essa racionalização do processo de criação. O conceito de causa, que operou na Idade Média

de modo estritamente religioso, tornou-se laico na Idade Moderna ao ser utilizado para explicar a criação independente da autoridade clerical.

Descartes talvez tenha sido o filósofo que mais contribuiu para esse deslocamento do conceito de Causa do âmbito religioso para o terreno laico, uma vez que dispensa a fé como meio de acessar a verdade, concebendo Deus como a Causa eminente que a razão, por ela mesma munida de um método adequado, pode acessar e compreender¹¹⁰. Bergson, segundo Gouhier, se desvencilhará desse movimento de racionalização da noção de criação, concebendo-a não como ordem religiosa ou teológica, nem mesmo como uma teologia dita natural, que busca compreender a criação somente pelo uso da razão. A criação é um fato de experiência e, como diz Bergson (1979, p. 219)¹¹¹, “[...] experimentamo-la em nos sempre que ajamos livremente”¹¹².

Assim, a compreensão do processo de criação deve ser buscada na vida mesma, naquilo que se fez experiência, e não na fé ou no raciocínio. Não mais se trata de encontrar uma realidade primeira a partir da qual tudo o mais se veria explicado, seja pela fé em um ser superior que porta em si toda capacidade produtiva, seja pela razão que entende esse ser como causa primeira, que também explicaria tudo de modo dedutivo. É pela experiência imediata de nós mesmos, essa que fazemos pela interioridade, que verificamos a duração como a condição mesma de nosso existir, como processo em que o presente se acrescenta ao nosso passado, que, por sua vez, inclinado sobre esse presente, produz o nosso futuro.

Essa condição existencial do eu pode ser verificada, por analogia¹¹³, como a condição existencial de toda realidade, o que inclui evidentemente a vida em geral e o universo

¹¹⁰ Entre outras ocasiões em que Descartes concebe ser Deus acessível pela razão, que ele denomina de natural, merece menção um fragmento da carta que acompanha o livro *Meditações*, dirigidas como título “Aos senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”: “*Sempre considere que estes dois assuntos, de Deus e da alma, eram os fundamentais entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da filosofia do que da teologia: pois, apesar de nos ser suficiente, a nós que somos fiéis, crer pela fé que existe um Deus e que a alma humana não fenece com o corpo, é certo que não parece possível poder convencer os infiéis de religião alguma, nem mesmo de qualquer virtude moral, se em princípio não lhes provarem essas duas coisas pela razão natural*” (DESCARTES, 1999, p. 235, grifos do autor).

¹¹¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 249).

¹¹² Cappello, em seu artigo intitulado “Notas à Lição de Bergson ‘As teorias da alma em Descartes’”, observa que, para Bergson, a alma, em Descartes, se dá como uma experiência intuitiva, porque, no registro cartesiano, a vida anímica constitui uma experiência da interioridade por ela mesma, isto é, só se apreende a alma como uma experiência contínua de si; não se chega a ela pelo pensamento abstrato, ou analítico. A ideia trazida pela autora é a de que Bergson adota essa novidade que Descartes instaura na filosofia, a de apreender a si por si mesmo, por dentro, pela interioridade, sugerindo assim o método intuitivo. Nas palavras de Cappello (2016, p. 226): “Inflexão feita pelos modernos [lê-se Descartes, pois é o único moderno em questão], no que diz respeito ao conhecimento da alma, no sentido da ‘observação interior’ que, de resto, será adotada pelo próprio Bergson e que passará a compor os traços principais de seu próprio método que, nesse sentido, se quer como uma continuidade do método dos modernos também por oposição ao dos antigos”.

¹¹³ “Ainsi, s’il y a analogie chez Bergson, elle n’est pas là où certains ont voulu la voir, dans le passage de ce que nous sommes à ce qui est, de notre conscience à la vie em geral. Pourquoi Bergson aurait-il éprouvé le besoin

material. Essa compreensão encontra-se já enunciada por Bergson nas primeiras páginas do primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, de que citamos, a seguir, três momentos que nos parecem melhor expressar o que queremos apresentar dessa filosofia nesse momento.

No primeiro deles, Bergson observa que nem mesmo o pintor poderia antecipar para si exatamente o que viria a ser um retrato que se empenha em produzir, pois, no processo de expressar algo de si como retrato, o pintor também sofre influência do trabalho que realiza, modificando-se à medida que se expressa na pintura que produz: “[...] O mesmo acontece quanto aos momentos de nossa vida [...] Estamos pois certos ao dizer que aquilo que fazemos depende do que somos; mas impõe-se acrescentar que somos, até certo ponto, o que fazemos, e que criamo-nos a nós mesmos continuamente” (BERGSON, 1979, p. 18)¹¹⁴. Mais à frente, retomando a questão da condição do existir, que havia incluído na abertura desse primeiro capítulo, problematiza:

[...] Indagamos apenas que sentido preciso nossa consciência dá à palavra “existir”, e verificamos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar amadurecendo, amadurecer criando-se infinitamente a si mesmo. Poder-se-ia dizer o mesmo quanto à existência em geral? (BERGSON, 1979, p.18, aspas do autor)¹¹⁵.

Bergson dará uma resposta positiva ao mostrar que a concepção de que o universo material, o existente em geral, é estagnado (sem qualquer alteração que se revela como movimento, como mudança efetiva) resulta da tendência natural de interceptarmos esse universo como sistemas isolados ou isoláveis, sempre divisíveis conforme o interesse em curso. A ciência leva ao rigor essa tendência e apresenta explicações de como esses sistemas se constituem em suas partes elementares sem efetivamente se darem como acréscimo no universo; tudo é sempre o mesmo, tanto o sistema interceptado em seu isolamento dos demais sistemas que o envolvem discretamente, quanto as partes elementares, também discretas entre si, de cada sistema em si.

d'en passer par un objet matériel avec lequel *aucune ressemblance* n'est possible, s'il avait pu transférer directement les attributs de notre conscience à la vie elle-même ? Entre le dedans et le dehors, il n'y a par principe nulle ressemblance possible. C'est depuis la « ressemblance extérieure » entre deux personnes, que « vous concluez, par analogie, à une similitude interne » ; de même, Bergson ne peut conclure à la similitude interna entre la conscience et la vie qu'en passant du moi au Tout de l'univers, et du Tout relatif qu'est le corps vivant, « isolé et clos par la nature elle-même ». Encore fallait-il déjà pouvoir sortir de soi pour comparer l'être vivant à l'univers lui-même. Encore fallait-il pouvoir comparer l'univers à ma conscience à partir du simple fait de la succession. « Petit fait [...] gros d'enseignement », ce n'est que par son intermédiaire que l'analogie entre la conscience et la vie trouve sa légitimité : « Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure. » (RIQUIER, 2009, p. 391-2, grifos do autor). As duas citações presentes no corpo do texto estão referenciadas no livro como notas de rodapé, que aqui reproduzimos como está no original para possível conferência: *La consciência et la vie*, ES, p. 6; *ibid.*, p.15.

¹¹⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 6-7).

¹¹⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 7).

Seguindo essa tendência, o universo material é interpretado como o mesmo, apenas simultaneidades, de modo que uma inteligência, dotada de domínio necessário e suficiente das relações que compreendem essas simultaneidades (domínio de todas as posições atuais e dos deslocamentos em curso das partes elementares que compreendem cada sistema) e dotada do domínio das posições e deslocamento desses sistemas em conjunto, poderá tudo prever com a mais clara evidência. Assim interpretar é conceber que, no universo material, não há qualquer sinal de mudança, sem, portanto, qualquer indicação de duração. A essa interpretação, Bergson ressalva que:

Entretanto, a sucessão é fato incontestável, mesmo no mundo material. Por mais que nossos raciocínios sobre sistemas isolados impliquem a história passada, presente e futura de cada um deles como desdobrável, subitamente, em leque, nem por isso essa história deixa de transcorrer ininterruptamente, como se ocupasse uma duração análoga à nossa. Se eu quiser tomar um copo d'água com açúcar, é inútil que o queira imediatamente, pois forçoso é esperar que o açúcar se dissolva. Esse fato trivial é pleno de ensinamentos. Porque o tempo que se me impõe esperar não mais é esse tempo matemático que se aplicasse à história toda do mundo material, mesmo que ela fosse exposta de uma vez no espaço. Ele coincide com minha impaciência, isto é, com certa porção de minha própria duração, que não é extensível nem redutível à vontade. Não mais se trata do pensado, mas do vivido. Já não é uma relação, mas o absoluto. Que mais dizer a não ser que o copo d'água, o açúcar, e processo de dissolução do açúcar na água são sem dúvida abstrações, e que o todo no qual foram recortados por meus sentidos e meu entendimento progride talvez à maneira de uma consciência? (BERGSON, 1979, p. 20)¹¹⁶.

Essa maneira de raciocinar (por analogia) permite a Bergson constatar, firmado por algo que se dá pela experiência ou como experiência, que o universo progride sobre si recriando-se continuamente, à maneira de uma consciência. Sem pretensão de desenvolver mais apropriadamente essa maneira de racionar, trazemos para a nossa reflexão uma fala em que Bergson apresenta esse raciocínio como recurso do pensamento que possibilita certo conhecimento do ser que não se dá à verificação direta. O recurso do raciocínio por analogia, como maneira de ascender ao conhecimento da realidade que transcende a experiência subjetiva, essa que temos diretamente de nós mesmos, é enunciado por Bergson de modo direto doze anos após *A evolução criadora* (1907), propriamente no texto “A consciência e a vida”, contido n’*A energia espiritual* (1919).

Nesse texto, Bergson apresenta o raciocínio por analogia, ainda que probabilístico, como um meio de aproximação entre duas realidades que comportam similitudes de comportamento, de modo que uma vivência pode constatar algo de si em uma outra existência que a ela parece corresponder em atitude. Assim, é por esse modo de raciocínio que um ser

¹¹⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 9-10).

consciente pode julgar que outro ser com quem divide um momento de sua existência seja também consciente como ele. Continua o filósofo, no texto mencionado:

[...] O raciocínio por analogia, concordo, nunca dá mais que uma probabilidade; mas há uma infinidade de casos em que essa probabilidade é bastante alta pra equivaler praticamente a certeza. Portanto, vamos seguir o fio da analogia e tentar ver até onde a consciência se estende, em que ponto se detém (BERGSON, 2009b, p. 6).

Seguindo essa maneira de raciocinar, o movimento de acesso ao todo ou ao princípio como ação criadora é ascendente. O estudo da criação não mais parte de uma suposta causa que contenha toda a realidade em si, pronta a se desvelar em seu encadeamento produtor da ordem do ser por um ato de fé ou por um exercício de razão. Gouhier apresenta uma fala de Bergson contida n' *O Pensamento e o Movente* que recoloca a criação como um processo que não pode ser explicado em termos de causa e efeito. Desse modo, a noção de criação se encontra em seu elemento irracional, em que a ocorrência da criação não se resolve como momentos da cadeia causal descobertos ou a serem descobertos pelo entendimento, em todo caso já realizados.

Vejamos a passagem mencionada por Gouhier (1989, p. 57): “[...] La découverte porte sur ce qui existe déjà actuellement ou virtuellement: elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L’invention donne l’être à ce qui n’était pas, elle aurait pu ne venir jamais”. O artista torna-se, então, um meio concreto de apreciar o processo de criação, pois ele traz à realidade o que não existe. Diz Gouhier (1989, p. 57) que: “[...] Concrètement l’invention fait penser à l’inventeur et le premier inventeur qui se présente à esprit est l’artiste”.

A partir do trabalho do artista, o ser que não era e poderia nunca ter sido vem ao mundo como sua invenção, de modo que o ato de inventar é absolutamente diferente do ato de descobrir, pois descobre o que já é e inventa o que não é. Em outras palavras, na invenção não há uma causa que espera o momento de produzir o seu efeito, mas a própria causa, se assim quisermos pensar, é produzida¹¹⁷ pelo e no próprio processo de invenção, de modo a ter o efeito mais que a causa. Uma invenção, enquanto não se deu como tal, não é nem possível, nem real e só se torna possível na ocorrência mesma de seu surgimento como realidade,

¹¹⁷ Essa concepção de causalidade no processo de criação parece-nos ser diretamente observável no primeiro capítulo d' *A evolução criadora* quando Bergson diz: “Ora, quanto mais fixamos nossa atenção a essa continuidade da vida, mais perceberemos a evolução orgânica aproximar-se da evolução de uma consciência, em que o passado urge contra o presente e dele faz brotar uma forma nova, incomensurável com seus antecedentes. Ninguém contestará que o aparecimento de uma espécie vegetal ou animal seja devida a causas precisas. Mas deve-se compreender por isso que, se conhecêssemos depois o pormenor dessas causas, viríamos a explicar mediante elas a forma que se produziu; não seria problema o prevê-la. Dir-se-á que se a poderia prever se conhecêssemos, em todos os seus pormenores, as condições em que ela se produzirá? Mas essas condições lhe são constitutivas e mesmo se identificam com ela, sendo características do momento em que a vida passa a revelar sua história: como supor conhecida de antemão uma situação que é única em seu gênero, que ainda não se produziu e não se reproduzirá jamais?” (BERGSON, 1979, p. 34-5, no original: BERGSON, 2009a, p. 27-8).

conforme podemos ler em *O pensamento e o Movente*, particularmente no capítulo intitulado “O Possível e o Real”¹¹⁸.

Uma obra de arte só existe quando é inventada, sendo sua possibilidade ocasionada pela sua realização como obra de arte. Ao longo do texto mencionado, Bergson mostra que querer predizer como um possível uma obra de arte ainda por fazer, como algo já dado como essência à espera da ocasião de sua atualização, é pensar de modo absurdo, uma vez que pensar a obra em toda a sua expressão é já tê-la realizada. É já ser o artista, no tempo e no espaço. Nas palavras do filósofo:

[...] À medida que vocês o completam, o predecessor de Shakespeare se vê pensar tudo o que Shakespeare pensará, sentir tudo o que ele sentirá, saber tudo o que ele saberá, perceber portanto tudo o que ele perceberá, ocupar, por conseguinte, o mesmo ponto do espaço e do tempo, ter o mesmo corpo e a mesma alma: é Shakespeare ele próprio (BERGSON, 2006a, p. 117).

Segue o pensador – se podemos dizer, raciocinando por analogia – questionando se essas considerações sobre a criação artística não correspondem ao processo de criação da e na natureza:

Mas insisto em demasia sobre aquilo que é claro por si. Todas essas considerações se impõem quando se trata de uma obra de arte. Acredito que acabaremos por achar evidente que o artista cria o possível ao mesmo tempo que o real quando executa sua obra. De onde vem então que provavelmente hesitamos em dizer o mesmo da natureza? Não é o mundo igualmente uma obra de arte, incomparavelmente mais rica do que a do maior artista? E não é igualmente absurdo, senão mais, supor aqui que o porvir se desenhe antecipadamente, que a possibilidade preexista à realidade? (BERGSON, 2006a, p. 118).

Seguindo esse raciocínio, temos Bergson pensando a criação fora da tradição, seja ela greco-latina, seja ela judaico-cristã. A sua investigação busca mesmo o contato direto com o processo de criação, que revela o tempo em sua realidade mesma, como produção do novo, do processo mesmo de invenção. A experiência humana revela essa ocorrência quando ela se faz inventiva e a arte se torna uma via investigativa. Assim, nos diz Gouhier (1989, p. 61): “Une vez le concept de cause écarté, comment l’acte créateur se présente-t-il ? Comme une donnée vraiment immédiate de la conscience. Ne parlons plus de raison, mais d’expérience”. E termina o capítulo dizendo: “[...] La création n’est donc, ici, ni une vérité de foi, ni une idée de la raison mais un fait d’expérience” (GOUHIER, 1989, p. 61)

Mas voltemos aqui à tese que estamos discutindo a partir de Hude: Dizer que o princípio ou Deus, como queiramos chamar, é anterior àquilo que dele proveio e que é fonte de toda criação parece significar que ele é a duração do todo, preeminente em relação à

¹¹⁸ Pode-se consultar: Bergson (2006a, p. 103-121).

duração que ele engendra. É fato que aquilo que engendra deve ter em si a capacidade de assim o fazer; e a duração, pela sua natureza, é justamente essa capacidade.

Mas ser *preeminente ou eminentemente*, ainda que implique ser diferente, é durar sem ser “processo contínuo do passado que rói o futuro”, ou seja, sem ser criação contínua de si, como parece querer a interpretação de Hude da duração de Deus? Deus, nessa interpretação, seria algo que não é mais do que é, sendo as realidades que ele cria algo já existente em seu ser, sendo o tempo apenas a manifestação dessas realidades que se exibem como existentes sem efetivamente ser algo de novo? Não estaríamos nos possíveis acima discutidos? Insistimos ainda: Durar eminentemente não seria justamente ser atividade pura de criação contínua, em que o princípio estaria envolvido com o principiado em seu ato e o acompanha?

Já vimos como Bergson define Deus no terceiro capítulo *d’A evolução criadora*. Apresentamos novamente essa passagem para lembrar o enfoque que o filósofo dá àquilo que compreende como Deus “[...] um centro de onde os mundos jorrassem como fogos coloridos de um imenso foguete – desde que, no entanto, eu não tome esse centro como uma *coisa*, mas como uma continuidade de jorro. Assim definido, Deus absolutamente nada fez; ele é vida incessante, ação, liberdade.” (BERGSON, 1979, p. 218, grifos do autor)¹¹⁹.

A ideia de uma fonte ou de centro de jorramento contínuo como definição de Deus põe em distinção duas realidades: uma, a fonte ou centro desse jorro; a outra, o jato que continua por si mesmo, depois de lançado em movimento, como o esforço de se firmar como existência criadora. Mas, ao mesmo tempo, parece haver uma linha tênue que mantém uma continuidade de natureza entre essas duas, digamos, realidades distintas.

É fato que a fonte é única e inesgotável, ao passo que o que dela deriva como seu jorro se dá como esgotável, ela é finita, haja vista que a matéria é esse esgotamento. Todavia, o universo, como afirma Bergson, é um processo contínuo de criação, que, por ser duração, atua à maneira de uma consciência, ou seja, de um querer que se projeta sobre si mesmo e avança sobre suas condições, criando em si novas realidades, também distintas em seu interior.

Assim, parece haver uma continuidade entre a fonte criadora, Deus, e o universo que emana dessa fonte. Durar parece ser também um atributo de Deus, uma vez que ele é definido por Bergson como uma continuidade de jorramento que se acresce como um querer criar realidades novas. Essa pareceu ser a conclusão d’A percepção da mudança, em *O pensamento*

¹¹⁹ Temos por necessário rerepresentar a frase, no original, na qual Bergson fecha a definição sobre Deus, por nos parecer que a tradução não expressa o seu sentido mais completo. Diz Bergson (2009a, p. 249): “[...] Dieu, ainsi défini, n’a rien de tout fait; il est vie incessant, action, liberté”.

e o movente; no momento em que Bergson pensa à experiência profunda da coincidência com a duração. Argumenta ele “[...] E quanto mais nela nos afundamos, tanto mais nos reinserimos na direção do princípio, no entanto transcendente, do qual participamos e cuja eternidade não deve ser uma eternidade de imutabilidade, mas uma eternidade de vida: de que outro modo poderíamos nós viver e nos mover nela?”(BERGSON, 2006a, p. 182).

Uma concepção similar é desenvolvida pelo filósofo em “Introdução à metafísica”:

[...] Caminhado no outro sentido, vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica, cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e, por conseguinte, movente também, na qual a nossa duração se encontraria como as vibrações na luz, e que seria a concentração de toda duração, assim como a materialidade é seu espalhamento. A intuição move-se entre esses dois limites extremos e esse movimento é a própria metafísica (BERGSON, 2006a, p. 218).

Nessas comunicações, fica evidente que Bergson concebe que participamos do princípio pela interioridade, que nele vivemos, que somos a experiência viva desse princípio que nos contém e nos supera. Dado que somos vivência desse princípio, podemos conhecê-lo pela experiência, mas esse conhecimento exige um modo próprio de apreensão e comunicação, que Bergson mesmo enuncia: a intuição.

Deixemos a fundamentação desse método de apreensão da realidade para outro momento de nosso trabalho. Por ora, limitemo-nos a enfatizar aquilo que Bergson nos apresenta como a natureza, própria do princípio, que é ser movimento, duração. Em razão de sua natureza, a duração, ou, como quer Bergson acima, a eternidade de vida, não se ajusta ao que a lógica quer dela, ou seja, a uma realidade imutável, sem movimento, sem mudança, sem novidade, enfim, como já feita, carecendo apenas de aplicação conceitual adequada a suas definições próprias. Assim, para a filosofia de Bergson, considerando a perspectiva que estamos explorando aqui, tudo é vida criadora que continua criando a si como um querer ou um impulso de criar novidades.

Vemo-nos agora em condição de fechar a discussão e definir nossa posição sobre qual tese melhor compreende o pensamento de Bergson: a tese monista, ou a dualista? Para tanto, faz-se necessário destacar que o próprio Bergson assume um dualismo no início do prefácio de seu livro *Matéria e memória*. Assim se manifesta ele já nas primeiras linhas: “Este livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria, e procura determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso. Portanto é claramente dualista” (BERGSON, 2011a, p.1)¹²⁰.

¹²⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 1).

Já em correspondência com Joseph Tonquédec, para se defender da acusação que recebia desse autor de que sua filosofia compreendia um monismo, Bergson responde:

Je n'ai pas besoin de vous dire que vous êtes entièrement libre de publier le passage auquel vous faites allusion de la lettre que je vous ai écrite autrefois et où je précisais le sens de deux ou trois phrases de *l'Évolution créatrice* relatives à la nature de Dieu ... Vous voulez bien me demander si j'ai quelque chose à ajouter ? je ne vois rien à ajouter pour le moment, en tant que philosophe, parce que la méthode philosophique, telle que je l'entends, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure) et ne permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considérations empiriques sur lesquelles elle se fonde. Si mes travaux ont pu inspirer quelque confiance à des esprits que la philosophie avait laissés jusque-là indifférents, c'est pour cette raison : jamais je n'y ai fait aucune place à ce qui était simplement opinion personnelle, ou conviction incapable de *s'objectiver* par cette méthode particulière. Or, les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté ; celles de *Matière et Mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit ; celles de *l'Évolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général (2009a, p. 631-2, grifos e parênteses do autor).

O teor dessa correspondência parece deixar claro que Bergson não quer que sua filosofia seja pensada como uma concepção monista da realidade, que advoga que há uma única substância a qual tudo se identifica. Aqui estamos diante de um impasse, pois, ao longo das análises que fizemos dessa filosofia, destacamos a concepção segundo a qual a realidade tem um único fundamento, a duração. Vínhamos, assim, entrevendo nessa filosofia um monismo como sua característica fundamental. Deveríamos, em virtude dessa posição enunciada pelo filósofo, alargar o que ele disse no prefácio de *Matéria e memória* para toda sua filosofia e assim conceber toda ela como dualista? Mas não seria necessário, antes de procedermos desse modo, interrogar acerca da razão principal que faz de sua filosofia uma refutação do monismo?

Essa razão pode ser observada em um comentário que vem imediatamente anterior, à maneira de introdução, aos textos de Joseph Tonquédec, intitulados respectivamente de “Comment interpréter l'ordre du monde?” e “M. Bergson est-il moniste?”, ambos contidos na seção Leituras da edição crítica de *L'évolution créatrice* (2009a), dirigida por Frédéric Worms. Vale reproduzir parte desse discurso introdutório ao texto de Tonquédec:

[...] Il faut bien comprendre que pour Bergson, le terme « monisme » signifiait, avant tout, deux choses (loin des diverses connotations que ce terme peut prendre à l'heure actuelle) : d'une part, la doctrine de Haeckel, proche de celle de Spencer (et éventuellement reconductible, comme le suggère Bergson lui-même dans la seconde réponse, à celle de Spinoza), ainsi que toutes les doctrines réductionnistes et pansychistes qui se développèrent à la fin du XIX^e siècle, dans le sillage de Lotze, Fechner ou Wundt ; contre ce « monisme », le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* (prolongeant les travaux antérieurs de Bergson) s'est prononcé

explicitement. En second lieu, le « monisme » est, plus généralement, la doctrine de l'absence de *différences* : or, s'il est une question que Bergson n'a cessé d'approfondir au cours de *L'évolution créatrice*, c'est la question de la différence, d'abord entre les lignes d'évolution (deuxième chapitre), puis, plus profondément, entre la vie et la matière (troisième chapitre) (2009a, p. 619, grifos, destaques e parentes do autor).

Fixemos nossa atenção sobre a segunda observação do autor, aquela que apresenta o monismo como a doutrina da ausência de diferença. Parece-nos indiscutível que a filosofia de Bergson concebe a realidade como um processo contínuo de diferenciação, e nossas análises procuram destacar justamente esse movimento.

Destacamos, no entanto, dessa filosofia, que esse movimento de diferenciação se dá, digamos, por força da natureza própria da duração, que é criar. Como movimento de diferenciação, a duração produz, como seu movimento, realidades que se diferenciam na ordem do ser, mas também que se continuam como movimento de diferenciação, uma vez que cada nova realidade se continua como movimento, condição mesma de sua existência. Mas essa ocorrência, que podemos chamar de criação, é a própria atividade imanente da duração, de modo que sua diferenciação é a própria realização que a duração produz como seu movimento interno. Assim, entrevíamos na filosofia de Bergson a duração como o fundamento da realidade, como o princípio.

Por essa perspectiva, interpretamos essa filosofia como monista, no sentido de que ela concebe a duração como a fonte mesma de toda existência, como a condição mesma do existir. Entendemos ser esta interpretação adequada à filosofia de Bergson, porque a própria concepção de duração, como atividade própria de todo existente, ou como atividade de existir, de durar, não implica identificação do princípio com o que ele expressa como sua criação, e isso decorrendo do fato de que a duração é uma atividade de, por exigência de sua própria natureza, produzir diferenciação na ordem do ser.

Como sustentamos em momentos anteriores deste trabalho, a primeira diferença fundamental que a duração produziu por si foi a realidade material, e com ela a espacial. Nessa ocorrência, vemos a duração crescer a si mesmo ao constituir uma ordem de existência nova, distinta mesmo em natureza. Ao problematizarmos essa ocorrência no interior da duração, essa diferenciação fundamental que a duração gera como efeito de sua atividade, vemos se prefigurar o dualismo na filosofia de Bergson. Por nossa perspectiva, é, pois, incontestável que a filosofia de Bergson contempla uma dimensão dualista, uma vez que, conforme mostramos acima, o filósofo mesmo assume essa posição.

Nesse sentido, estamos entre duas concepções possíveis sobre a filosofia de Bergson que parecem se excluir mutuamente. A saída para esse impasse interpretativo nos parece estar dada na própria concepção da duração em sua atividade produtora de realidades.

Como vimos, essa materialidade, e a espacialidade que a acompanha, constitui-se na realidade à maneira de tendência, que se efetiva como um movimento de inversão ou interrupção do movimento originário, ou seja, como a inversão da própria duração. Vimos assim a duração diferenciar-se de si mesma ao criar em seu interior outro movimento que contraria o seu movimento original. Mas vemos também que esse movimento de inversão ou interrupção, que se manifestou como negatividade, é a própria positividade realizando algo de si em seu ato de criação, isto é, é a própria duração atualizando tendências que nela vivia em estado virtual. Numa palavra, um único movimento que se expande em duas direções.

Seguindo esse raciocínio, a vida organizada na matéria é a própria duração criando-se como forma e conteúdo ao se produzir como condições de efetivação de movimentos que se querem cada vez mais livres das determinações que envolvem a vida à medida que atualiza algo de si. Assim, a duração, cuja natureza é criar, efetiva-se como movimentos que constituem tendências na ordem do ser, sendo a primeira e fundamental essa que se faz como tendência à inversão do movimento original: a tendência produtora da materialidade e da espacialidade.

A tensão, resultante desses dois movimentos contrários, constitui a vida como impulso que avança sobre si quando diante dos limites que a materialidade lhe impõe como impedimento de sua atividade livre, quando sua atividade se vê contida na materialidade que a envolveu como tendência à repetição organizada e determinada, quando, enfim, encontra-se definida em espécie mesma apenas ocupada em se manter na ordem do ser.

Desse modo, parece-nos que a filosofia de Bergson requer uma unidade primordial, um princípio, a partir do qual tudo se produz como efeito de sua atividade. Posta nesses termos, a interpretação monista poderia ser aplicada sem ressalva, pois tudo o que é produzido é imanente a esse princípio produtor e o expressa como sua natureza, uma vez que isso que é por ele produzido é a continuidade de sua atividade primordial. Mas a conformidade dessa interpretação monista com a filosofia de Bergson é abalada quando consideramos que a atividade própria desse princípio se expressa como produção de diferença, produzindo, na ordem do ser, naturezas distintas, o que dá ensejo a uma interpretação dualista de sua filosofia.

Sem se expressar nesses termos, Worms (2010, p. 265, grifos do autor), em seu livro *Bergson ou o dois sentidos da vida*, nos diz algo decisivo sobre essa questão e parece vir ao

encontro da posição que tomamos nessas linhas: “[...] *Não há somente uma natureza ‘naturante’, produtora de efeitos imanentes*, no sentido de internos a uma totalidade dada, há também uma natureza que se aumenta, se renova, se *acrescenta* em permanência à sua totalidade aberta e não fechada”.

Jankélévitch, pensando sobre a realidade material e da vida na filosofia de Bergson, propriamente no item “III – La Matière et la Vie” do capítulo quarto de seu livro *Henri Bergson*, também oferece uma linha de leitura que nos permite tomar uma posição acerca de qual interpretação podemos adotar na filosofia de Bergson, que leve em consideração suas nuances. Diz Jankélévitch:

[...] La vérité est qu’il y a dans le bergsonisme non pas tant deux « principes » opposés que deux mouvements inverses : l’un ascendant, l’autre descendant [...] De la conscience à la matière il n’y au fond qu’une seule échelle de réalités de moins en moins denses ; mais cette échelle, on peut la prendre soit un sens, soit dans l’autre ; soit à l’endroit, soit à l’invers. La matière, en somme, n’est rien, et la contrariété est plutôt entre des directions qu’entre des *choises* l’une absolument positive, l’autre absolument négative [...] Les coefficients « plus » et « moins » affectent donc deux *tendances* et non point deux *substances* ; et el bergsonisme nous apparaît comme un *monisme* de la substance, un *dualisme* de la tendance" (2015, p. 173-4, gifos e destaques do autor).

Seguindo essas considerações, tanto as de Worms quanto as de Jankélévitch, entendemos que podemos assumir uma interpretação monista da filosofia de Bergson, sem deixar de considerar o sentido específico de seu monismo. Ou seja: em nossa análise chegamos à conclusão de que a duração é o fundamento de toda a realidade, ou, como diz Jankélévitch, a substância. Mas nossa análise também deparou com uma realidade que se produz como diferenciação, comportando, portanto, um dualismo.

A solução para essas duas interpretações possíveis da filosofia de Bergson, a monista e a dualista, deu-se, como vimos, com a verificação de que o dualismo, que existe de fato no interior da filosofia de Bergson, é outro também em relação à concepção tradicional, que o entende como sendo de substância, isto é, como realidades que existem por si mesmas, independente de qualquer outra coisa.

Ao “nuaçarmos” essas duas concepções, ancorados nas observações de Worms e Jankélévitch, concebemos a filosofia de Bergson como apresentação de um princípio que se acresce a si mesmo ao criar-se como sua diferença, sendo a primeira e fundamental, a material. Mas essa materialidade, como vimos, tem sua existência como efeito de inversão da duração, de modo a ser sua existência uma tendência que a própria duração cria em si como sua inversão, e isso como efeito de sua atividade diferenciadora. É nesse sentido específico que concebemos a filosofia de Bergson como uma filosofia monista.

2 LIBERDADE E CONSCIÊNCIA: UM OLHAR SOBRE A ORGANIZAÇÃO DA VIDA EM ESPÉCIE

2.1 O *élan vital* como tensão interior à vida em evolução

Ao especularmos sobre o modo pelo qual a filosofia de Bergson concebe a origem da vida organizada, encontramos a ideia de um *élan vital* que atravessa a matéria e marca nela seus efeitos de criação. Finito em sua força, o *élan vital*, no esforço para organizar a matéria e, assim, fazer dela seu ambiente de atividade, acaba por se deter e se definir nos mecanismos que criou. Ao atingir certa conquista sobre a matéria, o *élan vital* passa a se fazer repetição e entra em um estado de inércia, repetindo-se indefinidamente. Mas, por ser ele um *élan*, o movimento criador não é retido por força da acomodação circunstanciada pelas determinações da matéria. A própria parada faz com que o *élan* se lance à frente em busca de novas condições que propiciem o exercício de sua natureza, que é criar.

Como recurso para refletir esse comportamento próprio do *élan vital*, o filósofo apresenta a metáfora da granada que, ao explodir, espalha-se em fragmentos em várias direções, sendo cada fragmento uma nova granada que novamente irá explodir e se espalhar em fragmentos em outras direções, que, por sua vez, são também granadas a explodir e se espalhar. Diz Bergson logo no início do segundo capítulo d'*A evolução criadora*:

O movimento evolutivo seria coisa simples, e logo poderíamos determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à parábola de uma granada lançada por um canhão. Mas, no caso, estamos tratando de uma granada que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo por sua vez espécies de granadas, por sua vez explodiram em fragmentos destinados a explodir de novo, e assim por diante durante muito tempo. Só percebemos o que está mais perto de nós, os movimentos espalhados dos estilhaços pulverizados. É partindo deles que devemos voltar, paulatinamente, até ao movimento original.

Quando a granada explode, sua fragmentação particular se explica imediatamente pela força explosiva da pólvora que ela encerra e pela resistência do metal que a ela opõe. O mesmo acontece com a fragmentação da vida em indivíduos e em espécies (BERGSON, 1979, p. 93)¹²¹.

Por meio dessa metáfora, afirma o filósofo que as paradas e as direções são definidas ou determinadas pelo potencial de força que a pólvora armazena e pela resistência do metal em que essa força está contida. Dizendo de outro modo, as direções e as paradas são definidas pelas forças ou energias que o impulso carrega consigo ao se lançar sobre a matéria para criar seu ambiente existencial e pelas resistências que a matéria impõe a esse impulso como seu limite de expansão. A soma dessas duas realidades resulta na vida organizada na matéria, em

¹²¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 99).

que cada parada circunscreve um impedimento do movimento criador, sendo o efeito uma espécie que se repete a si mesma indefinidamente.

Assim, as paradas são efeitos de criação, são obras que o *élan vital* deixa em seu trajeto rumo àquilo que é sua impulsão original: criar-se como atividade livre. Sendo a matéria a tendência à inércia, em que o movimento se realiza como necessidade, como determinação em que as variações já estão dadas pelo próprio movimento ordenado do todo sobre si mesmo, o impulso vital, como atividade livre, teve antes que se envolver nos hábitos da matéria e “obedecer” a suas determinações para, sutil e lentamente, voltar esses hábitos para seu interesse, que é gerar condições para a liberdade.

É isso que nos parece apresentar Bergson ainda no início do segundo capítulo da obra *A evolução criadora* ao considerar que: “[...] Seria preciso que a vida entrasse assim nos hábitos da matéria bruta, para arrastar aos poucos por outra via essa matéria magnetizada” (BERGSON, 1979, p. 94)¹²². A vida teve que se sujeitar aos hábitos da matéria bruta para, dissimulando com eles, ir aos poucos organizando-os em função de seu impulso, que é produzir movimentos cada vez mais livres. Essa capacidade de organizar a matéria e criar, a partir dela, condições de atividade livre se destaca quando se observa o itinerário que vai das formas mais elementares de organização – que não se pode dizer se são fenômenos físicos e químicos ou se já são vitais¹²³, como considera o filósofo – até as formas mais complexas que se dão como expressão de liberdade.¹²⁴

O trabalho do *élan vital* em erigir mecanismos que viabilizem movimentos livres se deu como processo de esforço permanente, uma vez que o impulso que se lança como atividade vital está sempre em vias de se deter em seu trabalho e nele permanecer como reprodução de si mesmo. A dimensão material, ou seja, a interrupção ou inversão do movimento criador, está sempre circunstanciando o impulso de vida e impedindo que ele siga avante e indefinidamente rumo à atividade livre. Diz Bergson, no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, que “O impulso de vida de que falamos consiste, em sua, numa exigência

¹²² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 100).

¹²³ Nos próprios termos de Bergson: “[...] Não se pode dizer dos fenômenos observados nas formas mais elementares da vida se são físicos ou químicos ou se são já vitais [...] As formas animadas que primeiro apareceram foram pois de uma simplicidade extrema. Eram sem dúvida pequenas massas de protoplasma escassamente diferenciado, comparados pelo aspecto externo às amebas que hoje observamos, mas tendo, ademais, o formidável impulso interior que devia alçá-las até as formas superiores da vida” (BERGSON, 1979, p. 94, ou no original: BERGSON, 2009a, p.100).

¹²⁴ Como já tivemos a oportunidade de mostrar com as próprias palavras de Bergson, é o homem a expressão dessa conquista sobre a matéria. É com o homem que o impulso vital efetiva seu trabalho de organização ao constituir uma organização material que viabiliza a continuidade da atividade criadora. O homem é a única organização capaz de criar indefinidamente seu mundo, a organização por excelência capaz de efetivar atividade livre. Assim, em uma perspectiva toda otimista, o homem é o ser para o qual estava inclinado todo o trabalho do *élan vital*, pois, com essa organização, a vida vence a matéria e insere liberdade no reino da necessidade.

de criação. Ele não pode criar de modo absoluto, porque encontra diante de si a matéria, isto é, o movimento inverso do seu” (BERGSON, 1979, grifo do autor)¹²⁵.

Sendo o impulso de vida uma exigência de criação e a matéria, um impedimento que esse impulso encontra diante si como movimento inverso ao seu, podemos (e nossas análises anteriores já disseram isso) afirmar que a vida, como Bergson a concebe, como duração pura, é originária, a fonte mesma a partir da qual a vida se faz impulso organizador, criação de si como diferenciação, sendo o esgotamento dessa mesma atividade criadora a origem da matéria.

Mas se assim é, se a vida é primária, atividade criadora, por qual razão essa atividade se esgota e se faz matéria e seu próprio obstáculo? Sendo a matéria a inversão ou interrupção do movimento criador, o que faz o impulso vital continuar avançando por outras vias de evolução? Em outras palavras: dados os limites geradores da parada do movimento, o que faz o movimento desviar-se do obstáculo e prosseguir, criando novos mecanismos até efetivar aquele que se dará como o desfecho da obra almejada, o sistema nervoso como instrumento de passagem de atividades livres? Dito ainda de outro modo: por que há matéria e não só vida? E, por último, por que a matéria aparece na “história” da evolução como existência predominante e a vida, como uma atividade tímida e, em seu início, quase indistinta das condições materiais?

Sabemos que a matéria é uma realidade objetiva que é criada como efeito de inversão ou interrupção da duração, como já vimos anteriormente. Bergson a define como uma tendência à inércia, como uma atividade que se desfaz. Ela se contrapõe, faz-se resistência, a uma atividade que se faz. O *élan vital* é essa atividade que se faz e é atividade criadora.

Mas como pensar esse conceito de *élan vital* em Bergson? Na condição de élan de vida, ele difere da vida ou da duração pura? Há efetivamente uma duração pura como princípio que antecede a tudo como começo, sendo o *élan vital* um movimento principiado? Ou a duração pura, fonte de vida incessante, é princípio no sentido de ser ela mesma o movimento a partir do qual a vida se concretiza como *élan vital*?

Frédéric Worms (2008) apresenta um trabalho em *Annales bergsoniennes IV*, intitulado “Ce qui est vital dans *L’Evolution créatrice*”, que nos ajuda a pensar essas questões. Nesse artigo, Worms alerta primeiro que é preciso evitar um certo tipo de compreensão, segundo o qual o élan é visto como uma força dada previamente e independente da vida. Permanecer nessa perspectiva, alerta criticamente o comentador, é pensar o *élan* como sujeito e o vital

¹²⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 252).

como um adjetivo que a ele se acrescenta, “[...] comme si la ‘vie’ était une qualité abstraite et générale qui s’ajouterait ici à un élan ou à une force donnée au préalable et indépendamment d’elle” (WORMS, 2008, p. 642).

Worms destaca que se deve partir do vital, e não do élan, para verificar o que há de vital no vivente. Dessa apreciação advém o sentido preciso de *élan* em Bergson. Segundo Worms, o vital se caracteriza por uma tensão entre dois aspectos essenciais: a continuação e a mudança. A vida, concebida como continuação, é conservação de si, o que sugere não alteração, o que se apresenta em aparente contrariedade com seu outro aspecto, a mudança. Visto desse modo, o vital se realiza como uma tensão inerente a esses dois aspectos, sendo um a conservação de si, o de se afirmar como tal, e o outro a mudança, de se fazer diferente do que se é, portanto, de se criar.

Diz o comentador: “[...] Insistons-y encore: création et continuation, imprévisibilité et indivisibilité, nouveauté et unité, changement et maintien de soi, tels sont les deux aspects du vital” (WORMS, 2008, p. 645). Seguindo Worms, temos o vital caracterizado por esses dois aspectos, que, por serem constitutivos do processo vital, se manifestam como tensão profunda e irreduzível, e o élan constitui uma expressão dessa tensão própria da vida: “[...] L’idée ou l’image de l’*élan* s’impose alors seulement pour traduire cette tension, une force en effet active, mais aussi minime ou minimale, qui se continue” (WORMS, 2008, p. 645).

Nesse sentido, o *élan vital* em Bergson expressa a tensão de uma dupla atividade da vida em se conservar e se alterar. Seguindo essa leitura, a vida mesma parece ser essa tensão, cujo resultado se manifesta como *élan* de vida expresso em espécies vivas, que se conservam e, ao longo da evolução, se alteram, se fazem novidade na existência. A evolução seria esse mesmo processo em curso.

Falta-nos, ainda, no entanto, ver como, à luz de Worms, podemos responder se a vida mesma, ou duração pura, é uma fonte em separado do movimento a que ela dá início por força de sua tensão interna ou se a vida que dela resulta, que está organizada em espécie, é ela mesma em uma de suas manifestações.

Parece-nos que, para Worms, a segunda proposição é a mais acertada. É a vida mesma que se estreita, se concentra e se faz um *élan*, ou seja, o *élan vital* não é algo que vem de uma realidade que lhe é externa, mas sim como a própria realidade, digamos, realizando-se de certo modo, como vida organizada. Ele é a vida tensionada em certa medida, que expressa a criação das espécies e, ao mesmo tempo, a sua conservação: “[...] Ce n’est pas l’*élan* qui, en plus de s’élancer, serait vital! mais le vital qui se resserre, se concentre, dans un simple *élan*” (WORMS, 2008, p. 643).

Podemos assim observar Worms apresentando o *élan* pensado por Bergson como um movimento que a própria realidade, na condição de vida, digamos, universal, cria em seu interior um movimento por meio do qual a vida mesma se expressa como movimento de criação, e como movimento de criação que se revela como especificidades, como espécies. Em outras palavras, o *élan* é um movimento que expressa algo do vital, de modo a ser aquilo do vital que se condensa e se concentra. Refletindo a questão fundamental que Worms apresenta em seu artigo, não é o *élan* que produz a vitalidade da vida organizada em espécie, mas sim o vital que se constitui como *élan* quando se concentra sobre si e se produz como movimentos específicos.

Essa compreensão segundo a qual, na filosofia de Bergson, o vital se produz como *élan*, como movimento em que a vida se produz como especificidades, sem que se resolva por completo nesse movimento que cria como sua realização, é expressa, no artigo que ora apreciamos. Isso se dá quando o autor apresenta a necessidade de se pensar a questão do *élan vital* e da duração como movimento de transcendência, mas de uma transcendência em sentido horizontal e não vertical, como movimento temporal e não movimento no espaço; enfim, como criação sempre em processo. Diz Worms que:

Ce n'est donc pas la vie qui se surajoute à un élan présumé en dessous d'elle, mais bien le vital qui en raison de ses caractéristiques propres ne peut, selon Bergson, être pensé *autrement* que comme un élan. Tout la difficulté de l'élan vital, comme aussi de la durée, est dans cette pensée d'une transcendance non pas certes verticale mais *horizontale*, non pas spatiale mais *temporale*, d'une création qui n'est pas donation mystérieuses mais continuation (et accroissement) de l'être ou encore non pas venue initiale et définitive, mais continue et *jamais finie*, à l'être ! (WORMS, 2008, p. 645, grifos do autor).

Nesse sentido, há um processo criador no qual a vida, enquanto *élan vital*, transcende a si: ela se cria e se conserva como temporalidade em movimento. A matéria, que é a interrupção ou inversão do movimento criador, se constitui nesse processo criador da vida, no próprio interior da duração do universo. Sendo a duração a condição originária de todo o ser, o universo, como processo de criação contínuo de si, expressa-se como a duração mesma em sua atividade criadora.

Em razão de seu próprio movimento interno, que é a própria tensão em se conservar e se modificar, como vimos com Worms, podemos pensar a matéria como o efeito do esgotamento dessa tensão entre essas duas atividades internas da vida, ou a preponderância da atividade de conservação, esse aspecto mesmo da duração, a dimensão de se conservar como memória, isto é, de se manter como o mesmo. Assim, o universo tenderia à pura conservação de si, à repetição, à materialidade mesma, se a mudança não fosse também um aspecto

inerente de sua natureza, uma atividade interior capaz de tensionar esse movimento de conservação e produzir o movimento de diferenciação.

A própria matéria como tendência ao homogêneo, por ser uma atividade do universo, não atinge o seu termo, uma vez que tem em si uma tensão, ainda que em grau mínimo, que está sempre a romper com a inércia de seu movimento e elevá-la a graus mais elevados de tensão. Algo nesse sentido parece nos dizer Bergson no terceiro capítulo *d'A evolução criadora*:

O impulso de vida de que falamos consiste, em sua, numa exigência de criação. Ele não pode criar de modo absoluto, porque encontra diante de si a matéria, isto é, o movimento inverso do seu. Ele, porém, se assenhoreia dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior quantidade possível de indeterminação e de liberdade (BERGSON, 1979, p. 220)¹²⁶.

Como exigência de criação, o *élan vital*, ao se produzir como uma tendência à mudança, inserindo no real indeterminação e liberdade, mostra-se como uma atividade que exerce, sobre esse movimento de inércia, de necessidade, ou, como vimos anteriormente, de conservação de si, uma tensão. Assim faz o *élan vital*, criando, a partir da matéria, que é essa tendência à repetição do mesmo, mecanismos apropriados para a passagem da atividade livre, de modo a desenvolver junto à matéria a sua atividade natural, que é criar.

Ao acompanharmos Bergson n'A *evolução criadora*, vemos a vida como um processo criador *do e no* universo, de modo a revelar o universo mesmo como duração e, portanto, como exigência de criação. Por essa razão, a vida, no sentido que Bergson lhe atribui, como armazenamento e ordenação interessada de energia disponível, é um acontecimento que pode se dar em todo o universo. Diz o filósofo:

[...] A verdade é que a vida é possível em toda parte em que a energia desce a rampa indicada pela lei de Carnot e onde uma causa de direção inversa possa retardar a descida – isto é, sem dúvida, em todos os mundos dependentes de todas as estrelas. Sigamos mais além: nem é mesmo necessário que a vida se concentre e se especifique em organismos propriamente ditos, isto é, em corpos definidos que apresentem ao escoamento da energia canais já constituídos, embora elásticos. Concebe-se (embora nem se chegue a imaginar) que certa quantidade de energia possa ser reservada e em seguida despendida em linhas variáveis correndo através de cada matéria ainda não solidificada. Todo o essencial da vida consistiria nisso, dado que haveria ainda acumulação lenta de energia e parada brusca. Entre essa vitalidade, vaga e frouxa, e a vitalidade definida que conhecemos, não haveria mais diferença do que há, em nossa vida psicológica, entre o estado de sonho e o estado de vigília. Assim deve ter sido a condição da vida em nossa nebulosa antes que se concluísse a condensação da matéria, se é certo que a vida assume seu impulso no próprio momento em que, pelo efeito de um movimento inverso, a matéria nebulosa aparece (BERGSON, 1979, p. 224-5, parentes do autor)¹²⁷.

¹²⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 252).

¹²⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 257).

A vida como processo de diferenciação de si, que se manifesta na criação de seres distintos no universo, parece exigir a própria realidade material. Essa exigência se manifesta quando Bergson anuncia o princípio de que a vida é possível em todo lugar onde as duas tendências se contrapõem. O importante é a existência de uma energia em vias de se diluir e se desfazer como espalhamento na totalidade do universo e de uma atividade que retém essa energia por acumulação, ou seja, por concentração, e a utiliza em uma direção desejada, criadora de realidades.

A matéria está para a vida como sua condição de criação. É claro que a matéria não é a criação, visto que ela é atividade que se desfaz; mas ela é energia que se espalha e que pode ser recolhida e tornada atividade que se faz. Tudo indica que o *élan vital* é essa atividade operando sobre essa realidade, invertendo seu movimento que tende ao espalhamento da energia em acumulação para fins próprios ou almejados. Seja a matéria condensada, já em um ritmo definido de vibração, seja a matéria ainda indefinida, mais fluida e mais maleável, a vida, ou mais propriamente o *élan vital*, se exerce ou inicia sua atividade a partir do surgimento dela. É mediante a inversão do movimento criador, quando a duração realiza sua primeira diferenciação interrompendo a si mesmo, que a vida passa a gerar para si diferenciação contínua.

Bem apreciada essa questão, parece que essa ocorrência se dá continuamente no universo, uma vez que sua condição é durar e a duração é uma exigência de criação contínua. Assim, podemos pensar que a vida, que é o próprio universo em duração, cria, a partir de si, as condições próprias para a realização de sua natureza, que é criar realidades distintas. Para isso, a vida teve que sair de si, diferenciar-se para produzir as condições de sua realização. Nesse sentido, a matéria se dá por efeito da exigência de criação da própria duração, de modo a ser a matéria o efeito que resulta do movimento criador da vida em sua realização como vida organizada, ou seja: a matéria surge na medida em que a vida se atualiza em seu processo de diferenciação de si.

A matéria e o *élan vital*¹²⁸ são ambos efeitos de criação, resultantes da própria condição existencial do universo, que é durar. A matéria, como inversão ou interrupção do movimento criador, isto é, como inversão ou interrupção da duração, é a própria tendência negativa da vida. Já a vida é a continuidade do movimento criador, que se realiza como dimensão viva do universo, como positividade. Assim, o universo compreende essas duas

¹²⁸ E aqui estamos pensando no que Worms apresenta sobre como o *élan* deve ser concebido em relação ao vital ou à vida: “[...] Ce n’est pas l’*élan* qui, en plus de s’*élancer*, seria vital! mais le vital qui se resserre, se concentre, dans un simple *élan*” (WORMS, 2008, p. 643).

dimensões simultaneamente: a vida e a matéria. A matéria, sendo a dimensão negativa, dá-se como limite da expansão da vida e provoca, ao mesmo tempo, uma exigência de superação.

Diante da resistência que a matéria aplica ao movimento criador, a vida precisa orientar sua atividade e se inventar como mecanismos que se deem como retenção da energia que se distende, ou seja, fazer-se como retenção da energia em tendência à dispersão. O *élan vital* se manifesta como energia que se concentra para fins de uma ação desejada. O próprio mecanismo que se fará condição da ação desejada ou livre é já essa energia concentrada e organizada como vontade de liberdade. A matéria é, assim, a ocasião de a vida, na condição de energia criadora, destacar-se do todo em movimento universal para se concretizar como diferenciação permanente de si, como movimento próprio e almejado; enfim, como uma busca de individuação.

Conforme Jankélévitch, “[...] La matière sert donc à concentrer la vie, à la rendre attentive et vigilante, en même temps qu’à séparer les consciences” (2015, p. 171). Nesse sentido é que o pensamento de Bergson n’*A evolução criadora* nos conduz:

[...] Se, em seu contato com a matéria, a vida é comprável a uma impulsão ou a um impulso, encarada em si mesma ela é uma imensidão de virtualidade, um entrosamento mútuo de milhares de tendências que só serão no entanto “milhares” depois de exteriorizadas umas em relação às outras, isto é, espacializadas. O contato com a matéria decreta essa dissociação (BERGSON, 1979, p. 226)¹²⁹.

A vida, pelo que nos diz Bergson, é uma totalidade que, em si mesma, não se distingue, não se define. Tudo o que ela é, é interior a si mesma, mas, ao mesmo tempo, ela é uma imensidão de tendências virtuais, que, como tais, tendem a se atualizar. A matéria, por ser o movimento de distensão e, portanto, um movimento em direção à extensão, cujo limite é a espacialização, propicia às tendências virtualmente interpenetradas, ao se atualizarem mediante a resistência que a vida encontra e precisa superar, a separação do todo. Assim, a matéria acaba por exigir que a vida se concentre nesta ou naquela circunstância existencial, que tome uma atitude apropriada à resistência que a impede de crescer.

Em suma, a matéria, ao ser uma tendência à diminuição da positividade, ou seja, ao ser a diminuição progressiva da energia criadora disponível no universo, ao ser a vida mesma se desfazendo em seu potencial criador, acaba por ser a ocasião do despertar das consciências virtualmente confundidas na origem. Desse modo, a matéria passa a ser tanto o obstáculo quanto a condição de a vida se efetivar em sua atividade criadora. Diz Jankélévitch que: “[...] Il (a matéria) aide l’*élan vital* à prendre conscience de lui-même ; il fait que la vie est ‘pour soi’, et non pas seulement ‘en soi’” (2015, p. 170, aspas do autor).

¹²⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 259).

A vida desperta quando a matéria se coloca como uma resistência para o seu livre curso criador. De uma totalidade em si mesma, ela, a vida, passa a se dividir em atividades vitais organizadoras, por esforço consciente, da energia em dispersão, fazendo dessa mesma energia que se dispersa, que se materializa, mecanismos apropriados para acumular e despender essa energia em ações livres, ou desejadas. Essa circunstância criadora apresenta uma identificação inerente entre *élan vital* e consciência, que pode ser observado n'A *evolução criadora*, na ocasião em que Bergson relata, quanto à consciência e o processo criador, que:

[...] Se nossas análises forem exatas, a consciência, ou melhor, a supraconsciência é que está na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o foguete cujos restos extintos caem como matéria; consciência ainda é o que subsiste do próprio foguete, atravessando os restos e os iluminando como organismos. Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma onde a criação for possível (BERGSON, 1979, p. 229)¹³⁰.

Quanto ao *élan vital*, diz Bergson, na mesma obra: “O *impulso de vida* de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Ela não pode criar de modo absoluto, porque encontra diante de si a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu” (1979, p. 220, grifos do autor). Destaca-se, assim, que o *élan vital* e a consciência se dão na evolução como exigência de criação. Ambos, que, no fundo, são uma só e mesma realidade, são atividades cujo esforço é conduzir a matéria, que é energia em dispersão, ao estado de atividade espiritual, ou seja, de redirecionar a energia que tende à acomodação por dispersão em condição de atividade livre. Assim, podemos pensar a ocorrência da vida e seu processo evolutivo como atividade da consciência. A vida, considerada como consciência, é eminentemente de ordem psicológica, e, como tal, tem por natureza ser duração, isto é, uma interpenetração ativa do vivido como experiência que se acresce, criando-se continuamente como novidade para si, mas uma novidade que se dá como acréscimo à vivência em um vínculo substancial à unidade vivente.

Assim, consciência, vida e duração parecem ser três maneiras de se referir a uma mesma atividade do espírito, que é ser atividade criadora. Essa é a condição existencial do universo, pois, como nos diz Bergson (1979, p. 21)¹³¹, no primeiro capítulo d'A *evolução criadora*: “O universo dura. Quanto mais aprofundamos a natureza do tempo, mais compreenderemos que a duração significa invenção, criação de forma, elaboração contínua do absolutamente novo”.

¹³⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 261-2).

¹³¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 11).

A afirmação de que o universo é duração revela que ele é vida se criando continuamente, que se diferencia de si mesmo criando em si e por si formas de existência distintas. Sendo vida, sua ordem é psicológica e, como tal, é compreendida pela imensidão de virtualidades, de tendências interpenetradas, de realidades em vias de se atualizarem. Pensado desse modo o universo, podemos conferir à realidade material uma pré-existência desde a origem: sendo ela uma tendência à inércia, já estaria virtualmente, desde a origem, como conteúdo do universo, e já estaria, desde a origem, interpenetrada nas demais tendências.

Essa condição permite pensar a razão de a vida, por ser exigência de criação e, portanto, tendência à atualização – que se dá como processo em que a vida se faz diferenciação de si –, não ser plena desde sua origem, pois tal processo exige que ela se destaque de si mesma para se atualizar, sendo a matéria a ocorrência diferenciadora, seu limite, sua atualização mesma. Nesse sentido, a própria matéria é, de fundo, um efeito psicológico. Ela é a psique invertida, a parada do movimento criador em seu limite.

Essa ideia é apresentada por Bergson quando procura mostrar que a própria atividade psíquica humana, ao entrar em estado de relaxamento, vê-se como lembranças que se exteriorizam umas em relação às outras, seguindo em direção à extensão e ao espaço. Pensando a partir dessa experiência, diz o filósofo n'*A evolução criadora*: "[...] Suponhamos, porém, por um momento, que a matéria consista desse movimento levado mais além, e que o físico seja simplesmente o psíquico ao inverso" (BERGSON, 1979, p. 180)¹³².

Essa inversão se configura como ocasião produtora da ordem geométrica, que, em sua complicação, constitui um deixar-se nesse movimento de relaxamento, de modo a ser ela um procedimento inteligente que acompanha esse movimento, que se dá tanto na psique humana quanto no universo. Contrariando a perspectiva que toma como positiva a complicação que a ordem geométrica encontra na realidade, o filósofo, ainda n'*A evolução criadora*, ressalva que "[...] essa complicação e essa extensão nada representam de positivo: elas exprimem uma deficiência do querer" (BERGSON, 1979, p. 186)¹³³.

Em várias outras circunstâncias, a matéria aparecerá, n'*A evolução criadora*, como uma atividade psíquica, como movimento de relaxamento, como diminuição do querer. Nesse ponto, voltamo-nos para uma implicação que nos parece relevante em toda a concepção da evolução da vida proposta por Bergson, a saber: a vida, na condição de vida universal, já está, desde a origem, interpenetrada pela tendência ao relaxamento, à extensão. A vida, que é o

¹³² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 203).

¹³³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 210).

universo em duração, traz em si a tendência ao relaxamento, à diminuição de seu querer, que, ao se atualizar como tendência, torna-se a sua negação, torna-se matéria, torna-se necessidade.

A vida, diante dessa tendência a relaxar-se, a adormecer, a se resolver em movimento mecânico, toma contato consigo e se atualiza em sua tendência a ser consciência, a ser exigência de criação, a ser atividade livre. Desse modo, a matéria, que é a vida mesma adormecendo, que é a vida mesma se resolvendo em movimento mecânico, provoca o querer que subsiste a se manter como atividade criadora. Disso decorre que a medida do relaxamento do querer e a medida do querer tensionado serão as medidas da dificuldade e do êxito da vida em se efetivar como atividade criadora.

O *élan vital* inaugura essa atividade criadora como esforço para elevar a matéria o máximo possível à condição da vida, fazendo que ela seja expressão de liberdade. O *élan vital* singulariza, assim, a consciência desperta no interior do universo como exigência de criação e, sendo consciência, é atividade causadora que produz o processo evolutivo da vida.

Já a matéria, por sua condição mesma, é a tendência à inércia, o impedimento e o obstáculo que a vida encontrará em seu percurso e que deverá superar para se manter em sua atividade criadora. Isso implica que a causa da evolução é exclusivamente uma atividade da consciência e não pode advir das relações materiais, uma vez que a matéria não é outra coisa senão ação que se desfaz, de modo a não ter qualquer força produtora. No processo evolutivo, a matéria entra como efeito de divisão da vida, fazendo que ela se crie como indivíduos e, por efeito de se fazer obstáculo a essa criação livre, provoca o esforço. Segundo Jankélévitch,

[...] Dans une des conférences anglaises, em 1911 (I), Bergson attribuait à la matière deux fonctions principales : d'abord elle *divise et précise*, ensuite elle *provoque l'effort*. Non que la matière possède rien qui ressemble à un pouvoir d'individuation : car tout "hæccéité" vient de l'esprit ; mais seule elle est capable, *rétrécissant* la vie, de la rendre présente à soi (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 170-1, grifos do autor).

Essa referência a Bergson feita por Jankélévitch pode ser encontrada no primeiro capítulo d'*A energia espiritual*, intitulado 'A consciência e a vida'. Apresentando a vida como o esforço para atravessar os obstáculos que a matéria coloca em sua trajetória, fazendo deles a condição de sua vitória, diz Bergson:

[...] Assim, sendo, coloquemos frente a frente matéria e consciência: veremos que a matéria é primeiramente o que divide e o que especifica. Um pensamento entregue a si mesmo oferece uma implicação recíproca de elementos que não podemos dizer que sejam um ou vários: é uma continuidade, e em toda continuidade há confusão. Para tonar-se distinto o pensamento precisa espalhar-se em palavras: só entendemos bem o que temos no espírito quando pegamos uma folha de papel e alinhamos lado a lado termos que se interpenetram. Assim a matéria distingue, separa, decompõe em individualidades e, por fim, em personalidades, tendências outrora confundidas no elã original da vida. Por outro lado, a matéria provoca e torna possível o esforço. O pensamento que é apenas pensamento, a obra de arte apenas concebida, o poema

apenas sonhado ainda não custam trabalho; o que exige esforço é a realização material do poema em palavras, da concepção artística em estátua ou quadro. O esforço é penoso, mas também é valioso, ainda mais valioso do que a obra em que resulta, porque graças a ele a pessoa tirou de si mais do que tinha, elevou-se acima de si mesma. Ora, esse esforço não é possível sem a matéria: pela resistência que ela opõe e pela docilidade a que podemos levá-la, é ao mesmo tempo obstáculo, instrumento e estimulante; põe à prova nossa força, conserva-lhe a marca e pede-lhe intensificação (BERGSON, 2009b, p. 21-2).

Vista deste modo, a matéria se mostra como a condição mesma de a vida se efetivar como atividade criadora. Ela provoca a vida ao se fazer obstáculo de seu movimento criador, exigindo mesmo que a vida se desperte como consciência e se lance em atualização de tendências que traz virtualmente. Por ser a matéria o esgotamento, o limite que a vida atinge em seu processo de atualização, o movimento de criação chegando ao seu fim e se fazendo conservação de si naquilo em que se efetivou, estará a vida inelutavelmente deparando com essa matéria e com a inquietação que ela provoca, pois sempre se verá diante da materialidade que tende a fixá-la no que é.

Apresentada desse modo, a matéria constitui o efeito do exercício da vida em se atualizar em sua diferenciação, como uma tendência natural à própria vida de atingir o termo da diferença ao qual se encaminha como sua atualização. Assim, o processo de atualização a que a vida tende como efetivação de si num processo contínuo de diferenciação gera, em seu interior, um efeito contrário, que é a conservação do ato realizado. A matéria constitui-se mesmo como uma tendência no interior da vida que se faz como seu movimento invertido, como uma tendência do ser a se manter naquilo que se efetivou, naquilo que se fez realidade atual.

Diante da matéria, ou melhor, diante disso que lhe vem como sua repetição ou conservação, a vida, movimento que se quer livre, segue criando a si como busca de se firmar como movimento criador, o que agora não ocorre sem que tenha que contar com a própria matéria com a qual se envolve. A matéria, ao mesmo tempo em que se dá como obstáculo à atividade criadora, provoca o movimento de diferenciação, de atualização de tendências virtualmente interpenetradas e confundidas no todo, que é mobilidade pura. Mesmo que, em razão de seu modo de existir, ela exerça a dupla função de dividir/precisar e provocar o esforço, não é ela a causa, no sentido de ser a produtora, da vida organizada e de sua evolução.

A causa e o efeito dessa ocorrência e desse processo são de ordem psicológica. É a vida que organiza a matéria, e não a matéria que produz a origem e evolução da vida organizada, e isso pela própria natureza existencial de uma e de outra. Em outras palavras, é a

vida aquilo que perdura do jato criador; ela é aquilo que se mantém como criação, como duração, ao passo que a matéria é justamente a inversão ou interrupção dessa atividade criadora. Ela é o efeito de certo esgotamento desse movimento, de modo a não ter ela, a matéria, qualquer capacidade produtora.

Essa observação permite-nos apreciar o modo pelo qual Bergson pensa o processo causal produtor da vida organizada e de sua evolução, o que põe em discussão a natureza desse processo causal, ou seja, se ele é de natureza mecânica ou finalista.

2.2 A visão, a formação do olho e a insuficiência explicativa das teorias evolucionistas

Ao acompanharmos Bergson no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, vemos a sua filosofia contestar, pôr à prova mesmo, as tentativas da ciência a dar uma descrição explicativa da evolução da vida. Essas tentativas da ciência se constituem firmadas em dois modelos explicativos: o mecanicismo e o finalismo. O autor, em sua análise, irá mostrar que nenhum desses modelos é capaz de oferecer uma explicação adequada do processo da vida em evolução.

A razão principal dessa incapacidade reside no fato de que o mecanicismo e o finalismo são provenientes de um método de organização que se desenvolveu completamente com a vida humana, a saber, aquele pertinente à inteligência. Esse método, feito para ação, tem por procedimento natural estabelecer finalidades e meios apropriados para realizá-las. Nesse sentido, mecanicismo e finalismo, como conceitos que estabelecem maneiras de explicar a realidade, são originalmente atividades inteligentes que a vida cria como maneira de organizar sua ação no mundo.

Feita para ação, a inteligência percebe o mundo de modo estático, um mundo que se repete, que se dá para essa inteligência como previsível. Organizando o mundo dessa maneira, a inteligência intercepta a mudança contínua e indivisível da realidade como estados definidos distribuídos no espaço. Assim, ao invés de uma totalidade que cresce sobre si mesma – em que os estados, que podem ser observados como momentos de diferenciação que a duração efetiva sobre si, estão interpenetrados como uma totalidade que se acresce e se modifica profundamente –, a inteligência vê uma realidade dividida e divisível em elementos que se agrupam e se dispersam conforme as ações que os elementos efetuam uns sobre os outros.

Essa condição de realidade viabiliza a inteligência a prever as condições da realidade mediante uma análise adequada das ações que se efetivarão ao longo do processo entre os elementos constitutivos do universo de interesse. A ciência se constitui como esse

procedimento sobre a realidade de modo mais apurado, mais metódico. A ciência positiva é o exercício dessa atividade que quer obter da realidade, com o máximo de precisão, as ocorrências que se darão o mais distante possível, buscando ampliar indefinidamente o campo de ação humano.

Esse procedimento, quando desenvolvido sobre a dimensão material da realidade, obtém um grau significativo de acerto. Isso porque a matéria se dá, como vimos, como tendência à inércia, à repetição de movimento, ao passo que a inteligência se dá como uma atividade que busca justamente apreender a realidade como repetição, como o mesmo, como movimentos em que o antecedente contenha já o conseqüente. A realidade se mostra aos olhos da inteligência como um conjunto de ocorrências mecânicas, passíveis de serem previstas em seus desenvolvimentos.

Quando essa maneira de apreender a realidade se desloca do campo da ação para o campo da especulação, a visão mecanicista evade-se de sua circunscrição prática e passa a ser um conceito explicativo do fundamento da realidade; ela se arvora em explicação metafísica: “[...] O mecanicismo radical implica uma metafísica em que a totalidade do real é estabelecida em bloco, e em que a duração aparente das coisas exprima simplesmente a fragilidade de um espírito que não pode tudo conhecer ao mesmo tempo” (BERGSON, 1979, p. 44)¹³⁴.

Nessa visão, tudo está já realizado nas relações mecânicas que circunstanciam a realidade, de modo que uma inteligência capaz de apreender o todo das relações de uma só vez veria tudo de um só golpe. Nesse tipo de concepção, não haveria criação, não haveria novidade, não haveria imprevisibilidade, nem mesmo liberdade.

Em razão dessas implicações, Bergson volta-se criticamente para as teorias da evolução que pautam suas análises no modelo mecanicista, de modo a mostrar sua insuficiência e inadequação ao estudo da vida em sua evolução. Mas, nota ele, não é apenas o mecanicismo radical que acaba por inutilizar o tempo e negar a duração:

[...] A doutrina da finalidade, sob sua forma extrema, tal como a topamos em Leibniz, por exemplo, implica que as coisas e os seres nada mais façam do que efetivar um programa já traçado. Mas, se nada há de imprevisto, nenhuma invenção nem criação no universo, ainda uma vez o tempo se torna inútil. Como na hipótese mecanicista, ainda se pressupõe que *o todo seja dado*. O finalismo assim entendido não passa de mecanicismo ao avesso (BERGSON, 1979, p. 44, grifos do autor)¹³⁵.

A questão, tanto no mecanicismo quanto no finalismo, é que o tempo não tem realidade. O mecanicismo, segundo Bergson, deve ser aceito ou abandonado, e deverá ser abandonado se apresentar o menor traço de espontaneidade no desvio da trajetória prevista. Já

¹³⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 39).

¹³⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 39).

o finalismo, por ser de essência psicológica, por ser no fundo o projeto de um querer, ajusta-se às exigências dos fatos a explicar.

O próprio filósofo adotará o finalismo para pensar a evolução da vida, mas o adotará reconsiderando a inteligência como um resultado do processo vital, de modo que a finalidade da vida não será restrita a um plano predefinido. Nesse sentido, a evolução da vida se dará como um processo criador de finalidades, em que o efeito, enquanto intenções ou finalidades vitais, terá sempre algo a mais que a causa. Em outras palavras: uma finalidade estabelecida em um dado momento da evolução deflagrará uma realidade que não estava contida no antecedente gerador, de modo que o movimento é sempre de acréscimo e imprevisível. A concepção finalista é toda redefinida. Ela não é mais a realização de um plano definido inteligentemente. Ela é agora um movimento interior que avança e cresce sobre si, sendo seu estudo um esforço em apreender de modo retrospectivo, portanto guiado pelo pensamento, o processo evolutivo. Na percepção do filósofo:

[...] A evolução deve pois comportar a todo momento uma interpretação psicológica que lhe é, do nosso ponto de vista, a melhor explicação, mas que só tem valor e mesmo significação no sentido retroativo. Jamais a interpretação finalista, tal como a proporemos, deverá ser tomada como uma previsão do futuro. É certa visão do passado à luz do presente (BERGSON, 1979, p. 54)¹³⁶.

Devemos aqui dar ênfase a essa consideração de que o estudo da vida é um movimento que busca apreender, a partir do já feito, os sinais que a vida mesma oferece de certas intencionalidades a ela inerentes, que só podem ser observadas retrospectivamente e não futuristicamente. Dito de outro modo, a vida pensada por Bergson como dotada de finalidade não permite que os sinais do passado e do presente sejam elementos de previsão; inversamente, seus acontecimentos são únicos, não se repetem.

Desse modo, Bergson entende que o estudo da evolução deverá ser um esforço de interpretação que se voltará para o passado, iluminado pelos feitos e conquista que a vida revela no presente. Isso implica ter clareza de que se trata de uma retrospectiva que busca entender essas conquistas como efeitos que a própria vida efetivou ao longo de sua evolução quando diante das exigências de superação que as circunstâncias existenciais implicavam. Isso indica que a evolução da vida se faz como uma atividade de esforço para avançar além dos limites que lhe são dados, sendo, portanto, um querer, uma vontade que cria suas condições de existência. Nesse sentido, a evolução não é nem a soma de eventos que se dão ao acaso e, ao acaso, constituem as formas e as funções próprias dos seres vivos, nem a

¹³⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 52).

realização progressiva de um plano previamente estabelecido por uma intencionalidade a ela exterior, que a quis dotada de certa forma e de certa função.

As teorias da evolução, pautadas em seus estudos sobre a vida pelo método própria da inteligência, acabam, no entanto, por explicar o processo evolutivo justamente por esses dois modelos, o mecanicista e o finalista. Assim, vemos Bergson fazendo um esforço para contestar essas teorias, visto que elas se pretendem explicação definitiva da evolução da vida, já no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*. Buscando efetivar uma contestação no próprio terreno em que essas teorias efetivam suas análises, isto é, no terreno empírico, o autor aprecia a formação e evolução do olho em organismos de séries diferentes: molusco e vertebrado.

Em sua revisão das teorias evolucionistas, Bergson detém-se primeiro no evolucionismo mecanicista, que compreende três abordagens: as variações insensíveis; as variações bruscas; as variações dirigidas pelas influências direta das condições externas.

Vamos acompanhar, em certa medida, o modo como Bergson debate essas teorias evolucionistas a partir da formação do órgão da visão, mas não o fazemos para vê-las refutadas como ciência, pois o próprio filósofo, ao dizer que no seu campo, o científico, elas se mantêm em suas verdades, mostra não ter essa intenção ¹³⁷.

A importância, para o nosso trabalho, de acompanhá-lo nessa argumentação reside em observar, de modo mais detido, as razões que levam o filósofo a rejeitar os modelos explicativos que subsidiam as teorias da evolução vigentes em seu tempo, a saber: o mecanicismo e finalismo tradicionais. Importa-nos também, com essa revisão crítica que Bergson faz das teorias evolucionistas, ver como o filósofo prepara o terreno para se pensar a formação do olho como uma atividade da vida para se fazer liberdade em meio à necessidade.

Veremos, assim, o órgão da visão sendo um efeito que se produz mediante o exercício da vida de querer ver cada vez melhor para agir cada vez mais livre. Em outras palavras, veremos o *élan vital* como uma unidade que avança sobre as dificuldades e cria sobre elas seus meios de superação. Desse modo, mesmo em linhas diferentes de evolução, a vida tendeu

¹³⁷ “Ao submeter assim as diversas formas atuais do evolucionismo a uma prova comum, ao mostrar que elas todas vêm chocar-se contra uma mesma dificuldade insuperável, não tivemos de modo algum a intenção de torná-las incompatíveis entre si. Cada uma dessas formas do evolucionismo, pelo contrário, baseadas que são em quantidade considerável de fatos, deve ser verdadeira a seu modo. Cada qual deve corresponder a determinado ponto de vista sobre o processo evolutivo. Talvez seja necessário, de resto, que uma teoria se mantenha exclusivamente de determinada perspectiva para que seja científica, isto é, para que proporcione às pesquisas de pormenor uma orientação precisa. Mas a realidade sobre a qual cada uma dessas teorias adquire uma visão parcial deve ultrapassar a todas. E essa realidade é o objeto adequado da filosofia, a qual não se restringe ao rigor da ciência, dado que não visa a qualquer aplicação (BERGSON, 1979, p. 81-2 ou no original: BERGSON, 2009a, p. 85).

a efetivar a mesma função, o ver, sendo o órgão da visão que cada linha evolutiva desenvolveu uma estrutura que correspondeu ao alcance do exercício dessa função.

A primeira abordagem mecanicista que, logo no início da seção do primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, na qual analisa as teorias evolucionistas, Bergson submete a apreciação é aquela denominada pelo próprio filósofo como “[...] tese darwinista das variações imperceptíveis” (BERGSON, 1979, p.64)¹³⁸.

A tese das variações imperceptíveis defende que o processo evolutivo de uma espécie ou de um órgão específico dá-se por meio do acúmulo gradual de variações que não interferem na organização vigente, mas que, de variações insensíveis, passarão a exercer influências e melhorar o órgão em sua funcionalidade quando essas influências se alinharem harmonicamente para o bem do organismo¹³⁹. Quanto a essa ordem de ocorrências e seu desfecho favorável, tendo por parâmetro a evolução do olho dos moluscos e dos vertebrados, Bergson (1979, p. 65) interroga “[...] Como supor, com efeito, que as mesmas pequenas variações, em número incalculável, se tenham produzido na mesma ordem em duas linhas de evolução independentes, se fossem puramente casuais?”¹⁴⁰. E prossegue com a interrogação tocando no ponto mais elementar e comprometedor dessa concepção evolutiva: “[...] E como se terão conservado por seleção e acumulado de um lado e de outro, sempre as mesmas na mesma ordem, enquanto cada uma delas, tomadas à parte, não era de utilidade alguma?” (BERGSON, 1979, p 65)¹⁴¹.

¹³⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 64).

¹³⁹ Essa concepção pode ser conferida nos próprios termos no capítulo VI – A seleção natural ou a perseverança do mais capaz – contida no livro *A origem das espécies* de Darwin. Trazemos aqui dois momentos do discurso de Darwin que ilustram diretamente a questão das variações insensíveis. Em um desses momentos, diz Darwin (2010, p. 70): “[...] Dei o nome de seleção natural ou de persistência do mais capaz à preservação das diferenças e das variações individuais favoráveis e à eliminação das variações nocivas. As variações insignificantes, isto é, as que não são nem úteis nem nocivas ao indivíduo, não são certamente prejudicadas pela seleção natural e permanecem no estado de elementos variáveis, como os que podemos observar em algumas espécies polimorfas, ou terminando por fixar, graças à natureza do organismo e às das condições de vida”. Em outro momento reflete Darwin (2010, p. 72): “Pode-se dizer, metafóricamente, que a seleção natural procura, a cada instante e em todo o mundo, as variações mais sutis; repele as que são nocivas, conserva e acumula as que são úteis; trabalha em silêncio, insensivelmente, por toda parte e sempre, desde que se apresente a ocasião para melhorar os seres organizados relativamente às suas condições de vida orgânica e inorgânica. Estas transformações lentas e progressivas fogem à nossa percepção até que, com o decorrer dos tempos, as mãos dos mesmos as tenham marcado com um sinete e então damos tão pouca conta dos longos períodos geológicos decorridos, que simplesmente nos contemos em dizer que as formas viventes são hoje diferentes do que foram outrora” Por fim, para não dar a ideia de qualquer consciência atuante nesse processo que Darwin denomina de seleção natural, trazemos uma última citação do autor: “[...] Diz-se que falo de seleção natural assim como de uma potência ativa ou divina, mas quem critica um autor quando este fala da atração ou gravitação regulando o movimento dos planetas? [...] É difícil evitar personificar o termo natureza; por natureza entendo somente a ação combinada e os resultados complexos de um grande número de leis naturais. E, por leis, a série de acontecimentos que temos aceitado” (DARWIN, 2010, p. 70).

¹⁴⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 65).

¹⁴¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 65).

Com esse questionamento, Bergson exige que a teoria evolucionista das variações imperceptíveis apresente como é possível que ocorra, em duas linhas evolutivas distintas, o acúmulo gradativo de variações imperceptíveis, de modo a coincidirem as causas e os efeitos, isto é, produzir um olho ou sua melhoria estrutural quando as variações imperceptíveis se fizerem necessárias e suficientes para o exercício ou melhoria da função, uma vez que são variações acidentais. O filósofo exige também que a teoria explique por qual razão as variações aguardam uma às outras na mesma ordem de variação até constituírem uma unidade estrutural capaz de modificar para melhor o órgão, no caso, o da visão.

É importante salientar que um dos pressupostos fundamentais dessa teoria é que a não eficiência de um órgão ou seu não exercício resulta em seu desaparecimento, mantendo-se, portanto, apenas aquilo que é eficiente e útil, aquilo que mantém o organismo mais bem adaptado às condições ambientais. Isso implica que, se algo não é útil, desaparece naturalmente por força de sua inatividade.

Outro fator importante é o fato de que as variações são acidentais, ou seja, são ocasionadas pelo encontro de fatores favoráveis ou desfavoráveis que incidem sobre uma organização viva em luta pela sobrevivência, de modo que será a ocasião que gerará as condições de uma dada variação. Em outras palavras, apesar de mecânicas e de obedecerem às relações de causa e efeito quando os fatores ambientais (que darão força de lei à produção de uma dada variação) se fazem presentes, as variações dão-se nas circunstâncias que se constituem mediante a própria existência dessa ou daquela organização viva.

O que nos parece se destacar da análise que Bergson faz da tese das variações imperceptíveis é a dificuldade que ela encontra para explicar razoavelmente a formação e evolução do olho em duas séries distintas de evolução, a dos moluscos e a dos vertebrados. Isso porque a constituição de um órgão e sua evolução têm por ocorrência o acaso: as causas próprias de certas circunstâncias devem se repetir para que os efeitos também se repitam. Também se deve considerar que essas ocorrências ao acaso deverão se repetir nas duas séries de evolução e que essas variações imperceptíveis deverão aguardar nesta e naquela série o momento apropriado para modificar o órgão e melhorar-lhe a função.

É o que podemos entrever pelas considerações que o próprio Bergson faz ainda nessa seção em que aprecia a tese das variações imperceptíveis. Vemos o filósofo pôr em questão o pressuposto de que uma variação, por ser imperceptível, não interferindo no funcionamento do órgão, no caso, o da visão, mantenha-se em espera quando a seleção natural requer o critério de utilidade para que algo seja preservado. Dessa apreciação decorre o agravamento do problema de querer que uma variação que se produz em circunstâncias acidentais e que

não interfere no funcionamento do órgão repita-se em duas linhas de evolução distintas. Diz o filósofo:

[...] Sendo muito leve a diferença que surge casualmente num ponto do aparelho visual, ela não prejudicará o funcionamento do órgão; e, por isso, essa primeira variação acidental pode *esperar*, de algum modo, que variações complementares venham a ela acrescentar-se e levar a visão a um grau de perfeição superior. Admitamo-lo; mas se a variação insensível não prejudica o funcionamento do olho, também de nada lhe valerá, na medida em que variações complementares não se tenham produzido: nesse caso, como se conservaria ela pelo efeito da seleção? Quer nós o queiramos ou não, raciocinaremos como se a pequena variação fosse uma pedra de espera colocada pelo organismo, e reservada para uma construção ulterior. Essa hipótese, tão pouco em harmonia com os princípios de Darwin¹⁴², parece já difícil de evitar quando se considera um órgão que se desenvolveu numa única linha grande de evolução, como o olho dos vertebrados, por exemplo. Ela porém se imporá de modo absoluto se observarmos a semelhança de estrutura do olho dos vertebrados com o dos moluscos. Como supor, com efeito, que as mesmas pequenas variações, em número incalculável, se tenham produzido na mesma ordem em suas linhas de evolução independentes, se fossem puramente casuais? (BERGSON, 1979, p. 65, grifo do autor)¹⁴³.

As variações bruscas, por sua vez, propõem uma quantidade menor de acidentes para a formação do olho, o que diminui a necessidade de variações coincidentes em linhas diferentes de evolução. Por outro lado, surge outro problema: “[...] como é que todas as partes do aparelho visual, ao se modificarem subitamente, continuam tão bem coordenadas entre si de modo que o olho continue a exercer sua função?” (BERGSON, 1979, p. 66)¹⁴⁴. No caso de uma variação brusca do órgão, a permanência e a melhoria da visão exigem que as partes variantes se repositonem apropriadamente para o exercício da função, de modo que “[...] É preciso agora que todas mudem ao mesmo tempo, e que cada uma consulte as demais” (BERGSON, 1979, p. 66)¹⁴⁵. O problema, neste caso, é o da permanência da visão diante de

¹⁴² Arnaud François apresenta um comentário dessa fala Bergson no capítulo primeiro de *L'évolution créatrice de Bergson*, intitulado “ « L'évolution de la vie. Mécanisme et finalité » ». Citamos a passagem em que está presente esse comentário específico: “[...] Mais l'argument que Bergson dirige contre Darwin n'en exprime pas moins l'essence de sa propre position philosophique fondamentale dans tout l'ouvrage : si la variation est insensible – et « La variation insensible » est le titre courant des pages consacrées au darwinisme, ce qui marque bien que l'objection de Bergson prend appui sur cette notion -, comment fera-t-elle pour « donner prise à la sélection », c'est-à-dire pour être éliminée si elle est nuisible, conservée si elle est utile ? Il faut imaginer une sorte de « bon génie », comme l'appellera Bergson un peu plus loin, pour l'additionner avec elle-même, et on retombe dans le plus lourd finalisme. Cette hypothèse, reconnaît Bergson, est « peu conforme aux principes de Darwin ». Mais précisément, ce que Bergson entend montre, c'est qu'aucun prétendu mécanisme ne peut faire l'économie, quoiqu'il en ait, de la catégorie de finalité, et que ce qui import, c'est de préciser cette dernière catégorie, afin de l'empêcher d'exercer, sur la science, une influence ruineuse parce qu'inexplicitée ; du même coup sera montré le type de finalité qu'on doit admettre au sein de la vie. Et c'est sans doute en raison du caractère paradigmatique d'un darwinisme qui prête le flanc à cette objection, que cette dernière doctrine est la seule, parmi toutes celles que Bergson étudie dans la présente section, à être présentée entre deux sauts de ligne” (FRANÇOIS, 2010, p. 71-2, destaques do autor).

¹⁴³ Pode-se consultar também : Bergson (2009a, p. 65).

¹⁴⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 66).

¹⁴⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 66).

uma alteração brusca da estrutura, uma mudança significativa nos mecanismos dispostos de certa maneira a viabilizar a visão.

Essa variação brusca se manifesta como problemática quando ela se dá de modo acidental, ou seja, sem qualquer direção prévia que oriente o devido ajuste entre os mecanismos constituídos em seu novo rearranjo, com o acréscimo de novos elementos. Essa ocorrência que preserva e melhora a visão deve dar-se por acaso, ou seja, não orientada por qualquer disposição prévia. Assim, questiona o filósofo:

[...] E, a supor que o acaso tenha feito esse favor uma vez, como admitir que ele o repita no curso da história de uma espécie, de modo a suscitar cada vez, simultaneamente, complicações novas, maravilhosamente reguladas umas pelas outras, situadas no prolongamento das complicações anteriores? Sobretudo, como supor que, por uma série de simples “acidentes”, essas variações bruscas se tenham produzido as mesmas, na mesma ordem, implicando cada vez um acordo perfeito de elementos cada vez mais numerosos e complexos, ao longo de duas linhas de evolução independentes? (BERGSON, 1979, p. 66, aspas do autor)¹⁴⁶.

O filósofo prossegue apontando o equívoco teórico de recorrer à *lei da correlação* como argumento favorável à defesa da ocorrência das variações bruscas na evolução do órgão, mantendo e melhorando a função. Quanto ao uso dessa lei, sua argumentação mostra que se usa o termo “correlação” em dois acontecimentos distintos: para se referir a modificações *solidárias* e para modificações *complementares*. Aquelas, mostra ele, consistem em modificações em que duas formações decorrem de uma mesma causa, de modo que a carência na causa gera modificações correlatas nos efeitos, isto é, nas estruturas derivativas dessa causa.

Citando os exemplos da anomalia do sistema piloso e da dentição, destaca-se que, como as duas formações derivam da mesma fonte geradora, “[...] a mesma alteração química do germe que entrava a formação dos pelos deve sem dúvida prejudicar a dos dentes” (BERGSON, 1979, p. 67)¹⁴⁷. Destaca o autor que, neste caso, as modificações são de natureza negativa, e não positiva, ou seja: explica-se a correlação solidária entre estruturas que derivam do mesmo princípio gerador, de modo que o déficit de uma estrutura está correlacionado com o déficit da outra.

Outra coisa seria explicar, por essa lei, as modificações que se dão na estrutura do olho de modo simultâneo, ligadas entre si pelas causas originárias e coordenadas entre si para a viabilidade da função e de sua melhor funcionalidade. A modificação aqui se dá como um processo positivo, um acréscimo na estrutura, em que as causas geradoras não são capazes de explicar essa alteração *complementar*, esse mais que passa a tornar mais complexo o órgão em

¹⁴⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 66-7).

¹⁴⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 67).

seu conjunto, sem perder a eficiência da função. Ou seja: escapa à explicação o porquê de as modificações terem ocorrido como acréscimo na estrutura e, ao mesmo tempo, terem mantido ou melhorado a função. Em outras palavras, fica-se por saber a razão que produz a variação brusca do órgão, bem como a razão orientadora dessa variação em benefício da melhoria da função.

Segundo o filósofo:

Em suma, se as variações acidentais que determinam a evolução são variações insensíveis, será preciso recorrer a um gênio bom – o gênio da espécie futura -, para conservar e adicionar essas variações, porque não será a seleção que se encarregará disso. Se, por outro lado, as variações acidentais são bruscas, a antiga função não continuará a se exercer, ou uma função nova não a substituirá, a menos que todas as transformações ocorridas juntas se completem em vista da realização de um mesmo ato: será ainda preciso recorrer ao gênio bom, desta vez para obter a *convergência* das transformações simultâneas, como há pouco para garantir a *continuidade de direção* das variações sucessivas. Nem num caso nem no outro o desenvolvimento paralelo de estruturas complexas idênticas em linhas de evolução independentes poderá restringir-se a simples acumulação de variações acidentais (BERGSON, 1979, p. 68-9, grifos do autor)¹⁴⁸.

Esses dois tipos de mecanicismo sinalizam uma questão muito importante: as variações insensíveis e as variações bruscas não se explicam por si mesmas. Ambas requerem, de modo oculto, um princípio finalista de fundo que oriente o processo das variações na formação e evolução, no caso, do órgão da visão na eficiência de sua função.

Há ainda uma terceira concepção mecanicista: a das variações dirigidas pelas influências diretas das condições externas. Essa concepção, ao ter a luz como causa diretora da evolução do olho, Bergson observa, utiliza o conceito de adaptação em dois sentidos diferentes para explicar esse processo evolutivo. Concebe-se, inicialmente, que o aumento de complexidade do olho resulta da incidência da luz sobre a matéria organizada, capaz de receber essa influência e dela tirar proveito, como que resolvendo um problema de organização. Em um primeiro momento, a adaptação é passiva. O olho torna-se complexo ao receber do ambiente externo a influência física que a luz oferece a essa matéria organizada capaz de recebê-la. Em um segundo momento, quase que em continuidade ao primeiro, a adaptação é ativa. Essa matéria organizada orienta-se ativamente, resolvendo um problema, o da visão, ao tirar da luz vantagens para sua organização.

Aprofundando essa sutileza conceitual, Bergson mostra que, por mais que a incidência da luz sobre uma dada matéria produzisse uma mancha de pigmento, essa incidência da luz não explica o modo pelo qual, a partir dessa mancha produzida, se desenvolva, unicamente pelas forças físicas da luz, o mecanismo extremamente complicado do olho. A questão se

¹⁴⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 69).

torna ainda mais aguda quando se observa (o que faz o filósofo) o prolongamento do olho em direção aos mecanismos motores. Como pode a luz produzir na matéria os mecanismos que compreendem o olho em seu prolongamento, iniciando com a retina, ponto de contato primeiro com a luz, expandindo-se ao nervo óptico, estendendo-se em centros cerebrais conectados aos aparelhos de locomoção? Em outras palavras, como pode a atuação objetiva da luz produzir e dirigir as variações desses mecanismos complexos?

Incursionando por uma rápida revisão no conceito de causa adotado pelos defensores das variações dirigidas pelas influências diretas das condições externas, Bergson apresenta três sentidos diversos do termo causalidade, a saber: por impulso, por deflagração e por desenrolamento. Sem entrar nos pormenores desses processos causais, ressaltamos apenas as considerações pertinentes para a problemática que segue a tentativa de explicar as variações constatadas pelos estudos biológicos quando se obtêm variações dos efeitos mediante a variação das condições do ambiente para afirmar a produção do olho.

Um exemplo, entre outros que Bergson apresenta para pensar as variações provocadas diretamente pelas condições externas do ambiente, destacamos a descoberta feita pela biologia de que duas espécies de borboleta, antes consideradas como tais, eram, no fundo, uma variação provocada pela temperatura do ambiente a que uma mesma crisálida era submetida. Eram, portanto, uma mesma espécie variando em razão das influências diretas das condições do meio externo.

O filósofo destaca que essa variação se dá por uma causalidade intermediária entre desenrolamento e deflagração. Guiando-nos pelas explicações de Bergson, temos que, na causalidade por desenrolamento, “[...] a quantidade do efeito depende da quantidade da causa, mas a causa não influi na qualidade do efeito” (BERGSON, 1979, p. 72)¹⁴⁹. Já na causalidade por deflagração, “[...] nem a qualidade nem a quantidade do efeito variam segundo a qualidade e quantidade da causa: o efeito é invariável” (BERGSON, 1979, p. 72)¹⁵⁰. Uma causalidade intermediária torna difícil expressar de que modo se dariam as correspondências entre quantidade e qualidade da causa para o efeito, uma vez que cada tipo de causalidade fecha em si um modo próprio de ocorrência.

Podemos dizer, no entanto, que em uma ocorrência, como no caso da variação da borboleta, se dá por atuação de duas causalidades, em que nenhuma predomina como processo gerador, produzindo um resultado que não se permite explicar unilateralmente por essa ou por aquela causa. As relações de causalidade produtora de uma dada variação são

¹⁴⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 74).

¹⁵⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 74).

complexas, mas são dirigidas pelas influências diretas das condições externas. Elas são explicáveis pelas condições físico-químicas próprias do ambiente, de modo que bastam a presença das variantes atuantes no processo e a perspicácia em apreender o tipo de causalidade atuante na variação observada para se ter a explicação a ela adequada.

Submetendo a observação a pretensão que o exemplo da variação da cor da borboleta desencadeada pelas condições externas diferentes quer destacar (a saber, que o processo da produção de estruturas e suas variações sejam explicáveis puramente pelo processo físico-químico desencadeado e dirigido pelas condições externas), o filósofo ressalva:

[...] Mas se estendermos esse modo de explicação ao caso da formação paulatina do olho dos vertebrados, por exemplo, será preciso supor que a físico-química do organismo seja tal no caso, que a influência da luz lhe tenha feito construir uma série progressiva de aparelhos visuais, todos extremamente complexos, todos no entanto capazes de ver, e vendo cada vez melhor. Que diria a mais o partidário mais enfático da doutrina da finalidade? (BERGSON, 1979, p.73)¹⁵¹.

Junto a essa consideração, segue o filósofo, ainda no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, apresentando o agravamento dessa perspectiva mecanicista quando se comparam as constituições orgânicas entre os moluscos e os vertebrados. Essa comparação tem por intenção mostrar que, mesmo com a diferença de composição química entre essas duas linhas de evolução, ambos construíram o mesmo órgão, o da visão, sob a influência da luz. Ou seja: as condições físico-químicas, tão somente elas, não explicam a ocorrência da formação do olho, em que os organismos constituídos por substâncias diferentes, resultando em sua formação de causas diversas, convergem para o mesmo efeito, o órgão da visão. Falta algo para tornar a explicação completa e definitiva.

Aprofundando essa insuficiência explicativa, Bergson apresenta a capacidade regenerativa dos organismos, dando foco ao aparelho da visão para enfatizar que partes diferentes do órgão produzem a restauração da peça danificada, ocorrência que parece não ser contemplada pela explicação das variações dirigidas pelas influências diretas no meio externo. Assim, todos os tipos de mecanicismos, conforme Bergson desenvolve, inclinam-se para uma alternância sutil ao finalismo, de modo a ser este, ainda que negado, o algo que completa a explicação do fenômeno.

Do mesmo modo que as teorias evolucionistas de orientação mecanicista são avaliadas por sua capacidade de explicar a formação e a evolução do órgão da visão nas duas séries evolutivas – a dos moluscos e dos vertebrados –, são também avaliadas as teorias de orientação finalista. Quanto a esse modelo explicativo, ressalta o filósofo que:

¹⁵¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 75).

[...] O neolamarckismo é, pois, entre todas as formas atuais do evolucionismo, a única em condições de admitir um princípio interno e psicológico de desenvolvimento, embora não recorra necessariamente a ele. E é também o único evolucionismo que nos parece explicar a formação de órgãos complexos idênticos em linhas independentes de desenvolvimento. Concebe-se, com efeito, que o mesmo esforço para tirar partido das mesmas circunstâncias culmine no mesmo resultado, sobretudo se o problema apresentado pelas circunstâncias exteriores for dos que só admitem uma solução. Resta a saber se o termo “esforço” não se deverá então ser tomado num sentido mais profundo, mais psicológico ainda do que algum neolamarckista o suponha (BERGSON, 1979, p. 75-6, aspas do autor)¹⁵².

O acerto do evolucionismo referido por Bergson está em não se pautar pela concepção mecanicista para explicar a origem e desenvolvimento da vida, em particular o órgão da visão, em linhas evolutivas independentes. Esse evolucionismo assume a ideia de um esforço de organização que seria o responsável pela variação no processo evolutivo, de modo que a variação resultaria da articulação de uma vontade e de uma consciência que se desenvolvem no ambiente e dele tiram partido favorável para a solução de um problema ensejado no curso da existência de uma dada organização. A evolução, nessa perspectiva, seria dirigida por uma finalidade estabelecida por uma vontade consciente, cujo esforço efetivado conduz o processo a sua concreção.

Esse seria o acerto. Mas qual é o limite que o torna também insuficiente para explicar a formação do olho em duas linhas evolutivas independentes? O limite parece caracterizar-se no fato de se conceber que esse esforço seja o do organismo para se adaptar às exigências do ambiente, de maneira a ser um esforço sempre do organismo em seu meio, ou seja, o esforço de cada indivíduo produzindo um efeito de espécie. O órgão da visão, desde sua ínfima manifestação até sua forma mais elaborada, seria adquirido por um organismo como adaptação, no caso, ativa, às exigências do ambiente. Cada aquisição se tornaria uma herança genética que se transmitiria aos seus descendentes.

Isso significa que o organismo adquirirá um novo caráter mediante o esforço adaptativo, e esse novo caráter será transmitido pelos progenitores a seus descendentes. Para que ocorra a transmissão dos caracteres adquiridos, é necessário que esses caracteres promotores das modificações do organismo adulto sejam incorporados nas células germinativas. Assim, a dificuldade parece se explicar como uma mudança no organismo pode ser transmitida a outro organismo que herdará os caracteres adquiridos pelo esforço de seu progenitor.

Diante das controvérsias dos biólogos sobre a questão da transmissão hereditária (que passa pela discussão sobre a independência ou dependência entre as células germinais e as

¹⁵² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 78).

células somáticas, de modo a estar em questão o como se dá a transmissibilidade dos caracteres adquiridos pelo *soma* ao novo organismo descendente via células germinativas), o filósofo pensa esse processo em termos de hábito para ensejar a hipótese de que haveria, na base de um hábito adquirido pelo indivíduo, uma aptidão natural a contrair hábitos. Assim, o *soma* descendente desenvolveria a aptidão natural a contrair hábitos que o germe progenitor lhe transmite, e não esses ou aqueles caracteres adquiridos pelo organismo no esforço individual para se adaptar ao meio: o que se transmite aos descendentes são as aptidões naturais a adquirir e desenvolver hábitos que sucederão na linha ascendente do processo gerativo.

Podemos observar, nessa hipótese, que Bergson não contradita a tese da hereditariedade, mas põe em xeque a concepção do esforço individual como gerador das variações e motor da evolução dos organismos.

Ainda sobre a concepção da transmissibilidade como fator explicativo da variação, Bergson apresenta algumas experiências em que os progenitores transmitem aos descendentes algumas modificações. Analisando algumas experiências realizadas por fisiologistas importantes, o filósofo apresenta o caso em que lesões nervosas feitas cirurgicamente provocam alterações no organismo, que se constata repetirem-se no descendente, indicando haver possível transmissão hereditária do progenitor pela célula germinativa. Assim ficaria mostrado que o indivíduo descendente receberia por herança algo adquirido do progenitor.

Seguindo essas experiências, o filósofo considera que, nesses casos, o que se dá é uma passagem, pelo plasma germinativo, de toxina causadora de modificações no *soma* do indivíduo progenitor para o indivíduo descendente. Nesse sentido, o que se dá não é uma transmissão de caracteres adquiridos pelo *soma* do progenitor para o *soma* do descendente pelas células germinativas, mas sim que ambos, células somáticas e células germinais, sofreriam os efeitos de uma mesma causa, refletindo os efeitos no organismo descendente quando em desenvolvimento.

Pensando ainda na hipótese de ser a incidência direta do caráter adquirido pelo *soma* do organismo progenitor no plasma germinativo que se desenvolverá em outro organismo, ressalva o filósofo que, por se tratar de uma influência direta no *soma*, ter-se-á uma alteração *geral* do plasma germinativo. Por ser geral a alteração, a influência não provocaria uma modificação específica em uma parte determinada no germe em desenvolvimento se não houvesse uma resistência de todas as partes desse germe a desenvolver essa alteração, exceto aquela que seria a parte que refletiria a alteração caracterizadora da transmissão hereditária específica. Assim, a variação que marcaria a transmissibilidade de caracteres adquiridos seria

acidental, uma vez que os efeitos no descendente podem ser diversos aos que ocorreram no progenitor; nada assegura que a variação se dará na mesma parte do *soma* e do mesmo modo.

Por fim, o autor propõe uma distinção entre a hereditariedade do *afastamento* e a do *caráter* para mostrar que, quando se der a modificação no indivíduo, ele se afastará da forma que tinha anteriormente, e que, quando houver a influência sobre o descendente, se dará provavelmente por meio de modificações químicas que determinarão o plasma germinativo. Essa modificação química poderá produzir os mesmos efeitos no descendente, mas isso será, conforme Bergson, excepcionalidade. Assim, o descendente se afastará da forma que a modificação gerou no progenitor, de modo que terá herdado o afastamento, e não o caráter.

Essa proposta de leitura da hereditariedade dos caracteres adquiridos como fator de variação e evolução parece pôr em questão a concepção da aquisição de caracteres como esforço individual do organismo diante da necessidade de adaptação às exigências do meio. Isso porque, em razão de a transmissão da modificação do *soma* para o germe depender de um processo químico – desprovido de uma direção desejada, de um esforço consciente que conduza o processo químico para atuar nessa e não em outra parte do germe no desenvolvimento do novo organismo –, ele incidirá no todo do plasma germinativo, podendo produzir qualquer efeito, afastando o novo organismo da forma que a variação definiu no *soma* do organismo progenitor.

Nessa leitura, a variação continuada, ou seja, a transmissão de caracteres adquiridos do progenitor para o descendente, que conduza a evolução para a melhor organização do organismo ao meio, parece só se dar por acidente, isto é, eventualmente. Essa parece ser a concepção de Bergson ao terminar sua avaliação acerca desse tipo de evolucionismo:

[...] Ora, dispondo as coisas da melhor maneira quanto à tese da transmissibilidade dos caracteres adquiridos, supondo que a pretendida característica adquirida não seja, na maioria dos casos, o desenvolvimento mais ou menos tardio de uma característica inata, os fatos nos mostram que a transmissão hereditária é exceção e não a regra. Como esperar dela que desenvolva um órgão como o olho? Quando pensamos no número enorme de variações, todas orientadas no mesmo sentido, que se devem supor acumuladas umas sobre as outras para passar da mancha pigmentar do infusório ao olho do molusco e do vertebrado, indagamos como a hereditariedade, tal como a observamos, teria algum dia determinado esse amontoado de diferenças, a supor que esforços individuais tenham produzido cada uma delas em particular. Isto equivale a declarar que o neolamarckismo, tanto quanto as demais formas de evolucionismo, não nos parece capaz de solucionar o problema (BERGSON, 1979, p. 81)¹⁵³.

A incapacidade das formas de evolucionismo vigentes em sua época para apresentar uma explicação sobre a formação e evolução do órgão da visão e sua funcionalidade em duas

¹⁵³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 84-5).

séries distintas de evolução resulta de elas estudarem a evolução pelas categorias da inteligência, que interceptam a realidade como repetição, como o mesmo. A inteligência, como já tivemos oportunidade de observar e como voltaremos a apreciar à frente, tem sua origem e evolução na necessidade de a vida efetuar um trabalho de organização na realidade segundo os interesses da ação. Ela é feita para apreender a realidade pela sua materialidade, de modo a tornar o real disposto a seu manuseio. Esse trabalho só é possível em uma realidade em que os existentes se mostrem de modo simultâneo e destacados um dos outros, como peças cujos contornos permitem novas modelações, seja por choques ao acaso, seja por uma atividade intencional. O que importa é que os elementos ganhem formas e se encaixem, constituindo um todo funcional, ou seja, um mecanismo que corresponda a uma certa finalidade.

Como atividade inteligente, as leituras mecanicista e finalista da evolução constituem um erro por serem uma transposição da atividade humana, que é estabelecer os fins e os meios para o agir, para o todo da realidade, como se essa realidade correspondesse às categorias que a inteligência lhe impõe para produzir as condições de sua ação. Nesse sentido, diz Bergson (1979, p. 48): “[...] Ora, para agir, começamos por estabelecer um objetivo; elaboramos um plano, depois passamos ao pormenor do mecanismo que o concretizará. Essa última operação só é possível se soubermos com o que podemos contar”¹⁵⁴.

A previsibilidade é uma condição fundamental para a ação, de modo que se faz necessário apreender a realidade em suas relações de causalidade, em que o conseqüente pode ser conhecido mediante o antecedente, em que o efeito já está dado na causa. A inteligência oferece esse conforto para o agir, pois permite estabelecer uma finalidade pautada no conhecimento das condições de realidade em um momento futuro. A vida, que é a dimensão da realidade que se efetiva como movimento criador, escapa a essa previsibilidade que a matéria permite, pois, ao contrário disso que se manifesta como matéria, a vida se dá como invenção contínua, como novidade, como imprevisibilidade.

O estudo da evolução só capta o movimento que a vida efetivou em seu curso quando se reconsidera o lugar da inteligência na evolução, de maneira a ver a própria inteligência surgindo como processo evolutivo. Posicionando assim a inteligência, possibilita-nos pensar a evolução não como um resultado de arranjos e rearranjos de elementos que se combinam em razão do contato mútuo, nem como resultado da realização de um plano previamente definido por uma inteligência, mas sim como um processo em que a organização se dá como um

¹⁵⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 44).

avançar sobre si mesmo, como criação contínua de condições para o exercício da tendência original da vida, que é ser cada vez mais livre.

A dificuldade de ver, na evolução da vida, um processo genuinamente criador vem do hábito que a inteligência firmou em nós de compreender tudo como resultado de fabricação. Tudo o que é apreciado inteligentemente se mostra naturalmente como uma fabulosa montagem de partes que formam um todo. O órgão da visão, pensado por essa perspectiva, mostra-se como um mecanismo altamente complexo. Daí toda a dificuldade em explicar a sua origem e evolução em séries distintas do processo evolutivo.

Mas, concebe Bergson, a vida é um ato simples. O órgão da visão que ela cria é também um ato simples. Ele é efeito de organização da vida em busca de se firmar como atividade livre. A visão é que está no fundo da geração do órgão. Isso significa dizer que o *élan vital* avança sobre o real como um querer enxergar para poder melhor agir, sendo o órgão da visão a organização que a vida efetivou na matéria para obter pontos de contato que potencializem sua ação no mundo. Sendo a visão um querer originário do *élan vital*, e sendo as séries evolutivas um avançar desse querer em direções que melhor atualizem suas tendências originárias, a visão é imanente ao movimento da vida.

Concebendo a vida como uma tendência a agir sobre a matéria bruta, Bergson afirma, ao final do primeiro capítulo d'*A evolução criadora*:

[...] O sentido dessa atuação sem dúvida não está predeterminado: daí a imprevisível variedade de formas que a vida, ao evoluir, semeia em seu caminho. Mas essa ação apresenta sempre, em grau menos ou mais elevado, o caráter da contingência; ela implica pelo menos um rudimento de opção. Ora, uma opção pressupõe a representação antecipada de várias ações possíveis. É preciso pois que possibilidades de ação se delineiem para o ser vivo antes da própria ação. A percepção visual não é outra coisa: os contornos visíveis dos corpos são o projeto de nossa ação eventual sobre eles. Encontrar-se-á pois a visão, em graus diferentes, nos mais diversos animais, e ela se manifestará pela mesma complexidade de estrutura sempre que houver atingido o mesmo grau de intensidade (BERGSON, 1979, p. 92)¹⁵⁵.

Como definiu Bergson, a vida é ação que se faz. O *élan vital* é essa ação organizando a matéria, que é seu contrário, ou seja, ação que se desfaz. Dessa condição existencial da matéria e da vida, resulta que o órgão da visão só pode ser um efeito de organização da vida sobre a matéria como esforço para efetivar-se como ação cada vez mais livre. Nesse sentido, a vida lançada no mundo precisa paulatinamente criar suas condições para melhor se expressar em seu querer libertar-se das determinações que a materialidade lhe impõe. A visão, ao ser o acesso direto às coisas, amplia a capacidade de inserção da vida no mundo como expressão de

¹⁵⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 97-8).

liberdade. É certo que, quando a vida necessita sujeitar-se aos hábitos da matéria para desviá-los posteriormente, a liberdade é ainda um querer que se insinua confusamente por uma espontaneidade nascente, como movimentos aleatórios. Mas, à medida que a vida evolui e se cria como capacidade cada vez mais apropriada de movimentos escolhidos, mais ela se encaminha para a efetivação de seu querer agir livre das determinações.

Para caminhar nesse sentido, parece ter sido necessário que a vida já fosse visão, ainda que de forma virtual, sendo o olho o resultado de sua atualização junto à resistência material. Caso contrário, a vida permaneceria sujeita aos hábitos da matéria aos quais se identificou inicialmente. Assim, visão e liberdade parecem ser inerentes ao jorro inicial de vida, sendo a evolução a tendência à concretização da liberdade por meio da visão, e o olho, um mecanismo resultante da busca do exercício da visão em razão da tendência da vida a libertar-se das necessidades que a materialidade lhe impõe.

Essa rápida incursão pelo primeiro capítulo d'*A evolução criadora* buscou acompanhar o modo pelo qual Bergson apresenta as insuficiências das teorias evolucionistas de seu tempo. Esse movimento pelos argumentos do filósofo deixa evidente que o estudo da vida, enquanto esforço de compreensão e de explicação adequada de sua origem e evolução, exige uma abordagem diversa daquela produzida pela inteligência, desenhando, assim, no próprio ato da contestação que o filósofo efetiva sobre as teorias da evolução vigentes, a exigência de uma nova metodologia, que seja capaz de produzir uma compreensão da vida em seu próprio movimento. Esse método, apesar de já estar em ato no modo pelo qual o filósofo produz a investigação no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, será apresentado claramente apenas no segundo capítulo da obra, momento em que Bergson o aponta como o método adequado de conhecimento da vida, a saber, o intuitivo.

Nesse sentido, esse movimento pelos textos pareceu-nos importante para evidenciar – por meio de uma ocorrência precisa, a formação e evolução do aparelho visual – a razão pela qual a inteligência é incapaz de oferecer uma explicação adequada da vida. Vemos, assim, que os equívocos se dão em razão de essas teorias observarem os fenômenos da vida tendo por matriz geradora dos fatos a inteligência. Desse modo, não veem a evolução de outra forma, senão ocorrências mecânicas ou finalistas, sempre previsíveis por uma inteligência capaz de combinar todos os elementos em relação ou capaz de visualizar o plano geral para cuja efetivação as partes se ajustam.

Ao se tratar, não de uma refutação teórica nela mesma, o que seria um trabalho de argumentação puramente conceitual, mas de teorias que se querem espelhamentos da realidade observada, foi necessário pôr à prova as teorias evolucionistas, confrontando os

resultados por elas alcançados em suas leituras dos fatores e dos fatos da evolução da vida com a evolução ela mesma. Daí o estudo comparado da formação do olho em duas linhas evolutivas diferentes, a partir das teorias que querem ser prova cabal do que foi ou é a origem e evolução da vida. O resultado, como procuramos mostrar, foi que elas não satisfazem teoricamente as exigências que os fatos requerem para sua devida compreensão, ou seja, não explicam, pelas suas categorias, como duas linhas de evolução, sujeitas a condições diversas de existência, produzem um aparelho que realiza a mesma função, a de ver.

É certo que essa convergência das duas linhas para um mesmo resultado pode insinuar um finalismo, e é a ele mesmo que o filósofo chega. Mas não se trata de um finalismo no sentido tradicional, em que tudo já está predefinido à maneira de um plano a ser apenas realizado. Não se trata de um finalismo de atração, mas de um finalismo de impulsão. Ou seja: o filósofo, ao refutar o evolucionismo de orientação mecanicista, adota o finalismo, em razão de ele ser de natureza psicológica, isto é, de ele refletir intencionalidade, uma vontade mesma. Assim, Bergson adota o finalismo, mas o reelabora e o concebe como uma finalidade de impulso. Nessa nova elaboração, a vida toda partilha de uma mesma vontade e se movimenta para a sua realização, que é ver, e ver cada vez melhor, para exercer cada vez melhor a sua intenção, seu querer, o de ser livre.

Nessa nova perspectiva, a evolução se dá como um processo criador cujos resultados só podem ser estudados e compreendidos em suas intenções de modo retroativo: só se pode conhecer o que a vida quer quando ela já se fez como tal. Em outras palavras, o estudo da vida, quando resguardado das predisposições da inteligência em ver tudo coisas e coisas acabadas, termina por evidenciá-la como movimento, que, como tal, sempre está por fazer-se, ação mesma em curso interrupto. É o *élan vital* que surge no horizonte do estudo da vida, cujo esforço agora é procurar sempre fazer contato com ele, para, em consonância com seu dinamismo, na medida do possível, agir, uma vez que esse que o estuda, o homem, não é outra coisa senão sua expressão, seu movimento em curso, sua busca de se fazer consciência.

A partir dessa percepção que Bergson nos dá da vida, da vida como *élan vital* que se lança sobre si mesmo em busca de se realizar no mundo, vamos, na sequência de nosso trabalho, acompanhar o filósofo para ver como a vida se faz, não pelo aspecto de convergência, como se mostra a formação do olho em linhas diferentes de evolução, mas no aspecto divergência, isto é, nos fatores que conduziram a vida em sua diversificação. Para isso, detemo-nos, a seguir, no segundo capítulo d'*A evolução criadora*.

2.3 O *élan vital* como movimento de consciência em busca de seu despertar

No primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, vemos Bergson mostrar a incapacidade das teorias evolucionistas para explicar a formação e evolução do órgão da visão em séries diferentes de evolução – os moluscos e os vertebrados – por pensarem esse processo enviesado pelos princípios mecanicista ou finalista. Como argumenta o filósofo, o movimento vital, produtor do aparelho visual, escapa aos estudos dessas teorias em razão de que elas operam mediadas pelas categorias oriundas da inteligência. Em outras palavras, mecanicismo e finalismo são modos de análises que a inteligência – produto da vida – desenvolveu como formas de organizar a matéria inerte, estabelecendo fins e produzindo os meios apropriados para o agir. Isso significa que seu horizonte de aplicação é a matéria, e, mesmo nessa dimensão da realidade, sua inserção é, antes de tudo, de natureza prática. Ela intercepta a realidade (que nela mesma é um todo indivisível e contínuo) como divisível, de modo a poder separar em partes e reunir novamente a fim de obter o arranjo favorável aos interesses da ação. Operando desse modo, a inteligência efetiva um trabalho de fabricação, que consiste em estabelecer uma ordenação de peças segundo um projeto para possibilitar e ampliar o campo da ação.

Na vida prática, mecanismo e finalismo se resolvem em uma unidade que dá dinâmica às necessidades da ação organizada: na ciência, que é a elevação dessa operação à exatidão, a inteligência também se mostra positiva em seus resultados. Mas o problema se instaura quando essa atividade é deslocada para o terreno da especulação e se pretende ser o entendimento dos fundamentos da realidade, especialmente da dimensão viva.

Essa crítica aos procedimentos que pretendem estudar a vida mediados exclusivamente pela atividade inteligente é constante e central no pensamento de Bergson, de modo que refletiremos também sobre essas recorrências. Por ora, queremos, no entanto, retomar as considerações que o filósofo faz acerca do processo evolutivo.

Ao analisar a formação do órgão da visão para contradizer as teorias evolucionistas que pretendem oferecer uma explicação científica da vida em evolução, Bergson apresenta a visão (em nossa interpretação) como um processo de atualização, sendo o aparelho visual uma invenção que o *élan vital* efetivou para si mediante a resistência que a matéria lhe impôs ao seu querer ver. Nesse sentido, a visão não se constitui em função do surgimento do aparelho, que se faz ocasionador da visão. É o contrário que se dá: é a visão, em condição de realidade virtual na origem, que, em seu processo de atualização, organiza a matéria e faz surgir o órgão que permite a sua efetivação.

Ao compreendermos desse modo a formação do olho, temos que sua evolução foi dirigida, e não acidental. Os acidentes participaram do processo de sua criação, mas como condições adversas que a materialidade circunstanciava o *élan vital* em sua atividade organizadora. Isso indica que a vida se cria como organização na matéria a partir de tendências que, como tais, inclinam-se à atualização, de modo a ser, já na origem, atividade pura. A visão, que podemos considerar como acesso imediato ao verdadeiro, é realidade virtual. A inserção na matéria, em seu processo de atualização, é que limitaria esse acesso direto ao verdadeiro, e até o desviaria, produzindo a condição do erro.

É importante ressaltar que conceber a visão como uma tendência virtual que se atualiza não implica afirmar um finalismo que produziria o órgão da visão como efeito de plano a se cumprir. Não cabe essa interpretação, visto que a visão, como tendência virtual na origem da vida, não traz consigo as condições que se darão quando estiver se atualizando junto ao processo de organização da matéria. Em outras palavras, a vida não tem um plano previamente constituído, em que os movimentos de evolução correspondem a etapas definidas de antemão. A vida é o próprio movimento à frente que se produz ao mesmo tempo em que avança. A visão não aparece no processo evolutivo como um luxo; ela está desde a origem correlacionada à tendência da vida a criar-se como movimento livre; portanto, a visão está para a ação e para ação cada vez mais livre.

Passando do primeiro para o segundo capítulo, ainda *d'A evolução criadora*, vemos Bergson pôr em estudo o processo de evolução, focando não mais os efeitos convergentes, como foi a produção do órgão da visão, mas as direções divergentes nas quais a vida se encaminha quando em contato com a matéria.

Como vimos anteriormente, a vida é uma imensidão de virtualidades interpenetradas umas nas outras, sendo o destacamento o efeito da atualização dessas virtualidades quando diante da tendência da matéria a se estender. Como já vimos também, é quando a vida se reencontra diante de um movimento contrário ao seu, como um esgotamento de sua atividade criadora, que ela, por força de sua própria natureza, se lança em contrário à tendência material para inserir nela sua atividade.

A primeira ação que a vida precisou empregar para inverter o movimento da matéria foi criar mecanismos que armazenassem a energia disponível, e assim reter a sua dispersão. Esse foi o primeiro esforço que a vida precisou empregar para se manter em atividade. Mas reter a energia em reservatórios não era a razão do esforço, pois, se assim fosse, a vida permaneceria nesse estágio primeiro e seria apenas uma contenção da dispersão energética, um outro tipo de interrupção do movimento universal. Ocorre que, segundo Bergson, a vida é

movimento criador, de modo que captar e armazenar a energia se dá simultaneamente à efetivação de movimentos que se querem cada vez mais livres. Segundo o filósofo:

[...] De fato, a fonte principal da energia utilizável na superfície de nosso planeta é o Sol. O problema era pois este: obter do Sol que aqui e ali, na superfície da Terra, ele interrompesse parcial e provisoriamente seu funcionamento incessante de energia utilizável, que ele armazenasse parte dela, sob forma de energia não ainda utilizada, em reservatórios apropriados de onde ela pudesse depois fluir no momento desejado, para o lugar desejado, na direção desejada. As substâncias de que o animal se alimenta são, precisamente, reservatórios desse gênero. Constituídas de moléculas muito complexas que encerram, em estado potencial, uma soma considerável de energia química, elas constituem espécies de explosivos, que só esperam uma centelha para libertar a forma armazenada. Ora, é provável que a vida tendesse primeiro a obter, de uma só vez, tanto a fabricação do explosivo como a explosão que o utiliza. Nesse caso, o mesmo organismo que tivesse armazenado diretamente a energia da radiação solar a teria despendido em movimentos livres no espaço. Por isso, devemos presumir que os primeiros seres vivos tenham procurado, por um lado, acumular pertinazmente energia tirada do Sol e, por outro, despendê-la de modo descontínuo e explosivo por movimentos de locomoção (BERGSON, 1979, p.107-8)¹⁵⁶.

Unidas no princípio, essas duas tendências vitais se dividem, conforme Bergson, por força da resistência que a vida encontrou junto à materialidade própria do planeta Terra. Essa foi a primeira divisão que a matéria obrigou a vida a efetivar sobre si. Para continuar avançando sobre a matéria, que exerce sobre o impulso vital a sua tendência à acomodação, à repetição, à inércia, a vida foi obrigada a deixar algo de si pelo caminho. A tendência a captar e armazenar energia, ou seja, a tendência da vida a reter a energia em dispersão e armazená-la para uso próprio se fechou em si mesma e se definiu como fim de sua atividade. A energia armazenada passou a ser usada unicamente para manter ativa a função de armazenar. Aquilo que seria o meio se fez fim. A vida vegetal caracteriza esse momento da evolução. A vida vegetativa especializou-se nesse trabalho e, sendo bem-sucedido, nele se deteve. A vida, nesse caso, ao entrar nos hábitos da matéria para organizá-los em mecanismos de ação, foi absorvida por esses hábitos após desviá-los até certo ponto: até o momento em que produz com eles mecanismos de retenção e armazenamento dessa energia material, que por si mesma se dispersaria.

Sem dúvida, é uma primeira conquista que a vida efetiva sobre a matéria, e, sem dúvida, é um primeiro trabalho de criação, uma primeira inserção de indeterminação na ordem universal. Mas essa primeira conquista é o meio, e não o fim para o qual a vida tende: a atividade livre. O próprio acúmulo de energia realizado, junto à tendência a se efetivar em movimento livre, lança a vida em uma nova organização de si. Impulsionada pela tendência

¹⁵⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 116-7).

original em agir livremente, a vida continua organizando a matéria em mecanismos que lhe ensejem movimentos desejados.

A vida animal será essa nova organização, em que a vida efetivará para si organismos que tenderão a se produzir como sistemas de movimento que reflitam cada vez mais espontaneidade. Para tanto, será preciso criar-se como um sistema que permite perceber o ambiente e nele se mover. Essa exigência está posta pela própria razão que levou o impulso vital a se desviar da vida vegetativa, ou seja, o próprio desvio da atividade de captar e armazenar energia obriga essa nova organização a se capacitar para a busca de energia armazenada. O sistema sensorial, que permita ao organismo sentir o ambiente em suas fontes de energia, e o sistema motor, que permita ao organismo ir em busca dessa energia, tornam-se as condições fundamentais para a vida animal. O sistema sensório-motor se desenvolve em razão dessa necessidade vital.

O primeiro desdobramento do impulso vital, entre o vegetal e o animal, revela-se pela maneira como cada qual se organiza para obter a energia disponível no ambiente. O vegetal se fixa no solo e se especializa na função de obter a energia necessária para sua existência. Ao ser bem-sucedido nessa função, o *élan vital* se detém em seu próprio feito e entra em um estado de automatismo funcional: a forma adotada por essa expressão viva a imobiliza. Já a vida animal, por não ser capaz de obter a energia diretamente do solo e do sol, precisa desenvolver-se como sistema capaz de sentir e de se mover: neste caso, a forma adotada exige da vida que ela seja movimento.

De acordo com Bergson, a imobilidade e a mobilidade evidenciam o grau de consciência em que se encontram os organismos vivos. A vida vegetal, por se resolver na tendência a captar e armazenar energia, tendeu ao adormecimento da consciência que a impulsionou primordialmente. Já a vida animal, ao se criar como sistema sensório-motor, como sistema de percepção e locomoção, fez-se como consciência sempre em vias de intervir junto ao movimento sentido para que a ação orgânica desejada ou necessária fosse bem-sucedida.

Não obstante a vida vegetativa tender ao adormecimento da consciência em razão da imobilidade que a envolveu desde o início de sua definição como vida vegetal, a mobilidade pode nela se manifestar e a consciência adormecida despertar. Isso porque essa organização que se definiu como vegetativa é a própria vida se atualizando em uma de suas virtualidades; ela é o efeito do encontro que a vida fez com a resistência material, de modo que a multidão de virtualidades, que é a vida antes da divisão que o contato com a matéria provocou, acompanha-a virtualmente. Em outras palavras, a vida vegetal, ao se atualizar, criou-se como

diferença na ordem do ser, mas não se destacou do *élan de vida* que a gerou. Ao contrário, este perdura nela como continuidade de sua atividade, e as tendências que compreendem a vida em sua totalidade coexistem nela virtualmente. Essa inerência ontológica da vida vegetal com a vida em sua totalidade implica que a mobilidade e a consciência não estão impedidas de ocorrer no reino dos vegetais. Conforme Bergson:

[...] Com efeito, os elementos de uma tendência não são comparáveis a objetos justapostos no espaço e exclusivos uns dos outros, mas, isto sim, estados psicológicos, cada um dos quais, embora seja a princípio ele mesmo, participa no entanto dos demais e encerra assim virtualmente toda a personalidade à qual pertence. Não há manifestação essencial da vida, dizíamos, que não nos apresente, em estado rudimentar ou virtual, as características das outras manifestações. Reciprocamente, quando nos deparamos com a reminiscência, por assim dizer, em uma linha de evolução, do que se desenvolve ao longo de outras linhas, devemos concluir que estamos diante de elementos dissociados de uma tendência original. Nesse sentido, vegetais e animais representam bem os dois grandes desenvolvimentos divergentes da vida. Se a planta se distingue do animal pela fixidez e insensibilidade, movimento e consciência adormecem nela como lembranças que podem despertar. De resto, ao lado dessas lembranças normalmente adormecidas, há também as que são despertas e atuantes (BERGSON, 1979, p. 110)¹⁵⁷.

A corrente de vida que opera sobre a matéria é uma totalidade movente. O que se detém como uma forma é o efeito de atualização desta ou daquela tendência que a vida traz em si virtualmente. Em razão de a vida ser uma totalidade de virtualidades interpenetradas, quando uma delas se atualiza, as outras a acompanham de modo virtual. A tendência à mobilidade, bem como a consciência, que são a própria condição de origem da vida, estão presentes no vegetal como lembranças adormecidas, mas não desaparecidas. Tais lembranças podem despertar aqui e ali nesse reino, mas de modo restrito e em ocasião específica, pois a tendência que se atualizou e caracterizou o modo de vida vegetal impede que a mobilidade e a consciência se façam atuantes de modo preponderante.

Se a mobilidade e a consciência mantêm-se na vida vegetal em estado de dormência, a vida animal é justamente o movimento de consciência em sua atualização. Nesse movimento, a vida foi-se organizando em estruturas cada vez mais complexas que fizessem corpo de passagem para a ação cada vez mais livre, cada vez mais almejada. Essa tendência conduzirá a vida a produzir um sistema sensório-motor cada vez mais elaborado, que propicie cada vez mais à vida a capacidade para desempenhar atividades cada vez mais independentes das determinações próprias da realidade em seu conjunto.

O sistema nervoso constitui um centro de atividade que recepciona as condições do meio tal como elas se dão, isto é, como determinação do todo sobre si mesmo, e orienta essas

¹⁵⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 119-20).

mesmas determinações, dando-lhes direções mais ou menos desejadas. Essa atividade vital, desde a criação desse sistema em sua forma mais rudimentar, até sua mais elevada complexidade operacional, introduz indeterminação no universo material. A tendência que segue se atualizando é a de produzir movimentos livres. A energia em dispersão, com essa nova organização, não é só retida e armazenada; ela é produção viva de indeterminação. Quanto a esse desenvolvimento, diz-nos o filósofo:

[...] Da mais humilde monera, passando pelos insetos mais bem dotados e até os vertebrados mais inteligentes, o progresso realizado foi sobretudo um progresso do sistema nervoso, em cada grau, com todas as criações e complicações de peças que esse progresso exigia. Como o demos a entender desde o início deste trabalho, a função da vida é inserir indeterminação na matéria [...] Um sistema nervoso, com neurônios situados de ponta a ponta de tal modo que na extremidade de cada um deles se abram vias múltiplas onde outras tantas questões se apresentem, é um verdadeiro *reservatório de indeterminação*. Uma simples inspeção no conjunto do mundo organizado parece mostrar-nos que o essencial do impulso vital tenha se dado para criação de aparelhos desse gênero (BERGSON, 1979, p. 116, grifos do autor)¹⁵⁸.

A organização animal compreende o esforço que a vida efetiva na organização da matéria para produzir para si condições de atividade livre. Essa maneira de apresentar o desenvolvimento do sistema nervoso pode dar a impressão de que tudo se deu como a realização de um plano, o que colocaria a filosofia de Bergson partidária da concepção finalista tradicional. Essa impressão desaparece quando se considera que, segundo o filósofo, as estruturas que a vida cria como meio para submeter as forças materiais ao exercício de seu querer são constituídas ao mesmo tempo e à medida que a vida depara com as dificuldades de seu exercício livre que a matéria lhe impõe.

Em outras palavras, o resultado de sua atividade é produto do encontro entre o *élan vital*, com suas virtualidades tendendo a se atualizar, e as dificuldades que a materialidade opõe a sua atualização, ou seja: não existe, desenhado na natureza, um sistema nervoso que a vida, em sua trajetória, assumirá em seus detalhes. Esse sistema é criado progressivamente por força da tendência da vida a se atualizar como movimento livre. Segundo o filósofo: “Não devemos esquecer que a força que evolui através do mundo organizado é uma força limitada, que procura sempre ultrapassar a si mesma, e que permanece sempre inadequada à obra que tende a produzir (BERGSON, 1979, p. 117)¹⁵⁹. Esse esforço para procurar superar a si mesma e a sempre inadequação daquilo que a vida tendeu a produzir com a obra produzida impedem que o finalismo tradicional seja a doutrina delineadora da filosofia bergsoniana, pois, nessa

¹⁵⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 127).

¹⁵⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p.127).

concepção, a vida estará sempre produzindo as suas próprias condições de realidade, e não apenas se moldando a elas.

Como se deu na vida vegetal, o *élan vital* se encontrará diante de seus limites também na vida animal e não evoluirá em linha reta nessa nova direção. Em razão da força limitada do *élan vital*, a evolução da vida, pensada por Bergson, não só avança, mas também marca ponto no mesmo lugar e até retrocede. A vida pode retroceder aqui e ali, como pode também manter-se em um estágio adquirido e não mais seguir em frente. Esse último caso se dá porque as manifestações da vida se voltam para si mesmas como se cada qual fosse a razão de ser da vida, como se cada manifestação fosse o termo; o processo vital se faz circular, como repetição de si indefinidamente. Nesse sentido, a vida está sempre sujeita ao automatismo funcional que põe em dormência a vida vegetativa. Dizendo de outro modo: quando uma organização vital constitui mecanismos apropriados para suas necessidades de sobrevivência, e quando esses mecanismos, operando por si mesmos, satisfazem as necessidades dessa organização, ela pode deixar-se levar pelas necessidades correspondidas, sem que disso tenha consciência.

O adormecimento e, portanto, a inconsciência apresentam-se para a vida como uma ameaça permanente. E isso se dá por força da própria atividade criadora bem-sucedida: à medida que o impulso vital cria mecanismos e os aperfeiçoa em seu funcionamento para permitir a passagem de movimento, a princípio desejado, os próprios mecanismos, em sua funcionalidade adequada às exigências para as quais foram criados, absorvem a vida em sua operação. Assim, à medida que a vida cria a si e a seu ambiente, ela cria simultaneamente estruturas orgânicas e o ambiente em que as necessidades de sobrevivência e sua satisfação se correspondem.

Quando essa criação é bem-sucedida, ou seja, quando a vida consegue organizar as determinações materiais, que a ela se contrapõem, em seu favor, a vida, inscrita na matéria, tende a fechar-se em círculo, a reproduzir a si mesma em sua eficiência adquirida. Mas ela não se detém nas organizações que efetiva na realidade, e não se detém por força da tendência original a se produzir como movimento livre, de modo que cada organização bem-sucedida que ela realiza se configura como um meio de passagem, e não seu termo. Para o filósofo:

[...] Encarada no que é sua própria essência, isto é, como uma transição de espécie a espécie, a vida é uma ação sempre crescente. Mas cada uma das espécies, através das quais a vida passa, visa tão-somente sua comodidade. Ela segue no sentido do que exige a mínima dificuldade. Absorvendo-se na forma que irá assumir, ela entra numa sonolência, em que ignora quase todo o resto da vida; modela-se a si mesma em vista da exploração mais fácil possível do seu círculo imediato. Assim, o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma forma nova, o ato pelo qual essa forma se desenha são dois movimentos diferentes e não raro antagônicos. O

primeiro se prolonga no segundo, mas não pode se prolongar sem se desviar de sua direção, como aconteceria a um atleta que, para vencer o obstáculo, fosse obrigado a desviar os olhos do obstáculo e olhar para si mesmo (BERGSON, 1979, p. 118-9)¹⁶⁰.

O desvio da vida vegetativa foi o primeiro salto que o *élan vital* precisou realizar para prosseguir como atividade criadora. Nesse salto, a vida se produziu como sistema sensório-motor, capaz de sentir o ambiente e nele se mover para satisfazer suas necessidades de sobrevivência. Mas a busca da mobilidade não se deu, também nessa ordem de existência, linearmente. A organização da vida animal deu-se entre várias linhas de evolução em que cada qual, voltada para a conservação de si e vendo-se diante do perigo de ser reservatório de energia para as demais, tendeu a se defender criando uma estrutura resistente, que a protegesse o quanto possível de ser devorada. Mas, ao mesmo tempo em que a protegia, também a imobilizava e, por conseguinte, a colocava em estado de semidormência. Relata Bergson que esse foi o perigo que rondou a vida em busca da mobilidade, perigo esse de que não souberam se esquivar os equinodermos e os moluscos:

[...] Se o vegetal renunciou à consciência ao se envolver numa membrana de celulose, o animal que se enclausurou numa cidadela ou numa armadura condena-se a uma sonolência. Nesse torpor é que vivem ainda hoje os equinodermos e mesmo os moluscos. Os artrópodes e os vertebrados também sofreram ameaça como essa. Escaparam dela, a essa feliz circunstância deve-se o atual desabrochar das mais elevadas formas da vida (BERGSON, 1979, p. 121)¹⁶¹.

Como nos apresenta o autor, mesmo sujeitos ao mesmo perigo, dessa condição escaparam os artrópodes e os vertebrados. Nessas duas linhas de evolução, a vida progrediu em direção a um sistema nervoso sensório-motor cada vez mais complexo e capaz de efetivar movimentos cada vez mais indeterminados. Novamente a vida se desviou da forma que se definia como tendência à imobilidade para seguir a sua tendência original a criar-se como atividade livre.

Os artrópodes e os vertebrados constituem as duas linhas da evolução em que a vida se inseriu como movimento, como tendência a atividade livre e, portanto, consciente. O sistema nervoso sensório-motor é a condição dessa conquista vital. Mas o desenvolvimento desse sistema será diferente em uma e em outra dessas duas linhas evolutivas, de modo a repercutir dois tipos distintos de atividade vital. Novamente a vida tenderá a mais uma divisão.

Conforme Bergson observa, a organização da atividade motora dos artrópodes define-se pela especialização funcional que a forma implica: cada estrutura do corpo está para uma atividade específica, de modo que a forma não permite a variação da função. Já nos

¹⁶⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 129-30).

¹⁶¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 132).

vertebrados, a atividade motora é organizada em estruturas em que a função depende menos da forma, de modo a permitir uma variação funcional de um mesmo órgão: “[...] A independência torna-se completa no homem, cuja mão pode executar qualquer trabalho, seja ele qual for (BERGSON, 1979, p. 122)¹⁶².

A diferença de organização do sistema nervoso sensório-motor entre os artrópodes e os vertebrados indica, como Bergson irá mostrar, outra divisão de tendências que se realizará na organização vital. Os artrópodes evoluirão na direção do instinto; os vertebrados, na direção da inteligência. Essas direções são dois métodos de organização da matéria inerte; métodos que, na origem, como tudo que compreende a vida, estão interpenetrados e agindo conjuntamente: é o contato com a matéria que provocará essa nova cisão.

Ademais, como toda atualização que se efetiva traz consigo, em estado virtual, tudo que compreende a vida, o instinto e a inteligência evoluirão em suas direções específicas acompanhados um do outro. Isso significa que, em uma organização em que predominar um método, o outro estará ali em proporções inoperantes, mas que, por força de ser ainda atividade, poderá aqui e ali fazer-se presente e contribuir com seu modo de organização específico.

O instinto, como apresenta Bergson, atuará sobre a matéria inerte como atividade interna organizadora da vida, de modo a redefinir, por meio de construção cada vez mais elaborada de instrumentos organizados, o movimento da matéria em proveito da ação interessada. Atuando por dentro da realidade como atividade vital, ele evolui em direção a um domínio cada vez maior na capacidade de produzir e utilizar instrumentos organizados. Como a vida se organiza em espécies, essa atividade seguirá o interesse de cada espécie para satisfazer suas necessidades de sobrevivência. Assim, o instinto cada vez mais se especializará em pontos específicos da organização geral da vida e se deterá naqueles que melhor corresponderem a sua necessidade vital.

Quanto mais bem-sucedida for essa atividade vital em produzir instrumentos organizados e utilizá-los com eficiência, mais a vida estará sujeita ao automatismo funcional e, por conseguinte, ao adormecimento da consciência. A consciência de um organismo se desperta ou adormece conforme, digamos assim, o ajuste ou desajuste entre a ação virtual desenhada pelo ser vivo e a atualização dessa ação. Conforme explica Bergson:

[...] Porque, no caso em que o instrumento a manejar é organizado pela natureza, o ponto de aplicação fornecido pela natureza, o resultado a obter pretendido pela natureza, certa parte fraca é deixada à escolha: a consciência inerente à representação será pois compensada, à medida e paulatinamente que tenda a se

¹⁶² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 1134).

desligar, pela consecução do ato, idêntico à representação, que lhe serve de contrapeso. Onde quer que ela apareça, ilumina menos o próprio instinto que as contrariedades às quais o instinto está sujeito: é o déficit do instinto, a distância do ato à ideia, que se tonará consciência; e a consciência não passará então de acaso. Ela só põe em relevo essencialmente o desempenho inicial do instinto, aquele que desencadeia toda a série dos movimentos automáticos (BERGSON, 1979, p. 132)¹⁶³.

Disso decorre que, quanto mais bem-sucedida for a atividade do instinto, mais a vida tenderá ao adormecimento. A consciência se desperta em ocasiões nas quais as circunstâncias provocam hesitação. É o desajuste, ou o *déficit* de organização, que provocará a consciência. Desse modo, a organização que evoluiu pelo método instintivo se desenvolveu e se fez cada vez mais eficiente em produzir instrumentos organizados que correspondessem funcionalmente às necessidades de sobrevivência. Os artrópodes traçaram esse caminho e tenderam ao automatismo. A consciência nele se desperta somente quando uma ordem de movimento exige uma adequação entre a representação e o ato a cumprir e adormece imediatamente ao estabelecimento da continuidade do movimento.

Outra via evolutiva, a dos vertebrados, seguiu a tendência do método inteligente. Nessa linha de evolução, o instinto foi diminuindo sua atividade à medida que a inteligência crescia. Sendo o instinto a organização da vida pelo interior, a sua diminuição acarretou a essa linha evolutiva um *déficit* cada vez maior na capacidade desses organismos para se produzirem em estruturas que correspondam funcionalmente às exigências de sobrevivência. Seguindo essa tendência de menor eficiência orgânica, os vertebrados se inclinaram ao desenvolvimento do método inteligente de organização da matéria inerte.

Por mais que seja essa a tendência a que se encaminhe a organização dos vertebrados, somente no homem a inteligência se atualizou plenamente como método de organização da matéria inerte. Isso porque, indica Bergson, a vida propiciou, nessa espécie, menos condições orgânicas que permitissem a sobrevivência. Reduzindo ao mínimo a atividade instintiva, a vida preparou a condição que exigia a efetivação do método inteligente.

[...] Também, enquanto a natureza evoluiu francamente em direção ao instinto nos artrópodes, presenciamos, em quase todos os vertebrados, a procura mais que o desabrochar da inteligência. É ainda o instinto que constitui o substrato de sua atividade psíquica, mas a inteligência lá está presente, aspirando a suplantá-lo. Ela não chega ao ponto de inventar instrumentos: pelo menos o tenta, executando o máximo de variações possíveis sobre o instinto, do qual gostaria de se livrar. Ela só assume posse completa de si mesma no homem, e esse triunfo afirma-se pela própria insuficiência dos meios naturais de que o homem dispõe para se defender contra seus inimigos, contra o frio e a fome. Essa insuficiência, quando lhe procuramos deslindar o sentido, adquire o valor de um documento pré-histórico: é a dispensa definitiva que o instinto recebe da inteligência (BERGSON, 1979, p. 130)¹⁶⁴.

¹⁶³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 146).

¹⁶⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 143).

Diferente, em natureza, do instinto, que se atualiza como atividade organizadora da vida pela interioridade, a inteligência tem por função essencial fabricar instrumentos inorganizados. Não mais se vendo por dentro, a vida pela inteligência se exterioriza a si mesma e cria para si uma realidade objetiva, em que poderá definir os fins e os meios de sua ação. Não mais tendo, pela natureza, os instrumentos apropriados para esta ou aquela necessidade que se apresenta como exigência de sobrevivência, a inteligência terá que talhar, ela própria, sua ferramenta e estabelecer, ela mesma, o modo de execução. A todo momento, ela deverá posicionar-se em situação de decisão acerca de qual ferramenta deverá fabricar, de quais materiais vai se valer para produzir a ferramenta requerida para o ato que se exhibe à frente e acerca de qual estratégia será a melhor para a execução da ação a cumprir. Agora a vida se verá em estado contínuo de hesitação. A consciência não será mais um acidente, mas sim uma necessidade. A vida, ao se desenvolver como inteligência, atualiza-se como atividade consciente. Ela, pela inteligência, recobra em um alto grau aquilo que o contato com a matéria havia levado ao estado de dormência.

Com a inteligência, a vida se fez movimento livre, isto é, se fez capaz de dirigir a energia disponível para ações requeridas e assim se produzir como atividades derivadas de uma vontade consciente de si. Ao se atualizar como inteligência, a vida organizada propicia a si as condições de vencer as determinações que a matéria lhe impõe e ultrapassar a si mesma como uma existência superior na organização em geral. Nesse aspecto, o homem foi um ser querido pela vida. Não no sentido de que ele estivesse desde sempre desenhado como um plano a se cumprir, mas sim em razão de a vida ser originariamente uma corrente de consciência que, ao atravessar a matéria, realizou-se como um esforço contínuo para permanecer o que é: uma atividade criadora. Assim, avançando em várias linhas de evolução e atualizando algo de si ao organizar a matéria, a vida projetava-se sempre na direção de sua atividade consciente, de modo a não se deter nas organizações que adormeceram. Desse movimento desejado é que a espécie humana surge como consciência desperta, como vida se realizando em movimentos cada vez mais livres.

Mas a vida estaria resolvida em todos os impasses quando se desenvolveu como inteligência, conquistando a plena consciência de si e tendo-se efetivado como expressão de liberdade, criação mesma de si? No item que segue, problematizaremos os alcances e os limites que julgamos próprios desse momento evolutivo para verificar, junto à filosofia de Bergson, se a consciência que a inteligência concretizou não se resolveu na materialidade que ela dominou, conduzindo a vida a estar ainda em busca de si por uma outra experiência de consciência.

2.4 Inteligência como despertar da consciência pela exterioridade

Da apreciação dos métodos de organização da matéria, o instintivo e o inteligente, vemos Bergson anunciar a inteligência como um método que se apresenta, de certo ponto de vista, como razão de superioridade que a vida adquire com a sua operação. A inteligência, como podemos pensar, efetiva-se como método predominante e se faz modo de organização de uma espécie específica, a humana, quando o impulso vital se vê envolvido por um estado de dormência de sua atividade consciente.

Assim posto, parece-nos que o método inteligente surge como um desdobramento da atividade instintiva – e corremos o risco de induzir a uma falsa interpretação do movimento evolutivo pensado por Bergson: a de que a evolução engendra, ao longo de seu trajeto, a vida vegetativa, a instintiva e a inteligente, como uma hierarquia organizativa da vida, à maneira de Aristóteles. É justamente contrário a essa leitura que Bergson se posiciona ao afirmar categoricamente:

Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis pois, finalmente, os elementos que coincidiam no impulso vital comum às plantas e aos animais, e que, no curso de um desenvolvimento em que manifestaram nas mais imprevisas formas, dissociaram-se puramente devido ao fato de seu crescimento. O *erro capital, erro que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, consiste em ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, quando se trata de três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer*. A diferença entre elas não é de intensidade, nem, de um modo mais geral, de grau, mas diferença de natureza (BERGSON, 1979, p. 124, grifos do autor)¹⁶⁵.

Ao coincidirem na origem, essas três direções se realizam, cada qual, como um modo próprio de ser. Cada modo de organização representa uma atividade bem-sucedida da vida. Mesmo a vida vegetal, que se caracteriza pelo torpor, é um acontecimento fundamental para toda a evolução da vida, uma vez que é uma atividade que se fez capaz de armazenar energia. O que vai repercutir, digamos assim, em maior grau de excelência vital, ou seja, o que mais expressa a vida em sua origem, é a capacidade que o exercício de sua atividade reflete em consciência. Nesse sentido, o exercício da atividade vegetativa, em razão de sua excelência funcional, tende ao adormecimento da consciência. O instinto, por sua vez, também tendendo à sonolência por força da eficiência funcional do mecanismo sensorio-motor que produziu como seu meio de sobrevivência, reflete maior probabilidade de se manifestar como consciência quando essa atividade se encontrar diante de uma deficiência de sua função, ou

¹⁶⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 135-6).

seja, quando se encontrar diante de uma exigência de criação. Recriadas as condições pelas quais a atividade vital pode seguir sem impedimento, a consciência novamente adormece.

Já a inteligência, por se constituir como atividade de organização pela exterioridade (uma atividade de organização da matéria que a vida precisou efetivar por si, como meio de suprir o déficit de sua organização interna), é uma atividade em permanente vigilância, sempre em estado de hesitação, de modo que estar consciente é sua condição natural. Sua atividade se exerce como uma necessidade permanente de conceber os fins e os meios que orientarão a ação vital. Sua organização não é mais uma organização interna de mecanismo de sobrevivência, mas sim organização externa de instrumentos que sirvam como meio de ação. A vida, pela inteligência, passa a apreender a realidade pela exterioridade, tornando-se cada vez mais capaz de atuar sobre a matéria inerte e fazer dela seu meio de atividade.

A análise que Bergson faz ao longo de sua filosofia mostra-nos a consciência como um modo de ser para o qual tende a vida. Ou melhor: a vida é, ela mesma, consciência, mas, por efeito de seu processo de atualização, em que as tendências interpenetradas em sua origem se destacam do todo ou da consciência originária, acaba por se envolver em seu processo de individualização e se absorver por inteiro no trabalho que tendeu a efetivar como sua criação, resultando no esquecimento generalizado de sua origem e de até de si mesma. A vida vegetal representa esse estado de inconsciência mais agudo. Mas ela, como vimos, não é a única. Em verdade, Bergson apresenta a vida toda passível de entrar nesse estado de inconsciência; basta que a ordem vital se resolva tão bem que sua representação se encaixe perfeitamente em sua ação e não deixe nenhuma vaga à necessidade de escolha. Todavia, é importante ressaltar que a vida, na filosofia de Bergson, é consciência, sendo a inconsciência um estado de dormência em que a vida pode entrar, quando, em sua atividade organizadora da matéria, produz mecanismos de sobrevivência com os quais suas atividades vitais podem se dar sem hesitação.

Em outras palavras, dada a organização em sua eficiência funcional, a vida, nessa organização, não se vê em exigência de escolha de qual movimento deve realizar para sua conservação. É importante também ter presente que, por ser, em sua origem, consciência, por mais que aqui e ali a vida se resolva em mecanismos que cria como seus meios de sobrevivência, ela mesma não se detém nessa condição. Ou seja: em razão de sua origem, a vida, ainda que organizada na matéria, é sempre inquietação, exigência mesma de criação, sempre movimento criador de condições de se firmar como consciência de si.

Assim, a vida evolui por impulso que busca sempre se efetivar como consciência, como exigência de criação. A inteligência potencializa esse despertar da consciência, e é com

a humanidade que a vida toma consciência de si. Assim nos diz Bergson ao fim do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*:

[...] Toda a história da vida, até então [até a ocorrência da vida humana], havia sido um esforço da consciência para sacudir a matéria, e de um esmagamento mais ou menos completo da consciência pela matéria que caía de novo sobre ela [...] Tratava-se de criar com a matéria, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade, de fabricar uma mecânica que triunfasse sobre o mecanismo, e de empregar o determinismo da natureza para passar através das malhas da rede que ele estendera. Mas por toda parte fora do que é humano, a consciência se deixou prender na rede cujas malhas queria atravessar. Ficou prisioneira dos mecanismos que ela montara. O automatismo, que ela pretendia acionar no sentido da liberdade, enrola-se em volta dela e a arrasta. Ela não tem a força para desvencilhar-se dele, porque a energia de que fizera provisão para agir emprega-se quase que inteiramente para manter o equilíbrio infinitamente sutil, essencialmente instável, aonde ela conduziu a matéria. Mas o homem não mantém apenas sua máquina; ele pode servir-se dela como lhe apraz (BERGSON, 1979, p. 231, colchetes nossos).¹⁶⁶

A vida se cria como organização humana no exercício de se fazer consciência. O método de organização inteligente parece ter sido o fator preponderante que permitiu à vida, em sua organização da matéria, a reconquista da liberdade, ou da consciência de si. Assim concebido o processo evolutivo, a vida inteligente, expressa pela humanidade, representa a positividade própria da vida em sua natureza, que é ser criadora. O corpo da humanidade se faz como veículo que a vida instituiu como meio de vazão de seu impulso vital, isto é, seu impulso criador. Há, nessa leitura, uma concepção positiva da vida efetivada com a espécie humana. Mas essa concepção positiva se mostra absoluta na filosofia de Bergson? Ou seja, para o filósofo, a evolução encontra seu termo, resolve-se por inteiro ao se firmar como organização inteligente da realidade? Entendemos que a resposta seja, de um ponto de vista, positiva; de outro, negativa.

A inteligência, como já vimos em momentos anteriores de nosso estudo, surge como efeito de inversão do movimento originário, que é a própria duração. Sendo a duração, na acepção bergsoniana, movimento criador, processo permanente de diferenciação de si, a inteligência, sendo sua inversão, faz-se como a negação desse movimento, ou seja, faz-se como manifestação da realidade por aquilo que se repete, por aquilo que se dá como o mesmo.

A inteligência é uma atividade vital que atua sobre a mobilidade da realidade, interrompendo seu movimento próprio, de modo a apreender o real como imobilidade, condição que lhe permite efetuar, sobre a natureza materializada, sua eficiência organizativa. A inteligência, concebe Bergson, é uma atividade vital que se efetiva como uma função exclusivamente prática. Conforme o filósofo, “[...] A inteligência, no estado natural, visa um

¹⁶⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 264-5).

objetivo praticamente útil. Quando ela substitui o movimento por imobilidades justapostas, não pretende reconstituir o movimento tal qual ele é; ela simplesmente o substitui por um equivalente prático (BERGSON, 1979, p. 141)¹⁶⁷.

Constituída para organizar a dimensão prática da vida, a inteligência, em sua operação própria, tem por função apreender a realidade como imobilidades. O que está em movimento, em progresso contínuo, não interessa à inteligência; e, até mesmo quando ela se vê diante dessa mobilidade, interpreta-a como contrassenso, como algo que deve ser detido e imobilizado para se expressar conforme suas categorias. Como ela tem êxito nessa tarefa de organizar a matéria inerte, que, de seu ponto de vista, está em estado de desorganização, vê-se soberana no mundo, como faculdade por excelência produtora do ser. Assim, se todo o ser é resultado de sua atividade, todo ser recebe dela sua essência e valor, de modo a ser ela a realidade produtora de realidade. Tomando-se como condição de realidade, entende que tudo é da ordem do inteligível e deve ser expresso como sua inteligência. O que não se expressar inteligentemente carece de realidade.

Essa condição, a de ser produtora de realidade, que a inteligência assumiu ao longo de sua história, mais propriamente na história que se desenvolve como vida humana, como sua realidade, constitui a questão fundamental da filosofia de Bergson. Vemos, praticamente em todas as suas obras, um esforço para recolocar a inteligência em sua posição de origem: uma atividade vital que se origina ou se atualiza mediante a exigência prática de organização da matéria inerte para ampliar as condições de sobrevivência. O seu domínio próprio é atuar sobre a matéria inerte para produzir, a partir dela, ferramentas apropriadas para a ação. Quanto mais hábil em manipular a matéria inerte, quanto mais eficiente em produzir ferramentas, mais a inteligência se dará como expressão de liberdade em relação às determinações da matéria. Nesse exercício está a sua positividade. Com a inteligência, a consciência se libertou da matéria, como vemos Bergson entusiasticamente apresentar tanto no final do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, quanto no primeiro capítulo d'*A energia espiritual*, esse intitulado “A consciência e a vida”.

A matéria inerte é o campo próprio de atuação da inteligência. O problema é quando ela se torna uma faculdade voltada para a especulação, em particular quando ela se posta como faculdade de entendimento da vida em sua origem e evolução. Se, no contato com a matéria inerte, a inteligência se tornou cada vez mais hábil em destacar suas articulações e produzir, a partir delas, objetos ou ferramentas cada vez mais apropriadas para a ação, quando

¹⁶⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 156).

se volta para a vida e a torna seu objeto de estudo, acaba por não ver outra coisa, senão sua negação.

A vida que é mobilidade pura passa a ser interceptada pelas categorias imobilizadoras da inteligência que a apreciam, de modo a ver, em sua evolução, momentos justapostos no espaço, apenas imobilidades. Diz-nos Bergson (1979, p. 147, grifo do autor): “Assim como separamos no espaço, fixamos no tempo. A inteligência não foi feita para pensar a *evolução*, no sentido própria da palavra, isto é, a continuidade de uma transformação que fosse mobilidade pura”¹⁶⁸. Originada para apreender do real o que se dá como repetição, ela não é capaz de, pela natureza de sua função, colocar-se no próprio movimento da vida, que é a própria duração, e acompanhar o surgimento do novo no seio do antigo, surgimento em que o antigo mesmo não continha como sua realização. Ou seja: ela não é capaz de apreciar o surgimento de um acontecimento em que, chamamos assim, o efeito não esteja já implícito na causa. A inteligência, realça Bergson (1979, p. 148), “[...] não admite o imprevisível. Ela rejeita toda criação. O que satisfaz a nossa inteligência são antecedentes determinados conducentes a um conseqüente determinado, calculável este em função daqueles”¹⁶⁹.

Continua Bergson a mostrar que a inteligência, ao estudar a vida, concebe-a como concebe a indústria. Ela é feita de partes que, reunidas de certa maneira, constituem um mecanismo apropriado para realizar um efeito de antemão esperado. A organização da vida, em sua criação de forma, resolve-se, ao olhar da inteligência, como elementos justapostos, moldados segundo a finalidade previamente concebida para, mecanicamente, reproduzir o mesmo. Assim, da origem do órgão à execução da função, tudo está devidamente previsto, nada escapa, em princípio, a sua inteligência, uma vez que é ela concebida como seu trabalho. Segundo o filósofo: “[...] Quanto à invenção propriamente dita, que é no entanto o ponto de partida da própria atividade, nossa inteligência não chega a apreendê-la em seu brotar, isto é, naquilo que ela tem de indivisível, nem em sua *genialidade*, isto é, naquilo que ela tem de criador” (BERGSON, 1979, p. 148-9)¹⁷⁰.

Em razão de ser a vida invenção, criação contínua de si, interioridade movente, e a inteligência, uma faculdade cuja função natural é organizar a matéria inerte pela exterioridade, por aquilo da realidade que se dá para ela como repetição, como o mesmo, como partes distintas justapostas em sua representação espacial, diz, por fim Bergson (1979,

¹⁶⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 163-4).

¹⁶⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 164).

¹⁷⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 165).

p. 149, grifos do autor): “[...] *A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*”¹⁷¹.

A consciência que a inteligência desperta está relacionada com a realidade exterior. Ela é uma consciência específica da vida prática, voltada para o imediato da ação a realizar. A vida mesma como produção de si ainda se mantém em forma de esquecimento. Nessa constatação, reside, em nosso ver, uma questão capital: a vida ainda carece de fazer consciência de si como criadora de si. Em outras palavras, a vida, na condição de consciência encontra-se ainda alojada na matéria que aprendeu a dominar. Esse domínio adquirido colocou a vida – e aqui emitimos um enunciado que perseguimos ao longo de nosso trabalho – sob o domínio da matéria. Ao dominar a matéria inerte pela exterioridade, exteriorizou-se a si mesma, fez-se alienada de si, também se desencontrou de sua origem e se fez domínio da matéria. Vejamos o que diz Bergson:

[...] A vida, não satisfeita em produzir organismos, pretenderia dar-lhes como apêndice a própria matéria inorgânica, convertida em imenso órgão pelo dinamismo do ser vivo. Essa é a tarefa que ela atribui primeiro à inteligência. Por essa razão é que a inteligência se porta invariavelmente ainda como se estivesse fascinada pela contemplação da matéria inerte. Ela é a vida contemplando de fora, exteriorizando-se em relação a si mesma, adotando como princípio os desempenhos da natureza inorganizada para os dirigir de fato. Daí seu espanto quando ela se volta para o ser vivo e se encontra diante da organização. Seja o que for que ela faça então, ela reduz o organizado a inorganizado, porque ela não poderia, sem inverter sua direção natural e sem se torcer sobre si mesma, pensar a continuidade verdadeira, a mobilidade real, a interpenetração mútua e, numa palavra, essa evolução criadora que é a vida (BERGSON, 1979, p. 146)¹⁷².

Temos, mais uma vez, Bergson apresentando a razão de a inteligência ser uma atividade inadequada para o estudo da vida. A inteligência se efetiva como uma atividade vital que amplia seu campo de ação por meio de uma exteriorização de si, fazendo da realidade uma organização exterior que seja para ela apropriada. A questão a que aqui damos ênfase é que a vida, ao produzir a realidade como sua exterioridade, exteriorizou também a si mesma. A consciência que ela ampliou está ancorada na materialidade que ela produziu como sua ferramenta, como sua extensão, ou (como Bergson acaba por designar imediatamente antes das considerações citadas) como seu órgão.

Uma implicação dessa conquista vital que Bergson explicita, e que julgamos importante em nosso trabalho, é a de que a vida, na espécie humana, pode estar refletindo um modo de existência regulado pela materialidade que criou por si mesma, como meio de ação, amparando-se nela como sua mestra, como sua base de valor, como seu fim. Nesse sentido, a

¹⁷¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 166).

¹⁷² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 162-3).

vida, nessa espécie que se efetivou como método inteligente de organização da matéria, parece ter seguido e mesmo se identificado com a divisão que ela efetua sobre a materialidade; identificação artificial, efeito mesmo dessa atividade vital que se esqueceu de sua origem e se vê toda na matéria.

Como cada organismo humano é a expressão mesma da inteligência, o todo que circunda cada espécime passa a ser percebido como divisível e manipulável segundo os interesses que beneficiam exclusivamente essa inteligência que concebe a si como ponto primordial dessa totalidade percebida como seu meio de existência. Assim, a vida, nessa ordem de existência que se efetivou como organização inteligente, tende a movimentar-se no sentido da matéria e a exteriorizar-se cada vez mais, gerando, como efeitos de divisões internas de sua unidade primeira, centros de força que se expressam, cada qual egoisticamente, como única vontade no mundo. A liberdade, nesse caso, está circunscrita ao domínio materializado de escolha entre interesses imediatos, aparentemente favoráveis no curto prazo ao indivíduo. Em outras palavras, a vida com a humanidade se fez livre no sentido de tornar-se capaz de se individualizar, produzindo uma organização em que os componentes de uma mesma espécie podem variar, funcionalmente, o quanto queiram, rompendo com as determinações de espécie. Mas incorreu em um perigo talvez fatal: o de se exteriorizar e não mais se compreender como um ser integrado a uma totalidade movente.

É inegável que a inteligência representa uma conquista da vida sobre a matéria. É inegável também que, com ela, a vida se faça consciência de si no mundo. A questão que levantamos é se essa consciência de si não é uma consciência de si exteriorizada, cindida pela matéria que a vida criou como seu meio de ação. Queremos perguntar se a vida, por força de seu princípio motor – que entendemos ser, em Bergson, a tendência de a vida se fazer consciência de si como movimento criador, portanto, libertador das determinações que a vida acaba por encontrar quando em contato com a matéria –, não tende a encontrar-se em outra experiência de consciência, que seja ela coincidente consigo mesma, com sua interioridade.

Mas não estaríamos aqui extrapolando os limites do pensamento de Bergson, querendo que o filósofo nos dê indicação de como será uma organização futura? Nada mais antibergsoniano assim querer, uma vez que o filósofo buscou sempre pensar sua filosofia firmada na experiência. O que queremos é caminhar junto ao pensamento do filósofo no que ele mostrou como já viável em se tratando de existência.

Não nos vemos inventando qualquer novidade, mas apenas destacando algo já inovador proposto por Bergson. Para rerepresentar a questão, voltamos a um pouco antes de o filósofo tratar do desenvolvimento da inteligência, quando, no segundo capítulo d'*A evolução*

criadora, está observando o movimento geral da vida e o comportamento que as espécies apresentam quando se constituem como tal. Na percepção do filósofo:

[...] Por toda parte do mundo organizado há sempre um único e grande esforço; mas, no mais das vezes, esse esforço detém-se, ora paralisado por forças contrárias, ora desviado do que deve fazer pelo que faz, absorvido pela forma que se ocupou em assumir, hipnotizado por ela como por um espelho. Até em suas obras mais perfeitas, quando parece haver triunfado sobre resistências externas e também da sua própria, ele está à mercê da materialidade a que teve de se dar. É o que cada um de nós pode vivenciar em si mesmo. Nossa liberdade, nos próprios movimentos pelos quais ela se afirma, cria os hábitos nascentes que a sufocarão se ela não se renovar por um esforço constante: o automatismo a espreita (BERGSON, 1979, p. 117)¹⁷³.

Essa observação apresentada pelo filósofo chama atenção para o fato de que, mesmo a espécie humana, espécie inteligente que se fez consciência desperta e conquistou seu domínio sobre a matéria, ainda está sujeita ao mesmo perigo de toda a extensão da vida organizada: o perigo do automatismo. Uma vida humana em estado de relaxamento, isto é, não se esforçando constantemente, acaba por viver de modo automático.

Mas a inteligência não é a atividade que coloca a humanidade em estado de hesitação permanente, de modo a impedir que a vida novamente se defina por um automatismo funcional qualquer e adormeça como atividade consciente? Não seria o automatismo algo esporádico, relativo aos momentos em que, por alguma razão, a inteligência diminui sua atividade? Considerando a assertiva de Bergson, parece que a condição de a vida não entrar em estado de automatismo não está em relação com a diminuição ou o aumento da atividade inteligente, mas sim com o esforço contínuo de a vida se manter em estado de atenção sobre si. Mas não seria já a inteligência expressão desse esforço? A resposta a esta questão parece-nos ser negativa. A inteligência não seria um esforço, mas, antes, efeito de um relaxamento. Ela é originada junto com a matéria como uma inversão de um mesmo movimento, de modo que basta deixar-se em seu movimento natural para encontrar, nessa matéria, aquilo que se dá como condições de satisfação de suas necessidades pragmáticas. Aquilo que se dá como consciência nesse processo é a exigência de estabelecer o tipo de matéria a ser utilizada para a produção da ferramenta apropriada para o fim desejado.

Repetimos: a consciência e a liberdade que a compreende nos parecem mais exigência de adequação de movimento no espaço, ou seja, respostas inteligentemente organizadas que respondam apropriadamente às exigências que o ambiente apresenta a esse organismo inteligente em executar certos movimentos. A consciência necessariamente está em atividade. É a própria organização desses movimentos escolhidos.

¹⁷³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 128).

É certo que Bergson, ao destacar a inteligência como uma conquista da consciência sobre a matéria, apresenta o cérebro como um mecanismo que a vida criou como meio de superar o automatismo. O cérebro, ao se constituir como um sistema capaz de direcionar um dado estímulo recebido do ambiente para uma via motora escolhida, que se realizará como movimento nele implicado, ou de reter esse estímulo para pô-lo em disposição a todas as vias motoras que possam se dar como escolha de movimento, dá-se como superação daquilo que, em geral, se resolvia como resposta reflexa.

Estamos claramente sob a concepção de cérebro e de seu papel desenvolvida por Bergson em *Matéria e memória*, mais propriamente no primeiro capítulo. A sua argumentação, nesse momento da obra, está dirigida para desconstruir a ideia de que o cérebro tenha por função produzir e armazenar representação:

[...] o papel do cérebro é ora o de conduzir o movimento recolhido a um órgão de reação escolhido, ora de abrir a esse movimento a totalidade das vias motoras para que aí desenhe todas as reações que ele pode gerar e para que analise a si mesmo ao se dispersar. Em outras palavras, o cérebro nos parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado. Mas, num caso como no outro, seu papel limita-se a transmitir e a repartir movimento (BERGSON, 2011a, p. 27)¹⁷⁴.

O cérebro, e isso parece não comportar dúvida, é um instrumento de ação. Essa constatação sobre a função do cérebro posiciona-nos diante de um sistema que parece operar sobre o ambiente para dar direção aos movimentos de modo mais voluntário. Por meio dele, a vida organizada se faz capaz de atuar sobre a necessidade e inserir liberdade de movimento. Essa conquista da vida é inquestionável na filosofia de Bergson, mas o que estamos querendo investigar é se essa conquista não está circunscrita a um movimento da vida voltado para fora, de modo a ser a consciência o espelhamento que a vida faz de si pela exterioridade, resolvendo-se, assim, nas relações materiais sobre as quais adquiriu domínio. Encontramos amparo para essa leitura em alguns momentos do *Ensaio* e de *Matéria e Memória*, a que voltaremos após uma última consideração sobre uma concepção destacada d'*A evolução criadora*.

Ao ver a si pela exterioridade, a vida pode estar a viver em conformidade com as relações materiais que aprendeu a dominar, e ainda se expressar de modo inteligente e ser também consciência. Não estamos a dizer aqui algo despropositado, sem qualquer respaldo teórico da filosofia que adotamos como nossa mestra? Parece mesmo ser estranho afirmar que possa ocorrer uma experiência que seja inteligente e consciente e, ao mesmo tempo, em conformidade com a materialidade. Estar em conformidade com a matéria parece implicar a

¹⁷⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 26-7).

assertiva de que o movimento se daria de modo automático, sem hesitação, portanto, sem consciência desperta para o ato desse movimento.

Em primeiro lugar, não nos podemos esquecer de que Bergson, no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, apresenta a origem comum da inteligência e da matéria: são ambas inversões de um mesmo movimento. Assim, inteligência e matéria seguem uma mesma direção e se encontram em um ponto comum: na espacialidade. Nesse ponto é que a inteligência está em conformidade com a matéria, atuando sobre ela e expressando-se como consciência desperta, pois deverá sempre escolher, dessa espacialidade em que se vê junto à matéria, os pontos de contato que melhor correspondam à ação em curso.

Assim, o organismo (no caso, este dotado de um sistema cerebral produtor de movimentos livres) pode desempenhar, em seu ambiente, movimentos inteligentes e conscientes, mas ainda exteriores à vida, ainda em direção ao espaço. No *Ensaio*, Bergson traz um exemplo que nos permite pensar o nosso comportamento como um movimento inteligente e consciente e ainda refletindo um automatismo. Diz ele, ao apresentar a reação natural que se tem quando se escuta, ao amanhecer, o soar do despertador, que:

[...] quase sempre esta impressão, em vez de abalar toda a minha consciência como uma pedra que cai na água de um tanque, se limita a agitar uma ideia, por assim dizer, solidificada à superfície, a ideia de me levantar e de me entregar às minhas ocupações habituais. Esta impressão e esta ideia acabam por se ligar uma a outra. Por isso, o ato segue a impressão sem que a minha personalidade nisso se interesse: sou aqui um autômato consciente, e sou-o porque tenho toda a vantagem nisso. Ver-se-ia então que a maior parte das nossas ações diárias se executam assim, graças à solidificação, na nossa memória, de certas sensações, de certos sentimentos, de certas ideias, as impressões de fora provocam em nós movimentos que, conscientes e até inteligentes, se assemelham, sob muitos aspectos, a atos reflexos (BERGSON, [1988?], p. 118).

O contexto dessa fala de Bergson é o terceiro capítulo do *Ensaio*, em que se desenvolve a crítica aos princípios do determinismo psicológico, bem como aos defensores do livre arbítrio. Resumidamente, o erro principal desse último está em conceber que uma sequência de estímulos pode suscitar várias ações possíveis, todas já dispostas, aguardando apenas a decisão de qual escolher. Neste caso, segundo Bergson, mesmo querendo defender a liberdade, esses defensores acabam por negá-la, uma vez que, para estes, ser livre resume-se em escolher entre possíveis, portanto, em escolher entre movimentos previamente dados.

O determinismo psicológico, por sua vez, compreende que a ação se desenvolve por um encadeamento causal entre os estímulos e o sistema receptivo, de tal modo que não gera outra possibilidade de ação senão aquela que é levada a cabo. Nesse caso, a mesma sequência de fatores, ainda que em pessoas diferentes, desencadeará o mesmo movimento, a mesma atitude. A crítica elaborada pelo autor, no texto mencionado, pretende mostrar que, tanto em

um caso como no outro, o tempo, na condição de processo de mudança, criador de novidade, perde todo o sentido. Tanto as ações que se dão como efetivação de possíveis como as ações determinadas pelos fatores que se encadeiam e produzem uma única possibilidade de realização apresentam-se como eventos sem novidade, passíveis de previsão.

Dito isso, precisamos pensar a citação acima e verificar qual lugar ela ocupa na argumentação de Bergson, uma vez que o filósofo trabalha, ao longo dessa mesma obra, para mostrar a liberdade como um exercício da vida, ao passo que a citação referida parece indicar certo determinismo no comportamento humano.

Primeiro, é importante destacar que lidamos aqui com um filósofo que procura sempre contato com a experiência na construção de seu pensamento. Esse procedimento permite que ele confira que há uma vivência que se realiza de modo tal que as ações se deem como movimentos definidos por exigências previamente estabelecidas, ou seja, vivências em que as ações não passam por uma decisão de um ser tensionado consigo. Nesse caso, as ações se manifestam, como mostra o filósofo, como efeito determinado pelo encadeamento dos fatores em relação com o organismo, ainda que a ação seja inteligente e consciente, como ele mesmo diz acima.

E é justamente essa a razão pela qual evocamos esse momento preciso do primeiro livro do autor. Não que Bergson esteja a corroborar a tese determinista. Ao contrário, o que ele quer mostrar, e isso é para nós muito importante, é que a liberdade é um esforço, é uma conquista, de modo que ela não se dá sem um trabalho de si sobre si, ou seja, sem uma atenção sobre o viver. Mas há uma maneira de viver que corrobora as teses deterministas, e isso Bergson não nega. O erro, no caso, é a generalização; é compreender toda a vida como operando dessa maneira; é negar que, mesmo nessa manifestação em que se pode constatar que os movimentos em realização seguem as determinações próprias do encadeamento entre os fatores ambientais e o organismo agente, pode ocorrer uma atitude inusitada, uma decisão própria que contraria as expectativas sobre o movimento em curso.

Ainda considerando os aspectos da vida que se mostram como efeito de determinação, diz Bergson ([1988?], p. 118), no terceiro capítulo do *Ensaio*:

[...] Concederemos, aliás, ao determinismo que abdicamos muitas vezes da nossa liberdade em circunstâncias mais graves e que, por inércia ou moleza, deixamos que este mesmo processo local se realize, quando toda a nossa personalidade deveria, por assim dizer, vibrar.

A liberdade é uma atividade que requer um envolvimento completo do ser que age. Ela requer um esforço, uma decisão integral do ser. Ser livre é um ato de invenção. Essa

experiência de liberdade, considera Bergson, ainda nesse momento do *Ensaio*, é raro: “[...] Muitos vivem assim [na superfície de si], e morrem sem terem conhecido a verdadeira liberdade” (BERGSON, [1988?], p. 117). Esse “viver assim” se refere a uma vida, como colocamos entre colchetes, superficial, que vai, ao longo do tempo, tomando corpo e se enrijecendo, formando uma crosta que cada vez mais se prolonga em hábitos cotidianos, resolvendo-se como vivências pré-formadas no espaço. Nesse sentido, vemos Bergson mostrar que essa esfera da existência se realiza como efeito de uma espacialização do viver que abafa, por efeito de sua comodidade prática, a vida interior. Vemos também o filósofo mostrar que, a despeito de as vivências se resolverem como movimento no espaço, elas se interpenetram como uma interioridade, constituindo um explosivo cada vez mais potente para eclodir em uma personalidade renovadora, produtora de atos livres. Isso acontecendo, tem-se a vida fazendo uma experiência de consciência de si, não pela exterioridade, mas pela profundidade, e compreendendo-se como atividade criadora.

As condições que podem potencializar a ocorrência dessa experiência e fazê-la uma tendência, uma experiência vital preponderante na vida organizada, serão o objeto de estudo do próximo capítulo. Por ora, queremos ainda pensar sobre a condição que se faz perigo constante na espécie humana, ainda que inteligente: viver como um autômato consciente.

No terceiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson reflete sobre uma vivência que pode se dar apenas como movimento no espaço, em que os atos se encadeiam de tal modo entre si que a vida se resolve perfeitamente, sem que seja necessário que ela reflita no ato que realiza para o dirigir como sua vontade, ou seja, como um ato de liberdade. Diz Bergson:

[...] E aquele que, ao contrário, repudiasse essa memória com tudo o que ela engendra, *encenaria* sem cessar sua existência em vez de representá-la verdadeiramente: autômato consciente, seguiria a encosta dos hábitos úteis que prolongam a excitação em reação apropriada. (2011a, p. 182, grifos do autor)¹⁷⁵.

Devemos realçar que essa vivência está condicionada a uma recusa das experiências passadas que se fizeram memória-lembrança e que podem contribuir com a ação presente. Devemos também assinalar que Bergson está apresentando essa fala como hipótese de uma vida desequilibrada, a que ele chama de vida impulsiva, isto é, uma vivência que responde impulsivamente às exigências do ambiente, um comportamento que simplesmente segue os movimentos desenhados no espaço. Em momento imediatamente anterior, o filósofo havia apresentado outra vivência desequilibrada, aquela que se fixa nesse passado à maneira de um sonhador, totalmente desconectado das exigências da vida prática. A apresentação dessas duas

¹⁷⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 172).

formas de existência vem ressaltar que, na vida normal, essas duas dimensões da vida, o presente e o passado, interpenetram-se.

Mas agora queremos, a partir do terceiro capítulo de *Matéria e memória*, dar ênfase às distinções entre esses dois tipos de existência para observar a maneira pela qual a consciência se efetiva como atividade humana. Buscamos, assim, avaliar se a consciência, tal como Bergson pensa nesse momento de seu trabalho, compreende uma atividade voltada para a interioridade, como um esforço que a vida faz sobre si de integração da totalidade que a compreende, ou uma atividade na qual a vida se dispersa nas relações exteriores que se dão como seu meio de ação. Dito de outro modo, buscamos ver se essa consciência que se efetiva mediante as exigências práticas é uma consciência da vida, um conhecimento vivido de sua natureza como capacidade de criação contínua de si, ou consciência da matéria, que se resolveria nos mecanismos que criou como sua atividade, tendendo assim a um modo de existência correspondente ao da matéria que aprendeu a dominar inteligentemente.

Neste último caso, que veremos desenhar-se como a tendência que segue a consciência em sua atividade prática, a vida novamente se encontra envolvida em certo automatismo, aquele próprio da matéria que a vida dominou por meio da inteligência. Novamente a vida se encontra em risco de adotar como fim o que deveria ser apenas o meio.

Mas, como nosso trabalho tem enfatizado, a vida, na concepção bergsoniana, é uma exigência de criação, de modo a sempre saltar sobre si quando depara com um obstáculo que impede o exercício de sua natureza. E já dissemos também que a filosofia de Bergson concebe que a espécie humana tem, em sua constituição, a condição de sua superação. Assim, pela espécie humana, a vida abriu um caminho para se encontrar novamente com sua natureza criadora, qual seja: a volta à interioridade pela capacidade de pensar sobre si como vida consciente.

Nosso trabalho, em seu conjunto, quer justamente destacar, desta filosofia, essa capacidade de a vida se conhecer pela interioridade e se fazer expressão de si como criação contínua, capacidade que as análises indicam ser uma disposição vital que se efetiva na espécie humana.

Em outro momento de nosso trabalho, estudaremos diretamente qual atitude adotada pode colocar o ser humano em sintonia ou em simpatia com a vida em sua natureza criadora, de modo a potencializar uma vida humana que se realiza como tendência à superação de obstáculos ou impedimentos a sua expressão criadora. Por ora, detemo-nos na problemática da consciência humana, perguntando se, em razão de ser ela inteligente, não tende a se compreender como relações espaciais, sendo a liberdade a ela inerente mais escolhas de

movimentos no espaço previamente dispostos pelas condições materiais de sobrevivência que atitude inovadora de si. Para verticalizarmos essa questão, voltemos aos dois tipos de existência, em suas diferenças, como maneira de visualizar, no pensamento de Bergson, a consciência em sua atividade, revelando a sua natureza prática.

Considerando-se que se trata de uma maneira esquemática de pensar, retomamos a vivência que transcorre sem que a memória-lembrança desempenhe qualquer influência. Foquemo-nos, pois, nessa existência em que a vida se resolve em hábitos motores montados inteligentemente, com os quais, e sem qualquer outro recurso, a vida responde de modo apropriado às excitações do ambiente. Existência à qual aludimos anteriormente, com a referência a uma passagem de *Matéria e memória*.

Ao nos debruçarmos sobre essa forma de existência nesse trabalho de Bergson, vemos os hábitos motores se bastarem para satisfazer o que a vida prática requer e, assim, resolver-se em ação apropriada. Ao acompanharmos o filósofo em alguns momentos de seu trabalho, podemos observar que essa funcionalidade se desenha naturalmente como organização da realidade. O cérebro se constitui como um sistema eficiente para montar mecanismos de ação; ele é capaz de, por si mesmo, distribuir as excitações e produzir hábitos motores novos.

Situando-nos ainda no terceiro capítulo de *Matéria e memória*, e pondo em debate a tese associacionista que defende que entre a lembrança e a percepção há apenas diferença de grau, vemos que Bergson mostra que lembrança e percepção são duas realidades distintas, portanto comportando diferenças de natureza.

Como problematizaremos adiante, a lembrança compreende o conjunto das experiências vividas, aquilo que se fez memória, aquilo que passou a existir em si, impotente para atuar por se conservar em estado virtual. Decorrente de seu modo de existir, a lembrança, por si mesma, não participa da vivência atual própria desse presente incorporado, desse presente consciente que é o corpo vivo, no caso humano, em movimento interessado. Em outras palavras – e aqui está a característica fundamental que Bergson quer destacar nesse capítulo de *Matéria e memória*, cujo título é “Da sobrevivência das imagens” – a lembrança, isso que se tornou passado, existe por si, independente dos processos que se desenrolam na vida corporal: ela é absolutamente imaterial.

Em contraste, a percepção, que se dá como apreensão interessada em agir, é o presente em atividade, mas um presente percebido e vivido como movimento que produz, pela materialidade, as condições de sua atividade. Em outras palavras – e aqui está a característica fundamental que Bergson apresenta acerca da vida do corpo –, a percepção é própria da

matéria, sendo o corpo vivo isso que se dá como uma percepção interessada, de modo que o ato de perceber não precisa de outra condição, senão a própria existência da matéria. Isso parece implicar que cada qual existe por si mesma, sem que uma precise da outra para se manter como realidade.

A percepção, conforme Bergson concebe, é aquilo que se dá continuamente como presente, como vivência ativa, como algo da realidade que exige uma ação apropriada. Mas há uma sutileza nesse presente que se dá como percepção. O presente enquanto tal é tempo decorrendo, de modo a ser sempre um passar, um tornar imediatamente o que não é mais. A vivência desse tempo, e aqui está a sutileza, se dá efetivamente como um passado imediato, como aquilo que ficou como movimento interrompido do fluxo universal, que é o puro transcorrer. Mas esse movimento interrompido, por ser movimento, exige desempenho: ele precisa se realizar de alguma maneira, deve-se abrir uma expectativa de sua realização – e o futuro se abre como exigência desse desempenho.

Diz o filósofo ainda no início do terceiro capítulo de *Matéria e memória*:

[...] É preciso portanto que o estado psicológico que chamo “meu presente” seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato. Ora, o passado imediato, enquanto percebido, é, como veremos, sensação, já que toda sensação traduz uma sucessão muito longa de estímulos elementares; e o futuro imediato, enquanto determinando-se, é ação ou movimento. Meu presente portanto é sensação e movimento ao mesmo tempo; e, já que meu presente forma um todo indiviso, esse movimento deve estar ligado a essa sensação, deve prolongá-la em ação. Donde concluo que meu presente consiste num sistema combinado de sensações e movimentos. Meu presente é, por essência sensorio-motor (BERGSON, 2011a, p. 161-2, aspas do autor)¹⁷⁶.

Dessa fala, temos algumas implicações significativas. Temos um presente, que é o decorrer contínuo do devir universal, sendo compreendido como o presente para um sistema que, nesse devir, constituiu sua interrupção: o presente se dá como uma sensação por se tornar efeito de certa espera de uma longa sucessão de estímulos elementares. Ao mesmo tempo, e por força de ser essa espera a espera de um decorrer, o tempo se desdobra em uma dimensão que dê efetividade a esse movimento interrompido, e o futuro se faz ação a ser desempenhada. Podemos inferir que o corpo, este presente, constitui-se como temporalidade e apenas temporalidade, seja como passado, seja como futuro. No fundo, o que vemos é um movimento aguardado e um movimento desempenhando-se.

O sistema nervoso central – o cérebro em suas ramificações nervosas – é essa estrutura de movimento. Ele é um sistema de recepção e distribuição de movimentos. Nesse sentido, ele se resolve como temporalidade em fluxo orientado. Todo movimento que ele orienta tende

¹⁷⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 152-3).

para a ação desse corpo ou desse presente que se fez centro de interesse para si. Essa vivência, deixada em seu próprio fluxo, parece não precisar de nada mais, além de permanecer nesse processo natural para que a ação, e a ação bem-sucedida, se efetue. Todo esse processo parece resolver-se automaticamente.

Essas reflexões que apresentamos suscitam duas perguntas (e respectivas respostas). A primeira é: Esse processo, ao se dar automaticamente, tem algo de inteligente? Sim, pelo simples fato de ele, o sistema nervoso central, ser a própria atividade inteligente. Não se trata de ver mais o cérebro como matéria, mas sim como tempo, portanto, como atividade, como movimento. A segunda pergunta é: E a consciência, estaria neste caso adormecida? Não. A consciência é justamente, nessa operação, o exercício de qual movimento será executado; ela acompanha o desempenho da inteligência iluminando a sua trajetória¹⁷⁷.

Além disso, como Bergson define em outros pontos de seus trabalhos, a consciência é a ponte entre o passado e o futuro, como é o caso desse processo: a vivência desse presente é o passado imediato se fazendo movimento rumo a um futuro imediato. Ou, como diz o autor em seguida: “Equivale a dizer que meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo” (BERGSON, 2011a, p. 162)¹⁷⁸. Ou ainda, como o filósofo observa ao questionar a ideia que quer fazer da consciência sinônimo de existência, e que compromete ontologicamente toda memória que vive em estado virtual (existe, mas não como atualidade na consciência): “[...] Seja qual for a ideia que se faça da consciência em si, tal como

¹⁷⁷ Essa atividade de perceber para agir sem qualquer concurso da memória, ou seja, percepção pura, é pensado por Bergson em seu primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Nesse momento de seu trabalho, o autor, com o intuito de mostrar que o corpo vivo e, em particular, o sistema nervoso central não têm a capacidade de produzir nem de armazenar representações, supõe, devidamente alertando seu leitor de que se trata de uma apreciação esquemática, uma percepção pura e uma lembrança pura. Mostra Bergson que a percepção pura se dá como uma operação do corpo vivo, que seleciona, do próprio movimento da matéria, aquele que interessa às suas necessidades de ação. Nesse sentido, o cérebro constitui um órgão vital que recebe movimento e devolve movimento apropriado às necessidades do corpo vivo que o compreende. Nesse processo, a vida segue sua existência sem precisar fazer uso de representação para agir, porque as condições da ação se dão como percepção no mundo material, em que o corpo vivo está em interação direta por ser ele matéria, no caso, organizada. Esse pressuposto de uma percepção pura, sem qualquer concurso do que se fez memória, evidencia que a percepção é uma ocorrência natural da matéria. A diferença entre a matéria inerte e a matéria organizada é que a matéria inerte percebe-se mutuamente por todos os seus pontos de contato, de modo a nada perceber em específico, agindo e reagindo reciprocamente de modo necessário. Já a matéria organizada, e em particular essa dotada de um sistema nervoso, é capaz de operar sobre o todo e selecionar qual aspecto desse mundo material se faz ponto de interesse para sua ação apropriada. Desse modo, o corpo vivo, ainda que participando da materialidade, é capaz de agir nesse todo e se produzir como movimentos escolhidos, inserindo indeterminação na necessidade. Nesse caso, perceber é agir de modo interessado. Bergson analisa detidamente essa suposição, a da percepção pura e da lembrança pura, para dar a diferença entre ambas. Feita essa distinção, Bergson, ainda no primeiro capítulo dessa obra, retoma esses dois modos de existência em sua continuidade e interferência recíproca, mostrando que o ato de perceber, no caso dessa percepção regida pelo sistema nervoso central, “[...] acaba não sendo mais do que a ocasião de lembrar” (BERGSON, 2011a, p. 69, ou no original: BERGSON, 2012, p. 68). Essas considerações que apresentamos parecem fazer corpo com os pontos que estamos a analisar no terceiro capítulo desse mesmo trabalho de Bergson, somando-se ao debate em curso.

¹⁷⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 153).

apareceria se fosse exercida sem entraves, não se poderia contestar que, num ser que realiza funções corporais, a consciência tem sobretudo o papel de presidir a ação e iluminar uma escolha” (BERGSON, 2011a, p. 165)¹⁷⁹. E ainda: “A consciência ilumina portanto com seu brilho, a todo momento, essa parte imediata do passado que, inclinada sobre o futuro, trabalha para realizá-lo e agregá-lo a si” (BERGSON, 2011a, p.176)¹⁸⁰.

É importante observar que a questão que discutimos não é saber se essa vivência é inteligente e consciente, mas se essa inteligência e essa consciência não indicam ainda uma busca da vida em se fazer liberdade por meio de outra experiência de consciência, de uma consciência que se efetiva com um encontro de si por outro método de organização. Mas, como já dissemos, este será objeto do próximo capítulo. Agora queremos problematizar essa vivência, firmada pela inteligência, para verificarmos o que ela traz consigo que pode indicar sua superação. Para isso, voltamos ao terceiro capítulo de *Matéria e Memória*.

A concepção do corpo como um centro de ação – que se realiza como um presente compreendido como um passado imediato e um futuro imediato, ou, como Bergson diz, um sistema sensório-motor – tinha por objetivo, como já dissemos, mostrar que a lembrança e a percepção se distinguem em natureza. A percepção se resolve em um presente contínuo, que se faz sensações a uma percepção interessada, a partir da qual se seguirá o movimento apropriado. Nesse sentido, a percepção é a própria vivência em curso.

A percepção e a sensação que se produz a partir dela são aquilo da realidade que dispõe ao organismo pontos de contato de interesse para o agir. Ela tem como característica fundamental, e isso é muito importante do ponto de vista do pensamento de Bergson, ser extensiva. Essa condição própria da percepção difere radicalmente da lembrança, que se constitui como o passado, como aquilo que se deu como experiência, como uma vivência transcorrida. Por serem passado, essas vivências acumulam-se por si mesmas, absolutamente desinteressadas das ações em curso. Elas existem em si. Por serem realidades que não se dão como pontos de contatos para o agir, por não serem condição de ação, por não serem isso que se dá como interrupção do devir universal para se constituir como meio de movimento interessado, as lembranças configuram-se como uma existência de natureza inextensiva.

Essa diferença de natureza entre a percepção e a lembrança em suas maneiras de existência já foi aqui enunciada, mas é ainda importante realçar. A percepção, ou seja, essa vivência, esse presente compreendido como sucessões de movimentos elementares que se aguardam como um passado imediato e formam as sensações que se desenvolverão em

¹⁷⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 157).

¹⁸⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 167).

movimento, em ações, configurando um futuro imediato, é aquilo da realidade que se dá como convite à ação. Já a lembrança, por ser passado, por ser aquilo que não mais atua, é inoperante, é em si impotente. Assim, temos duas realidades distintas: uma que é movimento e ação, esse presente que decorre sobre si e se faz vivência em movimento, e outra que é movimento já transcorrido e que se conserva naturalmente como experiência em si. Deixar-se inteiramente em uma ou em outra é viver como um sonhador, no caso da primeira, ou como um impulsivo, no caso da segunda. Mas, como afirma Bergson, estar em uma ou em outra inteiramente é estar em desequilíbrio. Na vida corrente, essas duas dimensões da realidade se intercambiam, e a vida prática se desenvolve mediante a interação entre o presente em vivência e o passado vivido. Acompanhamos o pensador para ver como concebe a interação entre essas duas dimensões da realidade, que juntas dão corpo à atividade humana:

A memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou, é portanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base. Como elas não constituem duas coisas separadas, como a primeira não é, como dizíamos, senão a ponto móvel inserida pela segunda no plano movente da experiência, é natural que essas duas funções prestem-se um mútuo apoio. Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensórios-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em sua tarefa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência (BERGSON, 2011a, p. 178)¹⁸¹.

Mais à frente Bergson irá mostrar que a memória-lembrança, essa que se conserva à medida que a vida desenrola como presente atuante, por ser agora passado, não tem força, ou não tem interesse, em si mesma, de se fazer atual, isto é, de inserir-se no movimento presente como consciência. Ela, para novamente entrar em contato com o atuante, com essa dimensão que transcorre como ação, precisa receber, desse mesmo presente movente, as condições para sua atualização. Assim, é da atividade sensório-motora, esse presente em movimento, que sairá o apelo para que essa memória, nela mesma impotente de sair de si pelo simples fato de ser apenas conservação do vivido, insira-se no presente e contribua com sua experiência. Mas como esse presente, envolvido consigo mesmo em sua atividade, irá se voltar a essa memória, também resolvida em si mesma, para convidá-la, e até mesmo forçar a sua natureza, a inserir-se nesse movimento e contribuir com a suas lições de experiências? Um pouco antes dessa fala que trouxemos de Bergson, temos uma indicação de como o filósofo concebe esse processo. Diz ele, referindo-se ao trabalho da consciência:

[...] Unicamente preocupada em determinar deste modo um futuro indeterminado, ela poderá espalhar um pouco de sua luz sobre aqueles dos nossos estados mais recuados no passado que se organizaram utilmente com nosso estado presente, isto é, com nosso passado imediato; o resto permanece obscuro. É nessa parte iluminada

¹⁸¹ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 169).

de nossa história que estamos colocados, em virtude da lei fundamental da vida, que é uma lei de ação (BERGSON, 2011a, p. 176)¹⁸².

É a consciência que efetiva o trabalho de buscar as lembranças que podem colaborar com a ação em curso. Com esse trabalho, a funcionalidade da consciência está em organizar a vida presente por meio de uma reapresentação de experiências anteriores que permitam antecipar condições de realidades que melhor respondam as exigências da ação em curso. Sua funcionalidade é sensório-motora¹⁸³, uma vez que se efetiva como organização do presente em permanente transcorrer, fazendo, das sucessões elementares, sensações por efeito de interrupção de seu movimento normal para dirigi-lo segundo um interesse apropriado. Afinal, “[...] é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança tira o calor que lhe confere vida” (BERGSON, 2011a, p.179)¹⁸⁴.

Não seria essa atividade consciente a própria atividade inteligente? A propósito, essa funcionalidade do sistema sensório-motor – a de ser um processo de interrupção do devir universal, ocorrência em que os sucessivos movimentos elementares se detêm em espera para formar a sensação, configurando, no interior desse presente que decorre, um passado imediato, que, por sua vez, seguirá em movimento orientado para um futuro imediato – não lembra a própria origem da inteligência pensada por Bergson n’*A evolução criadora*?

¹⁸² Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 167).

¹⁸³ É preciso ressaltar que não estamos, com essa afirmação, aludindo a um paralelismo entre consciência e cérebro, em que o cérebro, por efeito de sua atividade físico-química, produziria o fenômeno da consciência. Essa afirmação contraria frontalmente a leitura que Bergson apresenta sobre a relação entre o cérebro e a consciência. Para o filósofo, a corrente da vida é já, em sua origem, consciência, mas, ao longo de sua efetivação como vida organizada, viu-se obrigada a se restringir para se apropriar de pontos de interesse que permitissem sua passagem como ação. A constituição do sistema nervoso, o cérebro, singulariza, em sua evolução, o esforço dessa consciência para atravessar a materialidade e se fazer cada vez mais movimentos livres. Nesse sentido, é a consciência a produtora do cérebro. A diferença é radical, pois o cérebro representa o efeito da consciência, de modo a ser a ela solidário: ele deve insinuar, em movimentos físico-químicos, as ações que a consciência prepara como movimento em vias de se realizar, mas não representar as ações que irão se realizar como consciência. Podemos aqui, a exemplo do que dizemos acerca da formação do olho, que o cérebro, essa dimensão físico-química, realiza-se como exercício da função. Em outras palavras, o cérebro, isso que percebemos como matéria no espaço, é o mecanismo que a consciência foi organizando no esforço de efetivar sua passagem. Mas, observando de fundo, temos um sistema sensório-motor em atividade, e essa atividade não parece mais ser proveniente disso que nossa observação traduz como sistema físico-químico. Ela parece ser já consciência em atividade. Ao final do segundo capítulo d’*A evolução criadora*, temos, segundo nossa interpretação, Bergson assim dizendo: “[...] Poder-se-ia supor que, mesmo no animal mais rudimentar, a consciência abrange, de direito, um campo enorme, mas que ela está comprimida, de fato, numa espécie de torno de bancada: cada progresso dos centros nervosos, dando ao organismo a escolha entre um maior número de ações, lançaria um apelo às virtualidades capazes de envolver o real desapertaria assim o torno, e deixaria livremente passar a consciência. Nessa segunda hipótese, como na primeira, a consciência seria muito bem o instrumento da ação; mas seria ainda mais correto dizer que a ação é o instrumento da consciência, porque a complicação da ação consigo mesma e os embaraços da ação seriam, para a consciência aprisionada, o único meio possível de se libertar” (BERGSON, 1979, p. 161; ou no original: BERGSON, 2009a, p. 180-1).

¹⁸⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 170).

Assim pensada, essa inteligência e essa consciência correspondente não estariam cativas das exigências práticas, de modo que a vivência que elas singularizam se resolveria em movimentos apropriados no espaço? Parece que aí estaria toda a exigência da vida, pois, conforme a passagem acima mencionada, a lei fundamental da vida é uma lei de ação. Aí estaria a condição biológica: viver e perdurar. Mas, ao se organizar para fora, ao se fazer organização da matéria, ao tomar consciência de si como movimento criador de suas condições de ação, a vida também oportunizou para si outra experiência de consciência. Ou seja, ao se fazer consciência da matéria para produzir sobre ela suas condições de ação, a vida criou um mundo como sua representação.

Representando o mundo como sua vontade, a vida passou a produzir a si como memória e se fez capaz de não só exteriorizar-se em ação, mas interiorizar-se em conhecimento. Ela se fez como memória capaz de lembrar de si, de modo a ter em si a capacidade de se criar como movimentos personalizados, isto é, que sinalizam uma personalidade diferenciadora e não correspondente aos movimentos insinuados no espaço por uma inteligência cativa de si. Nesse sentido, o cérebro, esse sistema sensório-motor, ou ainda, essa inteligência em atividade, traz consigo a capacidade de transpor a si, ainda que tenda sempre a firmar-se em seu próprio horizonte de existência. Isso porque a inteligência, ainda que focando a ação no espaço, tem a capacidade de ir ao seu passado lembrança e com ele se encontrar. Ela permite que a vida se veja no já feito para se refletir no por fazer. Ela constitui o meio de a vida vencer o mecanicismo e se ampliar como liberdade.

A inteligência já é certa expressão de liberdade, uma vez que é a criação de si como percepção e ação. Nas palavras de Rita Paiva (2005, p. 264-5): “[...] a Inteligência humana, o cérebro, nos propicia alternativas de escolhas em função mesmo da abertura que lhe é peculiar. Nesse sentido a ele é imanente também uma margem de liberdade, a qual se traduz no número indefinido de alternativas”.

É importante realçar que não estamos a negar que a inteligência manifeste, em sua atividade, graus de liberdade, mas queremos apreender na filosofia de Bergson, uma experiência profunda do ser, uma expressão de criação, não de movimentos pela superfície, pela espacialidade, mas de uma criação de personalidade, de movimentos de diferenciação contínua da vida pela vida. N’A *energia espiritual*, mais propriamente no capítulo intitulado “A consciência e a vida”, vemos o filósofo apresentar, por meio de questionamento, uma assertiva da vida humana como uma continuidade criadora de si por si:

[...] Portanto, se em todos os âmbitos o triunfo da vida é criação, não devemos supor que a vida humana tem sua razão de ser em uma criação que, diferentemente daquela do artista e do cientista, pode prosseguir a todo momento em todos os

homens: criação de si por si, o engendramento por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada e aumenta incessantemente a riqueza que havia no mundo? (BERGSON, 2009b, p. 23)

A espécie humana parece ser continuadora da atividade criadora pelo fato de ser ela uma organização vital capaz de lembrar¹⁸⁵. Percebendo a si de modo cada vez mais profundo, cada vez mais interiorizado, a vida se fará cada vez mais capaz de revisar a si em seu comportamento e redefinir a si no mundo. A vida, em sua expressão organizada, se alargará cada vez mais como consciência de si ao se compreender como vivência interior no interior de uma realidade que a gestou e a sustenta, de modo a se ver em compromisso consigo, com a vida e com o mundo.

Estamos apontando uma exigência ética que a filosofia de Bergson corrobora? Entendemos que sim. E vemos essa exigência ética sendo posta continuamente em sua filosofia como um esforço metodológico de reintegração da vida em seu movimento criador. A própria filosofia de Bergson apresenta-se para nós como esse movimento da vida em busca de conhecer a si como uma experiência de consciência que não seja essa que se desenvolve como inteligência. Vemos, assim, na filosofia de Bergson, uma vontade da vida de ultrapassar a si mesma nisso que produziu como sua organização, a inteligente. Não se trata de pensar essa iniciativa vital como uma negação da inteligência como atividade organizadora da matéria, mas sim como uma atividade positiva em se fazer consciência dessa atividade como seu meio de ampliação de suas condições de existência junto à matéria.

Daí a filosofia de Bergson ser, ela mesma, uma revisão crítica da atividade inteligente e, ao mesmo tempo, uma valoração de sua importância para a evolução da vida. Uma valoração que compreende a inteligência como a atividade que oportunizou à vida emergir como consciência de si, como capacidade de organização da matéria inerte. Uma crítica que encontra, na atividade inteligente, uma incapacidade natural para conhecer a vida em sua natureza, que se reflete como incapacidade natural da espécie que a expressa de se conceber reintegrada ao todo vivente.

¹⁸⁵ Próximo ao final do capítulo “A consciência e a vida” d’*A energia espiritual*, Bergson (BERGSON, 2009b, p.24, grifos nossos) diz-nos que “Superior é o ponto de vista do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculo, lançado, através dessa obra de arte que é o corpo humano e que ele criou ao passar, a corrente indefinidamente criadora da vida moral. *O homem, incessantemente convidado a apoiar-se na totalidade de seu passado para pressionar ainda mais poderosamente o futuro*, é o grande êxito da vida. Mas criador por excelência é aquele cuja ação sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens e de ativar, generosa, focos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos, são reveladores de verdade metafísica. Por mais que estejam no ponto culminante da evolução, estão muito perto das origens e tornam sensível a nossos olhos o impulso que vem do fundo”.

Um ponto importante da valoração que Bergson faz da inteligência é que, com ela, a vida se fez pensamento. Essa constatação precisa passar pela crítica para distinguir o tipo de pensamento que ela produz como seu conhecimento. A crítica que a filosofia de Bergson faz sobre a inteligência capta essa ocorrência e destaca que seu pensamento, quando inteligente, é ainda pensamento da matéria. Desse modo, ao se voltar para seu interior na intenção de conhecer-se, acaba por traduzir-se em matéria, ou seja, acaba por se compreender equivocadamente como relações espaciais. Ao submeter sua atividade inteligente à crítica, a vida se vê diante da exigência de criar outro recurso que lhe permita pensar a si para se conhecer adequadamente.

Nesse exercício de revisão de suas capacidades de conhecimento, a vida, usando da própria inteligência, coloca a inteligência contra ela mesma e faz sair de si uma nova faculdade de conhecimento: o intuitivo. Esse novo método, que deve ser próprio da filosofia, é o meio pela qual a vida se movimenta como busca de conhecimento de si. Mas esse conhecimento de si por si é um conhecimento, digamos, inútil, sem efeito para ação, apenas uma especulação própria e restrita a alguns espíritos seletos, sem expressão no conjunto da vida, no caso, a humana?

Por razões que vamos desenvolver futuramente neste trabalho, entendemos que esse conhecimento é de interesse vital; por isso, sua expressão como filosofia. Ela é o convite ao esforço permanente que a vida faz a si em rever seu modo de ser e de estar no mundo. Ele, o conhecimento filosófico, é a vida esforçando-se para conhecer-se e conhecer-se para decidir sobre si. Nesse sentido, concebemos a filosofia como um exercício que a vida realiza como sua vontade de superar os obstáculos que a impedem de se expressar como liberdade. Conforme nos diz Bergson (2006a, p. 53), na “introdução (segunda parte)” d’*O pensamento e o movente*: “[...] De qualquer maneira, a filosofia nos terá elevado acima da condição humana”.

Seguiremos como uma busca de compreensão desse método, o intuitivo, a partir da filosofia de Bergson. Uma premissa que estará de fundo no movimento seguinte é a de que a intuição é uma atividade vital, que se expressa na filosofia de Bergson como um esforço para alargar-se como experiência de consciência para o todo da vida em sociedade.

Ao desenvolvermos esse pensamento, temos impressão de que vamos nos encontrar mais diante dos obstáculos que a vida encontra em seu trajeto nessa nova experiência de consciência do que com sua efetividade. Mesmo assim, nos encontraremos diante de mais uma exigência de criação, de mais uma exigência de esforço, de mais uma vontade de liberdade; enfim, nos encontraremos com a vida em nós em seu apelo de mudança.

2.5 Inteligência e instinto: dois métodos de ação incapazes de especulação da vida

O segundo capítulo d'*A evolução criadora* nos apresenta a inteligência e o instinto como duas atividades que a vida desenvolveu como maneira de organizar a matéria e produzir, a partir dela, as condições de ação correspondentes aos interesses vitais em curso. Na condição de atividades, ambas, instinto e inteligência, firmam-se como realidades positivas no mundo e, consideradas em suas funções próprias, não comportam negatividades. Ambas são afirmações da vida como organização da matéria. Se a vida se resolvesse plenamente em ação, todo problema seria de ordem prática e seria praticamente resolvido. A inteligência que encaminhasse essa vida prática estaria inteiramente absorvida em sua atividade, de modo a não se ocupar com outra coisa que seu trabalho de organização da matéria. Ela estaria, conforme nos diz Bergson no segundo capítulo d'*A evolução criadora*, em estado de sonambulismo, resolvida por inteiro em seu trabalho estritamente prático caso não se tivesse desenvolvido como linguagem:

[...] A palavra, feita para ir de uma coisa a outra, é, de fato, essencialmente, deslocável e livre. Ela poderá pois estender-se, não apenas de uma coisa percebida a outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, contudo representada ainda, à representação do ato pelo qual se a representa, isto é, à ideia. Desse modo, vai abrir-se aos olhos da inteligência, que olhava de fora, um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações. De resto, ela só esperava essa ocasião. Ela se vale do fato de ser a palavra, por sua vez, uma coisa para penetrar, levada por ela, ao interior do seu próprio trabalho (BERGSON, 1979, 144)¹⁸⁶.

A capacidade de recordar, isto é, de se colocar em seu passado como um ato de reflexão sobre sua atividade, marca o momento em que a vida pela inteligência se faz capaz de produzir ideias, de modo a não mais somente agir de acordo com as exigências de movimento desenhado pelas circunstâncias, mas também pensar sobre o próprio ato a realizar-se antes de sua realização. Nesta ocorrência está, entendemos, o princípio de liberdade, uma vez que ela é a vida recorrendo ao vivido para decidir sobre o movimento a realizar.

Esse princípio de liberdade, que é movimento de consciência que a vida efetiva sobre si, encontra, com o desenvolvimento da linguagem, um mecanismo que amplia as condições de sua ocorrência, e isso em razão de ser a linguagem já certa libertação da consciência em relação ao imediato circundante, tornando mais leve e flexível o manuseio dessa matéria que se fez meio de sua atividade. Em outras palavras, a linguagem, por ser simbólica, permite que a consciência se movimente como pensamento das coisas sem que as coisas mesmas sejam movidas em sua materialidade.

¹⁸⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 160).

A linguagem, ao ser de natureza flexível, isto é, ao se revelar como capacidade de deslocamento de uma coisa a outra, podendo movimentar-se do exterior percebido para o interior das representações, permite à inteligência refletir sobre si mesma e conceber-se como atividade produtora de ideias, portanto, da realidade como sua representação. Como observa o autor no segundo capítulo *d'A evolução criadora*:

[...] A partir do dia em que a inteligência, refletindo sobre seus desempenhos, a si mesma se percebe como criadora de ideias, como faculdade de representação em geral, não há objeto de que não queira ter a ideia, mesmo que ela não tenha relação direta com a atividade prática. Essa a razão pela qual dizíamos que há coisas que só a inteligência pode procurar. Ela só, com efeito, ocupa-se com teoria. E sua teoria a tudo pretenderia abranger, não apenas a matéria bruta, sobre a qual ela tem domínio de modo natural, mas ainda a vida e o pensamento (BERGSON, 1979, 144-5)¹⁸⁷.

Comentamos, no primeiro capítulo, que a inteligência, ao não refletir sobre sua origem como movimento de inversão de uma realidade que lhe é anterior, isto é, ao não se compreender como um movimento de duração que se interrompe para gerar as condições para o agir interessado, finda por ver-se como produtora da realidade. Por conseguinte, concebe como tal somente o que é da ordem do inteligível, somente o que pode ser apreendido pelas categorias inteligentemente produzidas, excluindo do ser tudo o que não seja a elas aderente.

Naquela ocasião, seguimos o modo pelo qual Bergson, no terceiro capítulo *d'A evolução criadora*, apresenta a gênese da inteligência e da matéria, de modo a colocar a inteligência na circunstância de seu próprio ato gerador e, ao mesmo tempo, diante de uma realidade que a supera, a duração, a condição mesma de sua geração. Aqui vemos mesmo a raiz dessa ilusão, a inteligência ao elucidar-se no que toca à sua capacidade de gerar ideias, constituindo-se pioneiramente como uma faculdade capaz de refletir a si mesma em sua atividade vital. Vislumbra, assim, em si mesma as condições de seu entendimento sobre o mundo; concebe a si mesma como exercício de pensamento por excelência e como expressão mesma da realidade, portanto, de tudo o que é.

Quando pensamos, no primeiro capítulo, sobre essa ilusão que a inteligência engendra em virtude da ignorância a respeito de sua origem, demos ênfase à direção que ela segue naturalmente desde sua gênese, a do espaço ou da espacialização, de maneira a ser uma faculdade adequada para o conhecimento da matéria. Cumpre, agora, atualizar novamente essa ilusão para provocar a seguinte pergunta: a vida, por intermédio da inteligência, considerada nesta ocorrência de aquisição de uma linguagem capaz de se movimentar em vários níveis de realidade, isto é, capaz de se fazer expressão tanto da percepção externa quanto da representação interna, portanto, da matéria e da consciência, não se teria feito,

¹⁸⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 160).

também, de algum modo e para além das ilusões, faculdade de conhecimento em geral, capaz de por si mesma superar as ilusões forjadas e compreender em profundidade a verdade da matéria quanto da vida?

Ao passarmos em revista o segundo capítulo d'*A evolução criadora*, bem como o todo das obras de Bergson, obtemos um decidido *não*; a inteligência não é capaz de apreender a realidade em sua integralidade. Ao longo de seu trabalho, Bergson mostra que a inteligência se constituiu como uma atividade cuja função é preparar as condições da ação apropriada aos interesses vitais em curso. Para que essa função atinja seu êxito, ela efetiva um trabalho de espelhamento do todo, produzindo um quadro estável. Um quadro em que os eventos do mundo são dispostos em ordem de causa e efeito, em que certo evento contém o evento seguinte como seu conseqüente, revelando por antecipação a ordem dos acontecimentos futuros.

Esse trabalho da inteligência é bem-sucedido quando lida com a matéria bruta. E assim ocorre, como já tivemos a oportunidade de apreciar, porque essa dimensão da realidade se caracteriza como uma tendência à repetição, a de se dar sempre como o mesmo, de modo que, conhecendo suas propriedades em um dado momento do tempo, pode-se aplicar esse mesmo conhecimento a qualquer outro tempo que se obterão os resultados esperados.

Em outras palavras, a materialidade, tal como apreendida pela inteligência, não comporta qualquer interioridade que se faça resistente aos recortes e manejos que a inteligência venha sobre ela efetuar. E mais ainda: inteligência e matéria encontram-se em um ponto muito específico, que se constitui, já o vimos também, como a condição de adaptação entre ambas, a saber: o geométrico. Assim, a inteligência se vê à vontade para lidar com a matéria, uma vez que a geometria a partir da qual ela apreende esta matéria ao preparar sua ação é devidamente correspondida pela matéria disponível como seu meio de ação. Ou seja, a matéria, por ser a dimensão da realidade que tende à repetição de si, permite à inteligência refletir seus movimentos como se desenvolvendo no espaço e, assim, estabelecer um plano de ação em que os efeitos sejam previstos nas causas circunstanciadoras dos eventos em curso. O que se dá, no caso, é um movimento de adaptação ativa da inteligência com a matéria, sendo a repetição que compreende a materialidade a base mediante a qual a inteligência desenvolve sua geometria e concebe o espaço como sua forma de organização.

Uma atividade da inteligência que Bergson destaca para evidenciar essa adaptação entre inteligência e matéria, atividade essa que marca, segundo o filósofo, o momento da aparição do homem, ou seja, o momento em que a inteligência se fez método de organização predominante em uma linhagem vital, foi a da fabricação. Já falamos em linhas gerais sobre

esse ponto quando trouxemos algumas considerações que autor tece no primeiro capítulo d'*A evolução criadora* para distinguir fabricação de organização, comumente confundidas pelo pensamento. Voltamos a esse ponto agora, referindo-nos ao segundo capítulo da mesma obra, para destacar alguns motivos que parecem restringir o campo de conhecimento que a inteligência pode oferecer em seu exercício. Diz-nos Bergson:

Partamos, pois, da ação, e estabeleçamos como princípio que a inteligência visa primeiramente fabricar. A fabricação se exerce exclusivamente sobre a matéria bruta, no sentido de que, mesmo que ela empregue materiais organizados, ela os trata como objetos inertes, sem se preocupar com a vida que os informou. Da matéria bruta em si ela só retém o sólido: o resto se esquia por sua própria fluidez. Assim, se a inteligência tende a fabricar, pode-se prever que o existente de fluido no real lhe escapará em parte, e o que há de propriamente vital no ser vivo lhe escapará completamente. *Nossa inteligência, tal como sai das mãos da natureza, tem por objeto principal o sólido inorganizado* (BERGSON, 1979, p. 139-40, grifos do autor)¹⁸⁸.

Nessa passagem do texto bergsoniano, encontra-se a razão principal de ser a inteligência uma faculdade inapropriada para compreender a vida. Bem observado, a inteligência, tal como sai das mãos da natureza, é incapaz de oferecer uma metafísica adequada, mesmo da realidade da matéria. Essa incapacidade está circunscrita ao próprio objetivo que caracteriza a inteligência em sua atividade fundamental: o de fabricar. No exercício de sua atividade, a inteligência apreende da realidade sob o filtro da representação de pontos de contato fixos que permitem estabelecer uma organização favorável à ação em curso, de modo que as dimensões do real que não se permitem fixar escapam-lhe. De fato, o que importa à inteligência é o existente que se permite apreender enquanto extensão, não a extensão colorida e vibrante própria da matéria e que lhe dá seus contornos em razão de suas qualidades, mas sim essa que é propriedade do espaço, opaca e morta. Como segue Bergson em sua apresentação dessa faculdade, ainda no primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, a inteligência, interessada unicamente nas condições de sua ação, apreende a realidade como descontinuidade e imobilidade, de modo a se caracterizar como poder de decompor e recompor essa realidade segundo as suas determinações.

Desse modo, o que parece estar bem delimitado é o campo próprio de atuação da inteligência; ela se constituiu como atividade vital inteiramente voltada para a ação. O conhecimento que ela obtém é adequado quando responde às necessidades do agir, mas inadequado quando se propõe à especulação, quando visa pensar sobre o fundamento do ser, isto é, fazer metafísica, atividade totalmente inútil, no sentido prático da palavra, não está entre as vocações da inteligência. “[...] A inteligência, no estado natural, visa um objetivo

¹⁸⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 154).

praticamente útil [...] Os filósofos se enganam quando extrapolam para o domínio da especulação um método de pensar que é feito para a ação” (BERGSON, 1979, p. 141)¹⁸⁹.

Mas vimos Bergson afirmar que somente a inteligência se preocupa com teoria. Ora, se só ela é capaz de teorizar e, quando o filósofo, por meio dela, produz teoria comete engano, a filosofia seria inevitavelmente expressão maior de um desvio de função. Mas dizíamos que a filosofia é um movimento de consciência mediante o qual a vida busca fazer conhecimento de si, e assim efetivar na existência uma atividade vital que se realiza como exercício de liberdade, de modo a ser o desenvolvimento da humanidade um trabalho vital em busca dessa realização. Estamos, na medida em que pensamos a filosofia como uma atividade do espírito humano capaz de refletir sobre si como pensamento livre, agravando o desvio da função vital originária, que o de estabelecer as condições de sobrevivência. Devemos, a partir de agora, para não mais agravar esse desvio funcional, fechar-nos no círculo da ação e nos ocuparmos exclusivamente da vida prática, para a qual a inteligência foi feita? Essa decisão não nos inclinará a uma sonolência cada vez mais aguda, que, ao nos adequar aos movimentos no espaço, pode nos colocar em estado de sonambulismo permanente, inconsciente mesmo das grandes exigências da vida? Diante desse outro perigo, insistamos um pouco mais nesta atitude própria do ato filosófico e vejamos se ela tem alguma alternativa capaz de atuar como antídoto a esse processo, de modo que permita à consciência especular sobre sua própria natureza e sobre o mundo sem que caia em devaneios ou alucinações.

Acompanhando Bergson, ainda no segundo capítulo d'*A evolução criadora*, vemos o filósofo apresentar outra direção da atividade vital que se desenvolveu em concomitância com aquela da inteligência, a saber, o instinto. Já nos referimos a essa atividade em momentos anteriores deste nosso trabalho quando pontuávamos a tendência ao adormecimento da consciência que acometia o instinto em razão de sua eficiência funcional. Entretanto, mostramos Bergson, ao analisar essa outra vertente da vida, que sua atividade organizativa se desenvolve pelo interior da vida. Ou seja, em sua atividade organizativa, essa outra direção bem-sucedida da evolução desenvolve diversas funções que respondem às exigências vitais. Dessa atividade resulta a configuração de formas as mais variadas de organização, cujas funcionalidades se originam e seguem seus desenvolvimentos por interpenetração, como um movimento de continuidade entre atividades que se diversificam e se acrescem sobre si mesmas, de maneira a ser a organização nessa ordem uma unidade movente.

¹⁸⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 156).

Sob a sua apreciação, o instinto constitui a própria mobilidade organizadora da vida, e assim o é “[...] Porque ele apenas contínua o trabalho pelo qual a vida organiza a matéria, a tal ponto que não poderíamos dizer, como já se mostrou não poucas vezes, onde acaba a organização e onde começa o instinto” (BERGSON, 1979, p. 150)¹⁹⁰. A sua atividade não vê exterioridades, não se movimenta por fora. É sempre por dentro que ela se resolve como organização.

Entre os vários momentos em que Bergson reflete sobre essa interioridade do instinto, há um, em particular, de nosso ponto de vista, muito ilustrativo. Após questionar a interpretação que a ciência tende a fazer do comportamento dos insetos que paralisam suas vítimas sem as matar, como um conhecimento adquirido por tentativa e erro, de maneira a ser esse instinto, o de paralisar sem matar, compreendido como conhecimento, que foi adquirido pelo exercício, de pontos específicos que devem ser picados, em todo caso, por meio de movimentos exteriores.

[...] Mas não seria a mesma coisa se admitíssemos entre o esfex e sua vítima uma *simpatia* (no sentido etimológico da palavra) que o informasse por dentro, por assim dizer, sobre a vulnerabilidade da lagarta. Esse sentimento de vulnerabilidade poderia nada dever à percepção exterior, e resultar tão-somente do defrontar-se do esfex e da lagarta, considerados não mais como dois organismos, mas como duas atividades. Ele exprime sob uma forma concreta a relação de um para com o outro (BERGSON, 1979, p. 156-7, grifos e parentes do autor)¹⁹¹.

Nessa suposição que o filósofo nos convida a apreciar, vemos que, ao contrário da inteligência, que apreende a realidade como simultaneidades justapostas, sendo o conhecimento de como agir adquirido pela análise de pontos de interesse distribuídos no espaço, o instinto tem um conhecimento que lhe permite agir a partir de uma vivência interior, por um sentir por dentro o ser do outro. O instinto, no caso suposto, é um saber dos pontos a serem atingidos para se obter o efeito esperado sem tê-los como pontos, pois não há, para ele, organismo; não há uma percepção externa de algo que se dê como organização; não há, pois, espacialidade. Tudo é atividade e, como tal, é temporalidade pura. Movimento mesmo que se resolve como interioridade, isto é, movimento que não se realiza como pontos simultâneos e justapostos.

O instinto, visto por essa perspectiva, parece refletir um modo de vivência que singulariza algo da duração. Não se detendo nas expressões instintivas particulares que podem ser observadas como ação se exteriorizando, mas concebendo-as como uma atividade interior a totalidade da vida, podemos pressentir o potencial de conhecimento a que Bergson visou

¹⁹⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 166).

¹⁹¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 175).

nesta atividade. A atividade instintiva seria a vida mesma em seu processo organizador, um movimento interior que, por ser tal, tem, a sua maneira, tudo o que a vida é em si e por si, ou seja, traz consigo tudo o que a vida é em sua projeção em ser.

Não obstante, assim apreciado, os seres instintivos seriam indefinidamente mais sábios que os seres inteligentes, uma vez que eles são a própria vivência dessa atividade. E o são, virtualmente¹⁹². Apesar de todo esse potencial próprio ao instinto, a vida, em sua organização da matéria, acabou por deter-se em certas estruturas que lhe viabilizavam a continuidade na existência. Essas estruturas, resultantes da atividade do instinto, são as atualizações que a vida teve de escolher, digamos, nesta ou naquela ocasião. Ao se atualizar em atividades específicas, ao se deter diversamente em porções dessa interioridade e se especializar em certas vivências, o movimento vital acabou por esquecer-se de tudo o que a compreendia em sua origem.

Nesse sentido, ainda que a vida esteja inteira em cada porção de si feita atividade específica, sua consciência adormeceu quando produziu mecanismos inteiramente adequados à atividade em que se especializou. Mesmo assim, o instinto indica que há uma capacidade interior que traz consigo o meio pela qual a vida pode ser compreendida em sua integralidade, a qual encontra-se em estado de latência, e que se traduz em consciência. Vemos Bergson refletir sobre essa condição ao dizer que: “[...] Se a consciência que adormece nele despertasse, se ele se interiorizasse em conhecimento em vez de se exteriorizar em ação, se soubesse interrogá-lo e se ele pudesse responder, ele nos revelaria os segredos mais íntimos da vida” (BERGSON, 1979, p. 149-50)¹⁹³.

Ainda que no condicional, há uma expectativa de possibilidade de um despertar da consciência do instinto que traga à luz tudo que a vida guarda de si. É preciso saber questioná-lo e ele precisa responder. Essa inspeção precisa ser capaz de produzir sobre o instinto um movimento de interiorização de si, tornando-o desinteressado da ação em curso que o restringe a um circuito de atividades específicas, de modo a levá-lo a ver a si mesmo em sua atividade primordial, e, diante de si como sua visão, expressar-se com conhecimento. Ora, esse movimento seria a vida mesma revelando-se como conhecimento puro.

Não obstante a advertência que Bergson nos faz de que a inteligência é incapaz de conhecer a vida, devemos insistir no seu desenvolvimento como método de organização da

¹⁹² “[...] Os mais essenciais dentre os instintos primários são, pois, realmente processos vitais. A consciência virtual que os acompanha só se atualiza no mais das vezes na fase inicial do ato e deixa o restante do processo realizar-se sozinho. Ela só terá que expandir-se mais amplamente, depois aprofundar-se completamente, para coincidir com a força geradora da vida” (BERGSON, 1979, p. 150, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 167).

¹⁹³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 166).

vida humana para observar o motivo que faz dessa espécie a condição desse despertar de consciência como conhecimento de si

A inteligência, como sabemos, é uma atividade feita para fabricar e utilizar, a partir da matéria inerte, ferramentas que potencializem as condições de sobrevivência. Essa condição própria da inteligência faz com que ela apreenda a realidade sempre como descontinuidade e imobilidades, sempre como constituída por objetos no espaço aderentes às suas formas e moldáveis conforme suas necessidades de ação.

Em outras palavras, jamais, pelo exercício de sua atividade natural, a inteligência se ajustará e se deixará conduzir por alguma natureza que não corresponda a suas determinações. O seu campo próprio de ação é a matéria inerte, e tudo o que se fizer seu objeto de conhecimento será entendido e descrito pelas mesmas categorias com as quais opera sobre essa matéria. Assim, parece que a inteligência é, em princípio, incompetente nessa tarefa de despertar o instinto de sua sonolência e atualizar as potencialidades nele contidas.

É verdade que Bergson nos diz que só a inteligência se preocupa com teoria e que há coisas que só ela é capaz de procurar; diz também que ela, ao fazer teorias, ambiciona englobar toda a realidade, tanto da matéria inerte, que é seu terreno próprio, quanto a da vida e a do pensamento. Quando teoriza sobre a vida, o resultado é a desnaturação do objeto, pois, nos diz o filósofo, ao terminar a revisão das características da inteligência feita no segundo capítulo d' *A evolução criadora*, que “[...] *A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*” (1979, p. 149, grifos do autor)¹⁹⁴.

Ao apreciarmos essas duas atividades vitais, conforme Bergson nos apresentou, vemos-nos diante de um impasse. O instinto, por ser a própria organização da vida pela interioridade, constituiu-se como fonte adequada de conhecimento dos processos vitais, ou seja, constituiu-se como fonte de conhecimento da vida mesma. Mas, por si mesmo, é incapaz de se expressar como conhecimento, posto que ele se resolve inteiramente em ação. Por outro lado, a inteligência, única capaz de fazer teoria, isto é, de ser expressão sistematizada do que percebe, não é capaz de compreender adequadamente a vida. Em sua natureza ela constitui uma faculdade feita para apreender a realidade pela exterioridade, de modo que, sendo sua tendência natural perceber as coisas pela espacialidade, acaba por conceber a vida e suas atividades vitais como coisas no espaço. Assim procedendo, a inteligência, quando se põe a especular sobre a vida em sua natureza, tende a traduzir o vital em matéria, a mobilidade em inércia, a criação em repetição.

¹⁹⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 166).

Estamos, assim, diante de uma impossibilidade de conhecimento da vida? Sendo a vida ação, é na ação que devemos fixar nossa atenção e, assim, deixar de especular sobre sua origem e natureza? Ou ainda há alguma alternativa a ser seguida e que pode diluir esse impasse? Bergson aponta para uma solução desse dilema no segundo capítulo d'*A evolução criadora*. Observa, assim, o comportamento do esfex, para efeito de realçar a diferença entre a inteligência e o instinto, a primeira apreendendo tudo pela exterioridade e o segundo sendo atividade da vida pela interioridade, diz o filósofo:

[...] Quanto ao esfex, sem dúvida ele apreende pouca coisa, precisamente o que lhe interessa; mas, pelo menos, o apreende por dentro, de modo inteiramente diverso do que um processo de conhecimento: por uma intuição (*vivida* mais que *representada*) que se assemelha sem dúvida ao que chamamos de comunhão adivinhadora¹⁹⁵ (BERGSON, 1979, p. 158, grifos e parênteses do autor)¹⁹⁶.

Em continuidade a esse raciocínio e após recolocar os dois sistemas explicativos que a ciência tende a trazer como compreensão do instinto, a saber, de conceber o instinto como uma inteligência diminuída a um grau muito baixo ou a um puro mecanismo, prossegue o pensador:

[...] Que dizer no caso, senão que se trata de dois simbolismo igualmente aceitáveis por certos aspectos e, por outros, igualmente inadequados a seu objeto? A explicação concreta, não mais científica, deve ser procurada em trilha totalmente diversa, não mais no sentido da inteligência, mas no da “comunhão”¹⁹⁷ (BERGSON, 1979, p. 158-9, aspas do autor)¹⁹⁸.

A direção para se atingir uma explicação concreta da vida, no caso a de sua expressão como atividade instintiva, está indicada: é a da simpatia. Essa direção – e aqui entra em cena uma condição à qual devemos atentar – deve ser procurada por outra via que não seja a da inteligência. Ao seguir o autor, vemos a ciência apresentada como um conhecimento incapaz de oferecer uma explicação concreta da vida. A explicação dessa ordem de realidade deve ser apresentada pela metafísica. Assim posto, parece que a metafísica é uma atividade vital capaz de acessar a vida diretamente, ou melhor, de simpatizar com a vida e de vê-la por dentro, à maneira do instinto. Que haja uma faculdade que assim possa exercer-se não parece estranho à potencialidade da vida, uma vez que tal ocorrência seria o resultado do esforço da vida buscando conhecer a si. A questão que nos parece importante investigar é como se atinge essa explicação concreta, como se realiza essa metafísica e de que natureza é essa simpatia.

¹⁹⁵ No original, a expressão empregada por Bergson é “*sympathie divinatrice*”, que pode ser também traduzida por “simpatia adivinhadora”. No que segue nossa reflexão, empregaremos “simpatia” para nos referirmos ao sentido trazido pelo termo “*sympathie*”, e não ao termo “comunhão”, como na tradução.

¹⁹⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 176-7).

¹⁹⁷ A mesma situação refletida na nota 181.

¹⁹⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 177).

Em pelo menos um momento em que Bergson apresenta o conceito de simpatia, vemos o termo *sentimento* figurando como característica que o reflete em sua atividade. Re coloquemos a circunstância: “[...] Mas não seria a mesma coisa se admitíssemos entre o esfex e sua vítima uma *simpatia* (no sentido etimológico da palavra) que o informasse por dentro, por assim dizer, sobre a vulnerabilidade da lagarta. Esse sentimento de vulnerabilidade [...]” (BERGSON, 1979, p. 156-7, grifos e parênteses do autor)¹⁹⁹. Vimos, um pouco acima, Bergson acrescentar o adjetivo *divinatório* ao termo “simpatia” quando procura nomear o que ele antes havia chamado de intuição *vivida* ao falar da maneira como o esfex aprende onde picar sua vítima para paralisá-la sem a matar.

A metafísica é essa atividade vital capaz de oferecer uma explicação concreta da vida, mas essa explicação deve ser procurada em uma direção diversa ao que segue a inteligência. Devemos, assim, abandonar a segurança do raciocínio lógico e firmarmo-nos em enunciações cujo critério que assegura a sua razoabilidade é o sentimento, expressão de uma simpatia divinatória? Bergson seria um anti-intelectualista, ou até mesmo um irracionalista?

Colocar essa questão não tem nada de inédito. Bergson parece ter sido assim considerado por alguns intelectuais de seu tempo. Régis Jolivet, por exemplo, na conclusão de seu trabalho intitulado *Essai sur le bergsonisme*, nos diz que “[...] il y a chez M. Bergson, malgré toutes les affirmations contraires, une tendance foncièrement anti-intellectualiste qui, à la limite, supprimerait purement et simplement le savoir philosophique, au profit d’un éveugle et trouble mytiscisme” (JOLIVET, 1931, p. 142).

Conclusão dura essa que o autor obtém da filosofia de Bergson, logo essa que pretende ser uma filosofia que explica a realidade das coisas a partir delas mesmas, portanto, de uma filosofia que quer ser experiência positiva de conhecimento, e de um conhecimento que expresse o que o ser é pela sua interioridade. Como vemos, a conclusão de Jolivet é inversa à proposta filosófica e metafísica de Bergson. Diz o comentador, imediatamente na sequência do texto: “[...] La vérité est que le positivisme métaphisique de M. Bergson implique une défiance de la raizon métaphisique, une sorte d’agnosticisme” (JOLIVET, 1931, p. 142).

Esse rótulo de anti-intelectualista que é a ele endereçado é problematizado por Bergson em resposta emitida em janeiro de 1908 a um artigo de É. Borel. Bergson procura demonstrar que ao se manifestar a respeito d’A *evolução criadora*, particularmente no que tange à questão da inteligência e ao desenvolvimento da geometria, Borel equivoca-se, ao

¹⁹⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 175).

judgar que, para o filósofo da duração, a geometria contemporânea em nada se teria modificado desde a antiguidade, permanecendo tal e qual aquela elaborada por Euclides.

Mostra Bergson, nessa resposta, que nunca defendera a ideia de que a geometria estaria desde sempre, como definitiva, mas, antes, que a inteligência é inclinada por natureza a pensar geometricamente, de modo a desnaturar seu objeto quando se volta inadvertidamente ao estudo da vida e a pensa por meio de suas categorias, de antemão constituídas. Vemos, assim, o autor ratificar que seus estudos não estão a descaracterizar a inteligência como faculdade de conhecer, nem mesmo que estão a negar os avanços que a matemática atingiu em seu domínio próprio. O que sua reflexão filosófica aponta é que o conhecimento da vida precisa de outra abordagem, de modo que os estudos sobre o movimento vital se conduzam para uma direção inversa àquela que segue a inteligência, isto é, uma abordagem que conduza a vida a obter conhecimento de si à medida que faz experiência de si.

Quanto à capacidade de a vida assim se experienciar, ou seja, conhecer a si mesma em profundidade, diz Bergson: “[...] C’est un certain genre d’expérience, aussi vieux que l’humanité, mais dont la philosophie est loin d’avoir obtenu tout ce qu’elle en pourrait tirer” (BERGSON, 2011b, p. 357). Diante dessa potência não experienciada devidamente pela filosofia, a passagem seguinte, que podemos ler nos *Écrits philosophiques* de Bergson, dirigidos por Frédéric Worms, vai de encontro à crítica que o considera como anti-intelectualista:

[...] Décrire cette expérience particulière, déterminer les limites exactes de sa compétence, montrer comment elle se superpose à l’expérience sensible qui, elle, est orientée dans le même sens que l’intelligence, est-ce là prendre une attitude « anti-intellectuelle » ? L’autre expérience aussi, l’expérience sensible elle-même, celle qui importe aujourd’hui à la science positive, fut pratiquée grossièrement pendant des siècles d’humanité sans qu’on cherchât à l’épurer. Et les créateurs de notre science moderne, quand ils vinrent protester, au nom de cette expérience sensible, contre les constructions superbement intellectuelles qui étaient la science d’alors, quand ils vinrent dire qu’aucun raisonnement ne peut prévaloir sur une expérience, aucun principe sur un fait, passèrent sans aucun doute pour des anti-intellectuels. Si l’on prend le mot dans ce sens, acceptons d’être des anti-intellectuels à notre tour. Nous serons en bonne compagnie (BERGSON, 2011b, p. 357).

Essa passagem parece indicar discordância quanto ao que vínhamos apresentando sobre qual direção a filosofia deve seguir para obter conhecimento adequado da vida. Dizíamos que era em sentido inverso ao da inteligência e agora Bergson nos diz que o movimento da filosofia, estimando o da ciência moderna como procedimento a ser espelhado, está orientado no mesmo sentido que o da inteligência. No entanto, longe de alterar o sentido que havia estabelecido como próprio ao da filosofia – o sentido da interioridade, inverso ao da

inteligência, que é o do exterior – , Bergson vem ratificar a tese que sempre defendeu, a saber, é na experiência que deve ser buscado todo conhecimento da realidade.

De fato, o sentido de orientação é o mesmo. Ambas, filosofia e ciência, encontram-se em um mesmo terreno, o da experiência. O que diferencia uma atividade da outra é o objeto, e, ao mudar o objeto, muda-se também o movimento que cada qual segue como sua experiência. Assim, o filósofo sente-se à vontade ao ser considerado um anti-intelectualista quando esse adjetivo vincula sua filosofia à experiência. E se vê à vontade nessa qualificação porque o adjetivo que lhe aplicam resulta de uma maneira equivocada de se conceber a filosofia. Assevera ele imediatamente ao fragmento acima citado:

Mais l'anti-intellectuel véritable est bien plutôt celui qui, persuadant à la philophie de n'être qu'une systématisation des sciences (c'est-à-dire, au fond, de comber par quelquer hypothèse arbitraire les vides de l'actuellement connu), l'achemine tout doucement vers un pont où elle n'aura plus le choix qu'entre un dogmatisme insoutenable et un agnosticisme résiné, deux manières de tomber en faillite. L'anti-intellectuel véritable est celui qui, pour n'avoir pas voulu distinguer entre les cas où l'intelligence atteint la réalité et les cas où elle n'en manipule plus que le symbole, en viendra à tenir toute connaissance pour symbolique et toute science pour relative à notre intelligence. S'il est une conclusion qui se dégage de L'Évolution créatrice, c'est au contraire que l'intelligence humaine et la science positive, là où elles s'exercent sur leur objet propre, sont bien en contact avec le réel et pénètrent de plus en plus profondément dans l'absolu (BERGSON, 2011b, p. 357).

A posição de Bergson parece-nos clara quanto a esse ponto: o verdadeiro anti-intelectualista não é aquele que, ao se movimentar junto à experiência, compreende na realidade diferenças de objetos que exigem abordagens apropriadas a suas naturezas, mas sim aquele que, não querendo distinguir diferenças de naturezas na realidade, concebe tudo com essa faculdade que lhe é natural, a inteligência. E pior: ao conceber a inteligência como a única condição de conhecimento, pensa a inteligência como absoluta e todo o conhecimento possível a ela, relativo. Ou seja: não se conhece mais a realidade mesma, mas sim o que essa inteligência dela pode conhecer.

Nessa perspectiva, tanto a ciência deixa de ser a ciência das coisas mesmas e passa a ser efeito de elucidação de princípios racionais, verificáveis pela experiência mediante as próprias razões que a inteligência depositou *a priori* nessa realidade cognoscível, como a metafísica está totalmente destituída de objeto, uma vez que ela não pode ir para além da experiência possível e, diga-se, da experiência tal como dada pela inteligência. Assim, pondo em ressalva o que caracteriza um verdadeiro anti-intelectualista, Bergson tem a intenção de mostrar que a aplicação desse adjetivo não é apropriada a sua atividade filosófica, uma vez que ela não nega à inteligência a capacidade de obter conhecimento da realidade quando se aplica ao seu objeto próprio. Ao contrário de negar à inteligência a capacidade de conhecer a

realidade, sua filosofia afirma que a inteligência, quando orientada pela experiência mesma, isto é, quando se posta em atitude de apreciação do que o objeto é em sua ocorrência, pode conhecer a dimensão da realidade que é própria a sua atividade de modo absoluto.

Por essa compreensão, o filósofo apresenta-se como um intelectualista. Posição que pode ser apreciada em vários momentos de sua filosofia, em particular no segundo capítulo d'*A evolução criadora*, quando afirma: “[...] A inteligência, por intermédio da ciência que é sua obra, acabará por nos revelar paulatinamente o segredo das operações físicas” (BERGSON, 1979, p. 159)²⁰⁰. Mas não é sobre essa dimensão da realidade, a dimensão física, que sua filosofia se esforça continuamente para mostrar a incapacidade inerente à inteligência em apresentar conhecimento adequado. O problema está, como já afirmamos várias vezes, no fato de que a inteligência extrapola seu alcance e adota, como objeto de conhecimento, a vida. A inteligência, diz Bergson na continuidade do texto anteriormente citado, “[...] da vida, só nos dá, e não pretende aliás outra coisa, uma tradução em termos de inércia. Rodeia-a, tomando, de fora, o maior número possível de imagens desse objeto que chama a si, em vez de nele penetrar” (BERGSON, 1979, p. 156)²⁰¹.

Já por essa perspectiva, o autor parece mesmo adotar uma postura anti-intelectualista. Sua filosofia se faz como esforço permanente para mostrar que a inteligência se constituiu como método de organização da matéria naquilo que ela permite de modelagem exterior, isto é, naquilo que da matéria pode ser retido como imobilidade, como estabilidade, sobre a qual a ação poderá seguir com maior sucesso possível. Em outras palavras, a inteligência é incapaz de fazer metafísica, mesmo da matéria bruta. Feita para organizar a ação, ela só se atém àquilo da matéria que se dá como solidez. No dizer do autor: “[...] Da matéria bruta em si ela só retém o sólido: o resto se esquia por sua própria fluidez” (BERGSON: 1979, p. 139)²⁰².

O problema todo é que parece não haver outra maneira de pensar senão pela inteligência. Só a inteligência, como diz Bergson, é capaz de pensar teoricamente. No entanto, quando se volta para o interior, ou seja, quando passa a teorizar a vida e a consciência, não consegue fazer outra coisa senão solidificar e imobilizar. Tudo se apresenta para ela como exterioridade. Ela pensa sempre em termos de espaço, busca sempre as dimensões geométricas que lhe asseguram a medição e o cálculo. A fluidez da realidade, a interioridade mesma, isto é, a interpenetração qualitativa de tudo que compreende a realidade, esse processo contínuo de criação, escapa à inteligência.

²⁰⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 177).

²⁰¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 177).

²⁰² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 154).

Estaria Jolivet (1931) com razão ao interpretar a filosofia de Bergson como supressão do saber filosófico? Estaria o comentador correto ao afirmar que Bergson acabou por transferir para um misticismo cego e confuso o encargo de enunciação acerca da condição fundamental do ser, ao mostrar que esse conhecimento é inacessível às faculdades naturais? Nesse sentido, a filosofia de Bergson não seria mais do que um esforço para mostrar a impossibilidade de conhecimento que não fosse de interesse prático, mostrando que nos devemos manter nos limites de nossa natureza e preocuparmo-nos somente em fazer ciência da matéria.

Essa conclusão, a de que a filosofia é um desvio de função que a vida efetuou em sua trajetória quando inadvertidamente deslocou a inteligência de sua função própria, que é preparar as condições para a ação, para o exercício do pensamento desinteressado, tem suas razões. Ela decorre do fato de perguntarmos à filosofia de Bergson de que modo a vida pode conhecer a si requerendo que a resposta venha de uma ou de outra das duas atividades vitais, instinto e inteligência, que se mostram ambas incapazes de executar essa tarefa.

E não poderíamos proceder de modo diferente. Afinal, buscamos saber, junto a essa filosofia, se a vida se resolve completamente em sua atividade organizadora da matéria, seja pela interioridade, com o instinto, seja pela exterioridade, com a inteligência, ambas as atividades interessadas primordialmente na ação, ou se está inclinada ao conhecimento adequado de si para melhor se entender em sua natureza e, quiçá, fazer-se livre ao dominar em maior grau as determinações que se firmaram como sua condição de existência organizada na matéria.

Nessa incursão, obtivemos uma resposta negativa quando requeremos de uma ou de outra atividade essa capacidade de conhecer. Nem instinto nem inteligência mostraram-se com essa capacidade de fazer conhecimento da vida, ainda que a inteligência, mesmo fracassando, tenha tentado fazer teoria da vida. Seria então necessária outra faculdade a ser criada pela vida que viesse como superação dos limites que ora impedem a vida de se conhecer? Estamos diante de uma esperança, e pior, de uma previsão dentro da filosofia de Bergson? Proposição absolutamente incoerente e inconsistente com essa filosofia que investigamos. Na verdade essa faculdade, como mostra Bergson ao se encaminhar para o fechamento do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, está na base da organização da vida:

[...] A vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava sua atenção ou em seu próprio movimento, ou na matéria que ela atravessava. Ela se orientava, assim, quer no sentido da intuição, quer no da inteligência. À primeira vista, a intuição parece preferível à inteligência, visto que a vida e a consciência nela permanecem interiores a si mesmas. Mas o espetáculo da evolução dos seres vivos mostra-nos que ela não podia ir muito além. Do lado da intuição, a consciência

achou-se a tal ponto comprimida por seu invólucro que teve de amesquinhar a intuição em instinto, isto é, só abranger a mínima parcela de vida que a interessava – embora a abranja na sombra, tocando-a sem quase a ver (BERGSON, 1979, p. 163)²⁰³.

O instinto, essa capacidade própria da vida em se apreender por dentro, não se deu, conforme o autor, como um desenvolvimento ou uma ampliação de um campo de domínio, mas sim como uma restrição desse campo, resultante das exigências com que a vida deparava em seu trabalho de organização da matéria. A intuição, seguindo essa leitura, é primordial em relação ao instinto, de modo que, sendo o instinto uma intuição restrita a uma porção específica da vida, ele, o instinto, permanece potencialmente intuição, isto é, uma capacidade possível de que a vida recupere por inteiro a consciência de si. Vemos-nos, assim, diante de uma fonte de conhecimento, a intuição, que acompanha virtualmente toda vida organizada. Devemos, agora, investigar qual condição se faz necessária para que essa atividade vital se efetive como consciência e se desenvolva como conhecimento adequado da vida.

A vida, como Bergson diz acima, é consciência e, conforme estudamos no primeiro capítulo deste nosso trabalho, compreende uma multiplicidade de virtualidades interpenetradas, de modo que, em sua condição originária, apresenta-se como uma totalidade indivisa. É a matéria, como também já vimos, que, por efeito da resistência que coloca diante da vida em sua impulsão criadora, exige que a vida entre em processo de divisão ao buscar, em vários caminhos, meios de superar os obstáculos a ela advindos. No fundo, a divisão não é outra coisa que o efeito de atualização de certas tendências que a vida traz em si virtualmente.

A matéria, essa resistência com o que o processo vital se encontra em seu impulso de atualização, é o efeito inerente à tendência de atingir seu limite quando se atualiza, quando sua atividade efetivada tende a sua manutenção. Em outras palavras, a matéria é o efeito do esgotamento que o élan encontra no movimento próprio de atualização de suas tendências. A vida organizada na matéria é o efeito bem-sucedido do processo vital de atualização, o que significa dizer que a organização da matéria é a estruturação de mecanismos apropriados para a realização da ação que a vida trazia em si enquanto tendência. Sob essa perspectiva, os modos de organização inteligente e intuitivo descendem de uma mesma fonte, e mais: estavam, quando na origem e em estado virtual, interpenetrados, sem diferenciação entre si. Nesse sentido, intuição e inteligência, à medida que se atualizam, desenvolvem duas direções de movimento que se firmarão como modos distintos de organização da vida.

²⁰³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183).

A vida, pela inteligência, encaminhou-se para a organização de si pela exterioridade. Pela inteligência, ela se fez cada vez mais capaz de apreender a realidade por aquilo que dela pode ser representado como imobilidades justapostas espacialmente, apreendidas como matéria suscetível de ser organizada segundo os interesses da ação em curso. Enfim, a vida, pela inteligência, encaminhou-se rumo à matéria apreendida como inorganizada, sobre a qual se deteve como seu campo próprio de ação. O efeito colateral desse processo, digamos assim, foi o de perder contato com sua interioridade. Por intermédio da inteligência, a vida viabilizou o domínio sobre a matéria inorganizada, isto é, fez-se capaz de operar sobre a realidade e dela destacar as condições de ação interessada, mas alienou-se de si mesma e perdeu a capacidade de reencontrar por si mesma o movimento que a desenvolveu e apreendê-la em sua natureza.

A intuição, que é a própria coincidência do movimento vital com sua interioridade, acabou por restringir-se e perder esse contato ante a necessidade de se deter e se especializar nesta e naquela organização específica. Numa palavra, de intuição, fez-se instinto. De qualquer modo, podemos entrever, na filosofia de Bergson, não uma argumentação sobre a impossibilidade de conhecimento da vida em sua natureza, mas antes a apresentação de uma potencialidade de conhecimento que parece estar em latência, como que aguardando a oportunidade de fazer-se expressão.

2.6 Inteligência, reflexão e o despertar da atividade intuitiva

A intuição, como vimos, é uma faculdade vital que entra, com todo seu potencial, em estado de latência ao se restringir em instinto, mas não algo ainda a ser criado. Isso nos parece muito importante no percurso que estamos a seguir, porquanto permite-nos não mais falar dos impedimentos que a vida encontra em sua busca de conhecer a si, mas começar a pensar acerca das condições propiciadoras do despertar da intuição, produzida na própria trajetória evolutiva.

Podemos mesmo pensar esse despertar da vida como uma atividade vital predominante no interior da vida humana. Dizemos humana porque só ela parece ter as condições necessárias para que a intuição recobre a sua condição de origem. Dizer isso parece, à primeira vista, estranho. Se a intuição se restringiu em instinto quando a vida se fez organização específica, espera-se que ela novamente se reencontre em uma expressão vital em que ela seja, ainda que restringida, o traço fundamental. Ou seja, sendo o instinto um movimento vital que traz consigo virtualmente tudo o que é a intuição, visto que ele nada mais é senão intuição restringida em funções vitais específicas, parece, a um primeiro olhar,

que a intuição recobriria sua atividade integral dentro de uma organização que a traz em potência, isto é, em uma organização instintiva.

Para não ficarmos nessa estranheza, precisamos acompanhar algumas considerações que Bergson apresenta sobre a origem da vida em seu desenvolvimento. No segundo capítulo d'*A evolução criadora*, ao demonstrar que a evolução da vida se dá por um movimento divergente, em que as tendências se encaminham, cada qual, para a realização mais perfeita de si, destaca Bergson que cada tendência, em seu exercício, traz consigo, ainda que de modo não atuante em razão das contrariedades funcionais que as caracterizam, tudo o que coexistia com ela na fonte originária. Assim, ao estudar a evolução, o filósofo observa que, em cada tendência atualizada, perduram, de modo virtual, os traços elementares das tendências com as quais vivia originalmente.

O que vemos em seu estudo é a apresentação da vida como fonte de atividades que, por ser pura atividade, tende a atualizar-se. Ao assim fazer, cria-se ela mesma como tendências organizadoras divergentes que não se podem desenvolver como um só movimento em razão das características diversas que são próprias da vida em sua origem. Mas como cada atualização é a vida mesma atualizando-se, ou seja, é a vida mesma realizando-se de certa maneira, tudo o que a compreende em sua origem a acompanha em suas atualizações de modo virtual. Se assim compreendermos a vida em todas as suas manifestações, entrevemos que, mesmo evoluindo por divergência, a vida está inteira em todas as tendências que se atualizam, de modo a não ter, no fundo, qualquer separação desta ou daquela tendência vital em sua integralidade. Essa interpretação parece-nos correta quando acompanhamos o autor:

[...] Com efeito, os elementos de uma tendência não são compráveis a objetos justapostos no espaço e exclusivo uns dos outros, mas, isto sim, estados psicológicos cada um dos quais, embora seja a princípio ele mesmo, participa no entanto dos demais e encerra assim virtualmente toda a personalidade à qual pertence. Não há manifestação essencial, dizíamos, que não nos apresente, em estado rudimentar ou virtual, as características das outras manifestações. Reciprocamente, quando nos deparamos com a reminiscência, por assim dizer, em uma linha de evolução, do que se desenvolve ao longo de outras linhas, devemos concluir que estamos diante de elementos dissociados de uma mesma tendência original. Nesse sentido, vegetais e animais representam bem os dois grandes desenvolvimentos divergentes da vida. Se a planta se distingue do animal pela fixidez e insensibilidade, movimento e consciência adormecem nela como lembranças que podem despertar. De resto, ao lado dessas lembranças normalmente adormecidas, há também as que são despertas e atuantes. São aquelas cuja atividade não prejudica o desenvolvimento da própria tendência elementar (BERGSON, 1979, p. 110)²⁰⁴.

Há duas considerações apresentadas na passagem acima que são centrais para o ponto que estamos a estudar. A primeira é que cada manifestação específica da vida contém tudo o

²⁰⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 119-20).

que a vida traz em si, de modo a não haver ruptura entre uma dada atualização e a vida mesma, mas apenas impedimento que uma dada tendência, em razão do predomínio de sua atividade organizadora, exerce sobre todas as tendências que a acompanham internamente de se manifestarem ativamente. A segunda, que atividades adormecidas podem despertar junto àquelas que são predominantes, prestando, assim, algum auxílio, ainda que esporádico, como no caso da mobilidade e consciência na planta.

Essas duas considerações interessam-nos em grande medida. Primeiro porque, de partida, a atividade instintiva apresenta-se como adormecida, é claro, mas vivente, de modo virtual, no interior da organização humana. Segundo, porque nos mostra que essa atividade adormecida pode despertar e fazer-se atuante. Ora, o instinto, como Bergson desenvolve, é uma atividade coincidente com a vida mesma, que, em razão dessa interioridade, traz consigo os segredos mais íntimos do movimento vital. E esses segredos, a vida mesma tornou-se incapaz de conhecê-los à medida que se definiu em organizações específicas, fazendo contato consigo mesma somente em porções de si que se fizeram interesse para a ação.

Pensando comparativamente no instinto que se desenvolveu como organização predominante dos insetos e da vida vegetal, podemos dizer que a vida novamente adormeceu sobre si mesma assim como fizera em sua organização vegetal. A diferença entre essas linhagens é que, no vegetal, a função bem-sucedida de armazenar energia acabou por fixá-la ao solo, tornando-a insensível e predominantemente inconsciente. Já a vida animal se fez movimento, mas também adormeceu em razão da eficiência funcional ao desenvolver-se como mecanismos em que predominantemente tudo se encaixa perfeitamente, em que os fins e os meios estão ajustados devidamente pela natureza da própria organização.

O instinto, nessas duas manifestações vitais, é importante realçar, efetivou-se como atividade bem-sucedida quando consideramos a eficiência da organização que a produziu. Tal eficiência foi paulatinamente perdida na linhagem que se fez organização inteligente. Nesse movimento em que vemos a inteligência fazer-se método de organização predominante, vemos a vida produzindo-se como instinto e preparando-se progressivamente como inteligência.

Antes de avançarmos, é preciso novamente destacar que a tese de Bergson não admite a pressuposição de que a inteligência seja uma espécie de desenvolvimento do instinto, um modo de ser hierarquicamente superior. Ao contrário, lemos Bergson anunciar, em itálico, que “[...] *Instinto e inteligência representam pois duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema*” (BERGSON, 1979, p. 131). Ademais, como já apresentamos em várias oportunidades, e que aqui é oportuno repetir, instinto e inteligência,

mesmo se desenvolvendo diversamente e dando soluções próprias, igualmente elegantes, às questões que surgem à medida que avançam como organização da matéria, permanecem presentes um no outro virtualmente. Como já apresentamos, e como continuaremos a refletir no que segue, instinto e inteligência, na concepção de Bergson, vivem, desde a origem, em estado de interpenetração mútua. Desse modo, a atualização das tendências virtuais dá-se como ocasião não da separação, mas da ativação de procedimentos específicos que acabam por definir um ou outro tipo de organização vital, conforme a predominância desta ou daquela atividade organizativa, isto é, como atividade instintiva ou inteligente.

Feita essa ressalva, vemos Bergson, na seção intitulada “A inteligência e o instinto”, no segundo capítulo d’*A evolução criadora*, refletindo sobre manifestações de inteligência em certos comportamentos predominantemente instintivos; evidência, assim, que inteligência e instinto não se separam um do outro, mas seguem influenciando-se mutuamente. Acrescenta ele: “[...] Mas, por outro lado, a inteligência tem ainda mais necessidade do instinto do que o instinto da inteligência, porque dar forma à matéria bruta pressupõe já no animal um grau superior de organização a que só se pôde elevar com as asas do instinto” (BERGSON, 1979, p. 130)²⁰⁵.

Essa observação referente ao trabalho do instinto em organizar o corpo, a partir do qual a inteligência vem firmar-se como atividade organizadora, parece indicar que havia uma tendência vital, levada pelas asas do instinto, de a vida se fazer inteligente. Afinal: “[...] enquanto a natureza evolui francamente em direção ao instinto nos artrópodes, presenciamos, em quase todos os vertebrados, a procura mais que o desabrochar da inteligência” (BERGSON, 1979, p. 130)²⁰⁶.

Esse movimento não apresenta estranheza, uma vez que já destacamos, em nosso trabalho, que, na concepção de Bergson, a vida é movimento que busca continuamente superar os obstáculos que lhe vêm como impedimento do exercício de sua natureza, que é criar-se como movimentos cada vez mais livres. O que nos parece interessante é o fato de ser o instinto a atividade preparadora de uma organização que, para se manter na ordem da existência, precisará desenvolver outra atividade capaz de organizar as condições de existência pela exterioridade.

Assim colocado, parece, a um olhar desatento, um flagrante delito de insuficiência do instinto em organizar, ao menos nessa ocorrência, a vida como movimento interno, sendo o modo de organização inteligente o efeito de uma falta. O problema de considerar o instinto,

²⁰⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 143).

²⁰⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 143).

neste caso, como insuficiente para produzir uma organização incapaz de se manter como atividade instintiva é o de sugerir que a inteligência surja de salto, por efeito de um acidente feliz.

Entendemos não ser dessa maneira que Bergson concebe o surgimento e desenvolvimento da inteligência. Na apresentação de seu pensamento, podemos notar que o movimento desencadeador da atividade inteligente como método de organização próprio foi-se dando progressivamente, como uma decisão de movimento de certa ordem de organização em se tornar paulatinamente deficitária das condições naturais de sobrevivência, como se encaminhado para uma situação para a qual não haveria outro meio de manutenção de si, senão valer-se de recursos exteriores a si.

Na sequência em que verifica a tendência, em geral suplantada pelo instinto, dos vertebrados em se organizar pela atividade inteligente, afirma ele: “[...] Ela só assume posse completa de si mesma no homem, e esse triunfo afirma-se pela própria insuficiência dos meios naturais de que o homem dispõe para se defender contra seus inimigos, contra o frio e a fome” (BERGSON, 1979, p. 130)²⁰⁷.

Estaria a vida orientando-se, desde o começo de sua impulsão, para uma carência de organização natural, tornando paulatinamente o instinto cada vez menos ativo e menos capaz de se exercer como organização suficiente até o ponto em que a inteligência se fizesse necessária como atividade organizadora específica? Em caso de uma resposta positiva, podemos conceber que a vida buscou efetivar-se como uma maneira própria de se fazer inteligência, que não poderia ser de outro jeito senão negando a si mesma enquanto organização interna para se organizar pela exterioridade. Mas, assim considerado o movimento vital, como busca desse modo de organização, parece-nos que a vida estava mais se produzindo como uma suficiência diferente do que como uma insuficiência. E a insuficiência dos meios naturais nada mais seria do que a efetivação de mecanismos apropriados para a vida seguir de modo diferente, o inteligente. Quais mecanismos seriam esses que a vida criaria como meio de se efetivar como sua diferença?

Precisamos, para responder a essa pergunta, voltar o olhar, ainda que rapidamente, no sentido da tendência para a qual a vida tende primordial e predominantemente. Essa tendência não parece outra, em nossa leitura da filosofia de Bergson, que é a do movimento, e do movimento cada vez mais indeterminado e livre. No segundo capítulo d’*A evolução criadora*,

²⁰⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 143).

seguimos o autor no momento em que evidência o esforço que a vida faz sobre si para constituir condições que propiciem o exercício em maior grau possível de sua liberdade.

No decurso desse esforço, a vida encontra-se com a matéria, que é tanto seu impedimento quanto sua condição. Seu impedimento, porque é o próprio limite que certa atualização realizada encontra em não seguir mais a partir do ponto que atingiu. Sua condição, porque é a partir desse mesmo limite encontrado que a vida recobra a si como sendo algo mais do que está sendo e novamente se cria como sua diferença, avançando sobre as conquistas por ela realizadas em busca de atualização de outras tendências que estão em si virtualmente.

Em sua leitura da evolução, Bergson mostra que a vida, para se efetivar na natureza como movimento próprio, constitui-se em organizações capazes de obter do movimento universal as condições do movimento individualizado. Traduzindo movimento por energia em desempenho, a vida, ao se organizar como movimento dirigido, ou seja, ao tender a efetivar-se como movimento livre, criou-se como mecanismo capaz de armazenar a energia em fluxo para despendê-la quando em circunstância desejada. Especulando sobre esse processo em seu início, o filósofo observa:

[...] Ora, é provável que a vida tendesse primeiro a obter, de uma só vez, tanto a fabricação do explosivo como a explosão que o utiliza. Nesse caso, o mesmo organismo que tivesse armazenado diretamente a energia da radiação solar a teria despendido em movimentos livres no espaço. Por isso, devemos presumir que os primeiros seres vivos tenham procurado, por um lado, acumular pertinazmente energia tirada do Sol e, por outro lado, despendê-la de modo descontínuo e explosivo por movimentos de locomoção: os infusórios clorofilados, as euglenoidinas simbolizam talvez ainda hoje, mas sob uma forma reduzida e incapaz de evoluir, essa tendência primordial da vida (BERGSON, 1979, p. 107-8)²⁰⁸.

Mas essas duas tendências, a de acumular energia e a de utilizar em movimentos livres no espaço, não puderam desenvolver-se em uma mesma organização. A dissociação dessas duas tendências decorre da direção que cada trabalho implica ao evoluir. Daí a vida vegetativa, evoluindo em sistema de captação de energia cada vez mais eficiente. Já apresentamos que o sucesso dessa especialização se deu ao preço da imobilidade e da inconsciência. Ainda que a esse custo, ao se fazer meio de acumular energia, a vida realizou a condição indispensável para efetivar a sua tendência originária, a saber, a de fazer-se movimento livre.

Para isso, precisou seguir outra direção organizativa: precisou criar-se como sistema de locomoção. Como a tendência originária é ser movimento, e movimento livre, ela precisou organizar-se em um sistema que fosse motricidade guiada por um sentido apropriado para a

²⁰⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 117).

ação em desempenho. Nesse novo reino, o animal, a ação primordial é a captação de energia dos reservatórios já constituídos, seja na planta, seja em outro animal que já se alimentou do reino vegetal. Daí a indefinida variação de formas de mobilidades organizadas como meio de realizar essa função primordial, que é captar energia dos reservatórios disponíveis no ambiente. A vida animal, no exercício dessa tendência, fez-se conflituosa consigo mesma, e, nessa corrida para possuir, um do outro, a energia de que precisa para sobreviver, desenvolveu os mais diversos sistemas de defesa e ataque, diversificando indefinidamente as estruturas sensitivas e locomotivas.

Considerando esse processo nele mesmo, a vida animal atingiu os maiores êxitos, pois se fez capaz de criar sistemas de movimentos dirigidos, efetivando a tendência primordial da vida: captar energia para desempenhar em movimentos definidos por interesses próprios. Tendo em vista esse momento da atividade vital, no qual a vida se atualiza na capacidade de armazenar energia e despender-lá em movimentos orientados aos fins vitais de sobrevivência, podemos interrogar se estaria, nessa dupla ocorrência, a atualização última da vida. Mais claramente: dada essa dupla conquista, e em razão de a vida mesma ter se realizado como liberdade ou ter realizado sua tendência primordial que é ser criação contínua de si por si, ela nada mais teria a efetivar?

Quando consideramos a vida animal em sua atividade instintiva, a resposta é negativa. E é negativa porque, ainda que a tendência vital em se fazer movimento livre seja a mestra nesse movimento evolutivo, o movimento por ela realizado, ainda que sofisticado, restringiu-se a movimentos circulares. Ou seja: os sistemas criados como meios apropriados para desempenhar movimentos – como foram criados mediante uma necessidade de sobrevivência, que é a necessidade primordial de obter energia disponível no ambiente, condições para que a vida se mantenha enquanto movimento próprio – acabaram por determinar cada movimento a ser realizado como movimento de manutenção. Assim, como na organização da vida vegetal, essa organização se deteve no meio e se esqueceu de que esse meio deveria exercer-se como liberdade. Fez-se organização movente capaz de obter energia já reservada no ambiente, mas fez-se de tal modo eficiente nessa função que se esqueceu do fim para o qual tendeu de início, o de fazer-se movimentos livres. Nessa direção evolutiva seguiram os artrópodes. E já mostramos que, nessa linha de evolução, a eficiência organizativa resultou também no adormecimento da consciência.

Mesmo que nessa linha evolutiva, a dos artrópodes, a vida tenha-se encaminhado para um adormecimento da consciência, o movimento para a animalidade criou a direção propiciadora para seu despertar. Reitera Bergson, em momento do segundo capítulo d'A

evolução criadora: “[...] Dizíamos pouco antes que animais e vegetais tiveram de separar-se muito depressa de sua estirpe comum: o vegetal adormecendo em sua imobilidade e o animal, pelo contrário, despertando sempre mais e avançando sempre cada vez mais à conquista de um sistema nervoso” (BERGSON, 1979, p. 119)²⁰⁹. A organização vital, com a animalidade, marchou rumo à conquista do sistema nervoso. Sendo a busca a mesma, qual seja, a de desenvolver um sistema que levasse a efeito a captação de energia disponível no ambiente para a utilização dirigida por um interesse próprio, o desenvolvimento seguiu linhas divergentes, com resultados distintos de operação. Observa o filósofo que:

Nas duas vias que evoluíram distintamente os vertebrados e os artrópodes, o desenvolvimento (com abstrações dos recuos relacionados com o parasitismo ou a qualquer outra causa) constitui sobretudo de um progresso do sistema nervoso sensório-motor. Procura-se a mobilidade, procura-se a maleabilidade, procura-se – por meio de tentativas e erros inumeráveis, e não sem haver dado primeiro num exagero da massa e da força brutal – a variabilidade dos movimentos. Mas essa procura, por sua vez, é feita em sentidos divergentes (BERGSON, 1979, p. 122, parênteses do autor)²¹⁰.

Na continuidade do texto Bergson convida-nos a olhar a constituição do sistema nervoso dos artrópodes e dos vertebrados para mostrar que as direções divergentes seguidas por cada linhagem vital podem ser visualizadas pelas diferenças de organização das estruturas físicas no exercício de suas funções. Os artrópodes organizaram-se em sistemas em que a função está definida e determinada pela estrutura de atividade montada organicamente, de modo a não haver, em uma dada forma constituída, diversificação de função. Isso não significa que não haja, no todo dessa direção adotada, diversidade de função, mas sim que a diversidade da função está relacionada à diversidade da forma, sendo cada forma constituída o exercício de uma da função específica.

Assim, os artrópodes se desenvolvem como sistemas sensório-motores e constituem-se como movimento, mas como movimento circular. Sua organização não permite que o movimento se reflita sobre si e se defina de outro modo que o determinado pela estrutura de espécie. Já os vertebrados, observa Bergson, seguem desenvolvendo um sistema nervoso sensório-motor em que a função é cada vez menos determinada pela forma: “[...] A independência, diz Bergson (1979, p. 122)²¹¹, torna-se completa no homem, cuja mão pode executar qualquer trabalho, seja ele qual for”.

Ao constituir uma estrutura capaz de executar qualquer trabalho, a vida criou-se como uma organização que não traz em sua forma a função definida por uma necessidade vital

²⁰⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 130).

²¹⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 133).

²¹¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 134).

específica. Como não há mais na organização a função específica, ela precisa agora estabelecer, por si mesma e a todo tempo, a função que executará mediante a finalidade que a existência coloca como exigência de sobrevivência. Os movimentos não estão de antemão definidos. Eles agora podem realizar-se diversamente.

Constituiu-se assim o que Bergson chama de uma zona de indeterminação permanente. Constitui-se mesmo uma condição de liberdade, em que os movimentos a serem executados passam por uma decisão. É certo que a decisão e a liberdade dela consequente podem estar ainda em relação ao movimento no espaço, espaço que, conforme já mostramos anteriormente, constituiu-se com meio de ação quando a vida se viu tendo que reunir suas condições de existência pela exterioridade. Por exemplo, a mão humana, órgão capaz de realizar qualquer trabalho, é um sinal externo de que a vida se encaminhou paulatinamente para uma suficiência de outra natureza que a aquela produzida pela atividade instintiva. Ela aparece mesmo como o efeito de atualização da inteligência como atividade organizadora específica, o meio pelo qual a inteligência manipula a matéria disponível para cumprir seu objetivo primordial, que é fabricar. Em outras palavras, a mão explicita a conquista de um comportamento de espécie, o inteligente²¹².

Mas a que vêm essas observações no tocante a nossa questão inicial, que pretendia investigar por qual meio a vida pode conhecer-se a si em sua natureza, despertando-se como consciência e efetivando-se enquanto atividade cada vez mais livre das determinações próprias das condições de existência junto à matéria? Parece que estamos girando em círculo, pois sempre chegamos a essas duas atividades, instinto e inteligência, que se mostraram incapazes de se expressar cada qual como conhecimento da vida. Mas não há outro caminho, uma vez que queremos encontrar, na filosofia de Bergson, o meio natural, portanto viável, de a vida se fazer consciência. E parece que estamos próximos de encontrar esse meio natural. Em verdade, ele já é atividade, apenas restringido como instinto ou tornado impotente por força da atividade inteligente.

Víamos Bergson afirmando a vida como impulso vital, ou seja, como movimento organizador da matéria, como consciência buscando a si enquanto organização específica, que se orientou quer como intuição, quer como inteligência. A intuição é a vida mesma fazendo-se

²¹² Essa maneira de apresentar a organização física, a mão, como uma manifestação de uma faculdade organizativa, a inteligente, parece-nos respaldada por Bergson quando – após apresentar as diferenças estruturais dos sistemas nervosos dos artrópodes e dos vertebrados, em que a mão é a condição de independência total entre a forma e a função, e de ser uma ocorrência na espécie humana diz: “Pelo menos, o que expusemos até aqui é o que se vê. Por trás do que vemos há agora o que se advinha: duas potências imanentes à vida e primeiro confundidas, que se dissociaram ao crescer” (BERGSON, 1979, p. 122, ou no original em: BERGSON, 2009a, p. 134). Desse ponto em diante, veremos Bergson analisar as faculdades do instinto e da inteligência, mostrando suas diferenças fundamentais de organização.

pela interioridade, coincidente consigo mesma, portanto, consciência de si como movimento organizador. Em sua trajetória, deteve-se em parcelas específicas de si e restringiu-se ao instinto, de modo a atualizar-se em conhecimentos parciais, somente aqueles que interessam à ação em curso.

Exteriozando-se em ações específicas, a intuição, como consciência interior da vida em sua globalidade, tornou-se virtual, impedida de atualizar-se de modo predominante pela própria forma que criou como expressão de sua atividade vital; a vida, ao se organizar pela atividade instintiva, fez-se com tal eficiência organizativa que a consciência só desperta quando ocorre uma exigência de criação que libere o movimento impedido de seguir seu curso, adormecendo quando as condições apropriadas de movimento são estabelecidas. Em outras palavras, a intuição, ao se restringir ao instinto, ficou cativa das circunstâncias que produziu como meio de sua atividade.

Como assinala Bergson, no segundo capítulo d'*A evolução criadora*: “[...] Desse lado [o da intuição restringida em atividade instintiva], o horizonte depressa se fechou” (1979, p. 163, colchetes nossos)²¹³. Restou assim o fluxo de consciência que se determinou como inteligência; mas a inteligência efetivou-se como uma atividade organizadora da vida pela exterioridade, de modo a ser a consciência que a desenvolveu uma consciência que não é mais da vida, mas sim da matéria. Nessa atividade, assim como na do instinto, tudo parece resolver-se em ação voltada para a sobrevivência; é a vida novamente se definindo em um novo ciclo.

De fato, a inteligência desenvolve-se primordialmente como consciência das condições materiais que permitam à organização que a compreende perdurar. O princípio parece ser sempre este: manter-se em duração. Mas o exercício vital dessa atividade, em razão de estar sempre na exigência de definir o meio e o fim de sua ação, em razão de estar sempre na exigência de fabricar as suas condições de sobrevivência, produzirá uma capacidade de reflexão que poderá, após resolvidas as demandas imediatas da ação, refletir sobre as experiências tornadas memórias. Ao assim proceder, a vida, pela inteligência, encontrou um meio de se refletir como consciência de si, ainda que nos moldes de uma memória individualizada. Ou seja: orientou-se para um início de percepção de si como movimento organizado na matéria, um começo de entendimento de sua diferença em relação às demais manifestações da realidade.

²¹³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183).

De qualquer modo, a vida criou-se como capacidade de refletir sobre si mesma como experiência e conhecer-se como vivência, de modo a não ter somente a capacidade de agir, mas também a de pensar sobre sua ação. Não se trata aqui, é preciso realçar, de interpretar a inteligência como capaz de tornar-se por si mesma intuição, mas sim de conceber a vida, a partir da inteligência, criando a condição suficiente para o seu despertar. Ademais, não podemos esquecer que a filosofia de Bergson compreende que uma tendência vital, quando atualizada, traz consigo, virtualmente, tudo o mais que compreende a vida em sua origem; igualmente é preciso lembrar que tendências adormecidas podem despertar junto à tendência atualmente predominante e exercer sobre ela sua atividade. Neste caso, a própria inteligência, ao gerar o movimento de reflexão por efeito de sua atividade natural, pode provocar o despertar da intuição que a acompanha. É necessário, todavia, adiantar aqui o que iremos desenvolver à frente: que esse despertar exige um esforço da própria consciência sobre si, não sendo a intuição uma decorrência natural e espontânea do exercício da inteligência. Mas é ainda na linhagem inteligente que a intuição se faz possível enquanto atividade. Vemos Bergson dando ensejo a esse entendimento quando, retomando algumas considerações que havia feito sobre a inteligência para efeito de preparar a sua gênese, reapresenta-nos, no início do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, a própria inteligência desenvolvendo-se em sua função vital específica sem se separar efetivamente da sua origem, de modo a trazer consigo algo que lembra seu princípio. Afirma o filósofo:

[...] Mostramos antes que a inteligência destacou-se de uma realidade mais vasta, mas que jamais houve uma ruptura nítida entre as duas: em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que lhe lembra a origem. Mais que isso, comparávamos a inteligência a um núcleo sólido que se teria formado por via de condensação. Esse núcleo não difere radicalmente do fluxo que o envolve. Não se reabsorverá nele a não ser porque é feito da mesma substância (BERGSON, 1979, p. 173).

A inteligência, pelo que nos apresenta Bergson nessa oportunidade e como já consideramos em outros momentos, constitui-se como um movimento de solidificação do fluxo, de modo a ser sua realidade um movimento de condensação do que flui, uma interrupção ou inversão do movimento próprio da realidade. Bem apreciado, esse fluxo é mesmo a condição existencial da inteligência, uma vez que ela se constitui por interrupção da realidade que flui. Sendo originária desse fluxo e sendo ele o substrato de sua operação, a inteligência, ainda que como interrupção ou inversão, é inseparável desse movimento originário; ela se exerce por ele. Nessa leitura, a vida inteligente é toda ela contínua ao fluxo, mas impedida de assim ver e se sentir por força de sua própria atividade, que é apreender a realidade como pontos fixos no espaço para fins do agir interessado.

Mas o que queremos destacar aqui do pensamento de Bergson é que a vida, ao se fazer, pelo exercício da inteligência, reflexão, pode, invertendo seu movimento, refletir a si em suas origens. Assim, o movimento pelo qual a vida se fez inteligente, o da exterioridade, criou, por refração, as condições para o despertar da consciência, que é a vida mesma em seu movimento criador. Ao se fazer capacidade de reflexão, ainda que de início espacial, ela criou um meio de acessar a si em seu movimento interior; fez-se, pois, capaz de refletir-se em sua origem e de encontrar-se consigo em sua natureza. Mas ser capaz não significa ser efetivamente. Na verdade, a própria condição que gerou essa capacidade pode ser o empecilho para a sua efetivação. De qualquer modo, vemos a filosofia de Bergson apresentar um meio pelo qual a vida pode efetivar-se como conhecimento de si e fazer-se cada vez mais capaz de criar-se como movimentos livres.

Mas ainda é necessário especular, junto à filosofia de Bergson, o que faz com que essa capacidade reflexiva, advinda pelo exercício da inteligência, possa inverter sua direção natural, que é ser reflexão da matéria, e fazer-se conhecimento cada vez mais integral da vida. Essa questão será mais apropriadamente discutida ao longo do trabalho, mas já podemos efetuar algumas ponderações a título de introdução do debate que seguirá no capítulo subsequente.

Ao requerermos, na filosofia de Bergson, a condição mediante a qual a vida pode conhecer a si em sua natureza e despertar-se enquanto consciência de que é movimento originariamente criador, tivemos como resposta positiva a capacidade reflexiva. Encontrada essa capacidade como um movimento desenvolvido pela vida em seu processo de organização da matéria, precisamos agora analisar quais fatores potencializam ou dificultam sua adequação ao conhecimento da vida, bem como de seu alargamento como experiência vital predominante.

Paradoxalmente, se assim podemos dizer, esses fatores estão no próprio exercício da faculdade mediante a qual a capacidade reflexiva surge como experiência vital, a inteligente. Isso porque, como vimos, a inteligência, em sua atividade própria, tende a exteriorizar a realidade para efeito de produzir os meios apropriados às necessidades de sobrevivência da organização que se fez sua expressão. Ao fazer assim, exerce sobre a realidade um trabalho de divisão permanente, que, levado ao extremo, acaba por conceber, como condição de sua ação, um espaço vazio mediante o qual o real se define como pontos de interesses imóveis, como simultaneidades justapostas.

É nesse procedimento próprio da atividade inteligente que está a principal dificuldade que se precisa superar, pois, quando a reflexão se alarga seguindo essa tendência, isto é,

quando a reflexão faz um movimento em direção à vida atendo-se à inteligência, acaba por não refletir outra realidade senão aquela que concebeu em seu trabalho com a matéria, a do espaço. Por outro lado, é o exercício da atividade racional, digamos que produz a capacidade de a vida refletir-se em sua existência e, assim, propiciar o despertar das virtualidades de intuição que estão adormecidas na consciência.

Aqui parece estar a questão que precisa ser esclarecida: se a vida não tivesse efetivado o método inteligente de organização, a condição pela qual a intuição se desperta como consciência não se constituiria e, ao mesmo tempo e à medida que a inteligência se efetiva como método de organização, a vida perde contato consigo mesma ao se fazer consciência da matéria. Isso não impede que Bergson apresente a inteligência como pressuposto para o despertar da intuição ao final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*.

[...] Mas se, com isso ela ultrapassa a inteligência, da inteligência é que terá vindo o arranco que a terá feito subir ao ponto em que ela se encontra. Sem a inteligência, ela teria permanecido, sob forma de instinto, cravada ao objeto especial que a interessa na prática, e exteriorizada por ele em movimentos de locomoção (BERGSON, 1979, p. 160)²¹⁴.

Com efeito, a inteligência constitui o meio mediante o qual a intuição recobra sua atividade, de modo que, sem o exercício da inteligência, a intuição permaneceria restrita às parcelas da vida que se firmaram como sua forma de existência, ou seja, como instinto, incapaz de se efetivar como consciência da vida em sua integralidade. Mas o que faz a inteligência para provocar esse abalo necessário para o despertar da consciência intuitiva?

Já dissemos que a inteligência, por se atualizar como necessidade de a vida organizar as condições de ação pela exterioridade, por ser uma atividade que eclode como exigência de que a vida estabeleça os meios e os fins para satisfazer as necessidades de sobrevivência, constitui-se como um processo de reflexão. Ainda que de partida a reflexão limite-se à exterioridade, vocação inicial da inteligência, produziu-se um movimento reflexivo. Essa parece ser a condição para o despertar da intuição. Mas, sendo esse movimento originalmente reflexão da matéria, como pode ele se fazer reflexão voltada para a vida sem refleti-la como materialidade? Tocamos aqui no problema que se apresentou no decorrer desse capítulo: somente a inteligência se preocupa com teoria, mas, ao teorizar a vida, acaba por compreendê-la da mesma maneira que compreende a realidade da matéria bruta: como imobilidades e descontinuidades. Seguindo sua natureza, a inteligência, ao especular sobre a vida, irá pensá-la por meio das categorias que desenvolveu para pensar a sua ação sobre a matéria inerte. Ela

²¹⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 179).

refletirá a vida, conforme o princípio orientador de sua reflexão, como unidade ou multiplicidade, e seu desenvolvimento, como processos causais, finalistas ou mecanicistas.

Podemos conjecturar que a vida, ao se fazer consciência reflexa, verifica que o entendimento que a inteligência formula sobre sua natureza é inadequada, exigindo outra abordagem que a compreenda em sua realidade mesma? Podemos também dizer que está na capacidade reflexiva o meio de superação do estado de inconsciência em que a vida se encontra, enquanto conhecimento de si, de modo a ser somente na espécie humana, justamente por ser a espécie que se desenvolveu como inteligência, que seu despertar pode acontecer? Assim articulada a questão, parece que a consciência intuitiva desperta, primeiramente, como um sentimento de inadequação entre a experiência que a vida passou a fazer de si como movimento escolhido e a explicação que a inteligência produz como expressão de sua realidade.

A intuição inicia-se, assim nos parece mostrar Bergson, como uma advertência que a consciência faz a si ao ver-se refletida como matéria. Refletindo-se no espaço, que instituiu como seu meio de ação, como sendo o fundamento de seu ser, e vendo-se nos estreitos das definições em que a inteligência a coloca, a vida reclama uma nova abordagem sobre si. A inteligência, por efeito de sua atividade, apresenta-se como o meio pelo qual a vida atinge um ponto de inquietação que exigirá uma nova maneira de pensar.

Ao atingir essa inquietação, a inteligência deverá ser abandonada, uma vez que ela é faculdade feita para a ação, e substituída integralmente por outra capaz de pensar a vida em sua própria natureza, no caso a faculdade intuitiva? Parece não ser esse um processo de substituição por exclusão, mas por inclusão revisada. Ou seja: a vida, recobrando-se como intuição, levará a própria inteligência a ver que as categorias com as quais enquadrou a vida não são adequadas ao que a vida é nela mesma. Pensando, no segundo capítulo d' *A evolução criadora*, sobre o modo pelo qual a intuição se coloca em atividade, diz Bergson:

[...] de fato, ela utilizará o mecanismo mesmo da inteligência para mostrar como os esquemas intelectuais não encontram mais aqui sua exata aplicação, e, por outro lado, por seu trabalho próprio, ela nos irá sugerir pelo menos o sentimento vago do que é preciso pôr em lugar dos esquemas intelectuais. Desse modo, ele poderá levar a inteligência a reconhecer que a vida não entra completamente nem nas categorias do múltiplo nem na do uno, que nem a causalidade mecânica nem a finalidade dão do processo vital uma tradução suficiente (1979, p. 160)²¹⁵.

Essa faculdade pode tornar-se atividade predominante na espécie humana, de modo a elevar essa espécie a um nível de consciência capaz de produzir um modo de existência em que a vida se reflita em sua natureza mesma e, por força dessa natureza, se realize como

²¹⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 178-9).

criação contínua, inibindo todas as potências negativas que advêm como o revés da atividade inteligente, sendo o principal a reflexão da vida como matéria? Essa, digamos, é a questão mestra de todo nosso trabalho. Adiantando o que se virá desenhar à frente, podemos dizer que não se trata, na filosofia de Bergson, de um abandono da inteligência como atividade humana, mas sim de uma integração da inteligência como atividade vital, voltada para suprir as necessidades materiais de sobrevivência. Como atividade fabricadora, a inteligência organizaria mecanismos armazenadores de suprimento suficiente que deixariam a vida em condições de se efetivar como liberdade e criação. Neste sentido, o intelecto humano, pois é disso que se trata, se constitui como meio para um fim mais elevado, que é a efetivação da vida como liberdade, o que significa dizer que ela será sempre a condição que a vida criou como meio de sua libertação.

Ao pensarmos mais detidamente sobre o papel da inteligência na organização da vida, veremos a própria consciência evidenciar-se como origem e mestra de todo o movimento vital, de maneira a ser a atividade inteligente não outra que a própria consciência organizando suas condições de libertação e a intuição, a própria consciência efetivando-se como vontade de liberdade. Precisamos ainda verificar de que modo essa vontade se efetiva e se produz como intuição, tornando-se movimento predominante em uma vivência que se faz inteligência compreendida em sua origem, fazendo-se meio de liberdade efetiva.

3 INTUIÇÃO: UM MOVIMENTO DE CONSCIÊNCIA EM LIBERTAÇÃO

3.1 Intuição como movimento de consciência em busca de sua interioridade origina

As análises precedentes da filosofia de Bergson nos mostraram a inteligência como uma faculdade organizadora da realidade pela exterioridade, sendo a efetividade de sua operação um trabalho de fabricação de ferramentas capaz de suprir as condições de sobrevivência que a natureza não estabeleceu organicamente. Destacou-se, também dessas apreciações, que a inteligência, para organizar essa matéria de modo a fazer dela seus instrumentos de sobrevivência, deve pensar os meios e os fins que satisfaçam as necessidades vitais próprias a cada circunstância. Não sendo, neste caso, os meios e os fins definidos organicamente, a vida se viu hesitante e precisou fazer-se pensamento para que a ação encontrasse seus contornos apropriados para seguir seu curso. Ainda que em um primeiro momento seja pensamento da matéria, a vida, ao se fazer inteligência, saltou sobre o automatismo de espécie próprio da organização instintiva. A consciência desperta tornou-se constante, já que agora deve, em todo momento, refletir sobre os meios e os fins de sua ação.

A reflexão oportunizou à vida olhar para fora e ver o mundo que a envolve, propiciando um crescente domínio sobre a realidade percebida por esse olhar como exterioridade. Esse foi o principal resultado atingido sobre esse ponto até aqui, a saber: a vida, ao se fazer inteligência, produziu-se como capacidade de pensar. O desenvolvimento dessa capacidade permitiu que o seu domínio sobre a matéria se expandisse crescentemente. Mas essa capacidade de agir e refletir pela inteligência culmina em pensamento voltado para a matéria, ou seja, resulta numa apreensão da realidade que se atém à exterioridade. Essa é a inclinação natural do intelecto humano, seu modo próprio de pensar.

No âmbito da vida prática, essa inclinação é absolutamente adequada; a inteligência desenvolveu-se justamente para trabalhar sobre a materialidade e produzir, a partir dela, meios de sobrevivência. Um problema se instaura quando o homem, que aprendeu a pensar no trato com a materialidade, volta-se para pensar a vida sem se dar conta de que o objeto é outro, e, portanto, exige um método apropriado a sua natureza. Mas o que produziria no pensamento a advertência de que esse modo de pensar é inadequado para compreender a vida, se a maneira própria de pensar é inteligente? Seria a própria inteligência a promotora desse outro modo de pensar, que Bergson chamará intuitivo?

Assim posta a questão, é a inteligência que dá ensejo para que a faculdade da intuição aflore e se desenvolva. Mas isso leva a outro questionamento: esse afloramento e esse

desenvolvimento da faculdade intuitiva, oportunizados pela atividade inteligência, podem ser pensados como progresso vital, de modo a ser a intuição uma atividade vital que se constitui pelo exercício pleno da inteligência? Noutros termos, seria a intuição não outra atividade que a da inteligência ampliando sua capacidade de apreensão da realidade, tornando-se mesmo capaz de abandonar os hábitos que apreendeu com a matéria para ver a vida tal como ela é em si mesma? Ou seria a intuição um outro gênero de pensamento, uma outra atividade que se desenvolve de modo diverso ao da inteligência, que a vida traz consigo desde a origem, mas que precisava de um tipo de trabalho, o inteligente, para que ela recobrasse essa atividade específica de conhecimento, o intuitivo? Caso a última proposição seja confirmada, não estaria a inteligência para a intuição como estava o instinto para a inteligência²¹⁶, uma preparação para seu desabrochar e desenvolver como outro método de organização da vida?

Parece-nos possível encontrar resposta afirmativa junto à filosofia de Bergson para esta última consideração. Vimos que a inteligência se desenvolve como um método de organização que era próprio à vida desde a origem, mas que se alçou à condição de forma predominante pelas asas do instinto²¹⁷, e que traz consigo essa outra tendência, que permaneceria virtual²¹⁸. Vimos também que o instinto era, na origem, intuição, que, por força das exigências de organização, acabou por restringir o seu contato com a realidade em porções definidas vitalmente²¹⁹. Essas indicações destacam a concepção de Bergson de que a vida é um movimento em que tudo está interpenetrado desde a origem, de modo que cada

²¹⁶ É necessário realçar que o dizer “estar uma para outra” não quer, de maneira alguma, indicar uma variação de grau entre uma atividade e outra, como se uma fosse a condição inferior sobre a qual outra se desenvolveria, constituindo um nível superior de atividade. Assim afirmar seria compreender essa questão da filosofia de Bergson à maneira aristotélica, que já mostramos ser inadequada. O que aqui queremos enfatizar é que uma faculdade, no caso a da inteligência, por requerer uma organização já constituída, dependeu do instinto para seu desenvolvimento, o que não significa dizer que uma avança sobre o movimento da outra como seu superior. Como já discutimos, o movimento entre ambas as atividades segue direções diversas, de modo a serem diferentes por natureza.

²¹⁷ “[...] Mas, por outro lado, a inteligência tem ainda mais necessidade do instinto do que o instinto da inteligência, porque dar forma à matéria bruta pressupõe já no animal um grau superior de organização a que só se pode elevar com as asas do instinto” (BERGSON, 1979, p. 130, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 143).

²¹⁸ “O fato é que inteligência e instinto, tendo começado por interpenetrar-se, conservam algo de sua origem em comum. Nem uma nem outro jamais se encontram em estado puro” (BERGSON, 1979, p. 124, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 136).

²¹⁹ “[...] A vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava sua atenção ou em seu próprio movimento, ou na matéria que ela atravessava. Ela se orientava, assim, quer no sentido da intuição, quer no da inteligência. À primeira vista, a intuição parece preferível à inteligência, visto que a vida e a consciência nela permanecem interiores a si mesmas. Mas o espetáculo da evolução dos seres vivos mostra-nos que ela não podia ir muito além. Do lado da intuição, a consciência achou-se a tal ponto comprimida por seu invólucro que teve de amesquinhar a intuição em instinto, isto é, só abranger a mínima parcela de vida que a interessava – embora a abranja na sombra, tocando-a sem quase a ver (BERGSON, 1979, p. 163, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 183).

tendência se desenvolve trazendo, de modo virtual, tudo o que vivia consigo antes de sua diferenciação própria.

Nesse sentido, a intuição mesma, isto é, não a intuição restringida em instinto pelas necessidades vitais, acompanha virtualmente a inteligência, de modo a ser uma atividade latente no interior da vida. O seu despertar parece corresponder a uma compreensão que a vida busca obter de si pela interioridade, uma visão integral que reflete seu movimento organizador: é o ato pelo qual a vida vê a si mesma em sua própria atividade criadora. Nessa ocorrência, a consciência retoma posse plena de si, o que significa compreender interiormente o seu próprio fazer inteligente. Em outras palavras, a inteligência é compreendida em seu movimento vital, em suas funções organizadoras e em seus limites próprios, de modo a potencializar sua atividade sobre a matéria.

O movimento, nesse caso, é de integração, ou seja, é um movimento de consciência que se encontra em seu próprio movimento originário, e, nesse encontro, vê-se como inteligência capaz de refletir sobre si em sua origem e função. Esse movimento de reflexão, oportunizado pela atividade inteligente, abre a fresta para que a intuição se desenvolva como consciência compreensiva de si como atividade criadora. Mas como se dá o início desse movimento é questão a ser entendida, pois o pensamento inteligente, por estar voltado para a materialidade, é incapaz, por si mesmo, de inverter sua direção e de se fazer método adequado para compreender a vida. Mesmo tendo presente essa incapacidade do intelecto, ou da razão humana, de servir-se de seus próprios recursos de modo que eles se tornem o método adequado de conhecimento da vida, conforme as razões apresentadas por Bergson em toda a extensão de sua filosofia, devemos ainda atentar para o papel que a inteligência desempenha nesse processo de tomada de consciência que vida busca fazer de si.

Acompanhamos o autor no final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, ao sustentar que a intuição se desenvolve por meio da inteligência. Em seus termos: “[...] Mas se, com isso, ela ultrapassa a inteligência, da inteligência é que terá vindo o arranco que a terá feito subir ao ponto em que ela se encontra” (BERGSON, 1979, p. 160)²²⁰. O contexto dessa fala de Bergson é instrutivo. Em um primeiro olhar, pode-se interpretar a inteligência como a mestra do processo, isto é, como promotora disso que se fez intuição; mas o contexto da fala, em nossa leitura, mostra o inverso.

A intuição, conforme mostra o filósofo em um momento imediatamente anterior, dá-se como um movimento de revisão das concepções que a inteligência apresenta sobre a

²²⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 179).

realidade; no caso, quando seu saber quer abranger a ordem da vida. Reflete o filósofo: “[...] Mas, na falta de conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência, a intuição poderá fazer-nos captar o que os dados da inteligência têm no caso de insuficiente e deixar-nos entrever os meios de os completar” (BERGSON, 1979, p. 160)²²¹. E acrescenta:

[...] ela utilizará o mecanismo mesmo da inteligência para mostrar como os esquemas intelectuais não encontram mais aqui sua exata aplicação, e, por outro, por seu trabalho próprio, ela nos irá sugerir pelo menos o sentimento vago do que é preciso pôr em lugar dos esquemas intelectuais” (BERGSON, 1979, p. 160)²²².

Podemos notar que o agente da ação é a intuição. É ela que nos faz captar a insuficiência da inteligência, bem como entrever os meios de os completar. É ela também que se utilizará da própria inteligência para mostrar a inexatidão da aplicação de seus esquemas em certos âmbitos da realidade, bem como sugerirá o sentimento vago de quais esquemas deverão substituir os fornecidos pela inteligência. Assim apreciado, parece não ser a inteligência que, por força de seu exercício natural, por meio de sua atividade própria, faz-se intuição. Parece mesmo que se trata de um movimento em que a consciência, vivendo intuitivamente sua experiência, alarga sua percepção de realidade e, colocando em revisão os fins para os quais a inteligência se constituiu, exerce sobre esta um trabalho de adequação de sua função, agora orientada pela intuição²²³ que a vivifica pelo interior.

O nosso esforço seguirá considerando a intuição como um movimento de criação de si que a vida, enquanto movimento de consciência, efetiva pelo interior da realidade, de modo a pensar a inteligência como um momento desse movimento mediante o qual a vida criou as condições necessárias para avançar em direção de sua efetivação como consciência de sua natureza, que é ser criação.

Nesse linha de raciocínio, a consciência que se determinou como inteligência e se refletiu pela exterioridade tende, por força da capacidade de pensar que sua atividade inteligente efetivou, a refletir sobre si e perceber, pela interioridade, que sua realidade é

²²¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 178).

²²² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 178-9).

²²³ Estaremos, ao longo deste trabalho, procurando verificar qual o papel da inteligência no movimento de efetivação da intuição como meio adequado de conhecimento da vida. O tratamento dessa questão seguirá como esforço em não tingir a filosofia de Bergson de anti-intelectualista ou irracionalista, mas também cuidará em verificar o que, nessa filosofia, faz da intuição essa outra atividade complementar de conhecimento e mesmo vivificador da inteligência. Assim, buscaremos compreender em que sentido a [...] inteligência continua o núcleo luminoso em torno do qual o instinto, mesmo ampliado e aprimorado como intuição, constitui apenas uma vaga nebulosidade. Mas, na falta de conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência, a intuição poderá fazer-nos captar o que os dados da inteligência têm, no caso, de insuficiente e deixar-nos entrever o meio de os completar” (BERGSON, 1979, p. 159-60 ou no original: BERGSON, 2009a, p. 178), como Bergson apresenta ao final do segundo capítulo d’*A evolução criadora*.

duração, isto é, interpenetração de todas as vivências que a compreendem. Diante dessa percepção, a própria inteligência, apreendida agora pela consciência que a engendrou, se verá na exigência de adotar a experiência concreta como a fiadora de suas definições de realidade, de modo a estar sempre em disposição de revisar seu entendimento quando a experiência assim requerer. Essa leitura quer destacar que a filosofia de Bergson, ao invés de diminuir, potencializa a capacidade da inteligência. Mas também considera que essa filosofia, a de Bergson, quer a intuição como uma atividade de consciência que é anterior ao próprio exercício inteligente e dele se diferencia por ser um movimento de consciência que se interioriza.

Assim posto, ressaltamos que, em nossa leitura, a filosofia de Bergson não nega, por inteiro, a inteligência como faculdade produtora de entendimento da realidade. O que nos parece recorrente em sua crítica é o uso inadequado da inteligência, em particular quando recorre a ela para especular a realidade em seus fundamentos, sem antes ter posto em revista a sua função primordial, que é estabelecer as condições favoráveis da ação em curso. A inteligência é mesmo tida por Bergson como um meio adequado de apreender a dimensão material da realidade e obter dela sua organização inteligente, ou seja: desenvolver suas funções práticas pelo que a realidade material oferece como estrutura organizativa. Em nossa leitura, a condição fundamental que parece impor-se como obstáculo a que a inteligência, por força de seu exercício, produza intuição está na própria função prática para a qual foi engendrada.

Como seguiremos argumentando neste trabalho, quanto mais a inteligência ampliar sua atividade, isto é, quanto mais ela se desenvolver e aprimorar sua funcionalidade, mais ela se encontrará com a materialidade e melhor ela será capaz de organizar essa materialidade segundo seus interesses práticos. Em outras palavras, quanto mais a inteligência se desenvolver e ampliar sua atividade, mais ela imobilizará a realidade, ou melhor, mais ela se deterá nos aspectos da realidade que se dão como repetição. Essa parece ser sua tendência natural, a de obter da realidade o que interessa para a ação em curso, e, como a ação requer uma certa estabilidade, ela deve condicionar a percepção a receber ou a atentar ao que aparece como o mesmo, como se a mudança não fosse a própria condição da realidade.

Reestabelecer a percepção e torná-la capaz de ser vivência na mobilidade própria da realidade parece exigir uma reeducação do modo de pensar que se desenvolveu ao longo da história humana. Essa exigência, entre outros momentos, pode ser destacada da conferência intitulada “A percepção e mudança”, que Bergson proferiu na Universidade de Oxford no ano de 1911, e que veio a compor o capítulo V do livro *O pensamento e o movente*.

Imediatamente à fala na qual ressalta que, mesmo olhando a mudança e dela falando, efetivamente não pensamos nela, Bergson adverte que “[...] Para pensar a mudança e para vê-la, há todo um véu de prejuízos que cabe afastar, alguns artificiais, criados pela especulação filosófica, outras naturais ao senso comum” (BERGSON, 2006a, p. 150-1).

Esse véu de prejuízos, conforme podemos ler na sequência de sua fala, é constituído mediante a limitação perceptiva dos sentidos e da consciência, próprios da experiência humana. Parece que todo o prejuízo se instaura quando o senso comum e, em especial, o filosófico, vendo-se diante de uma realidade que se dá para eles como descontinuidade, forjam, como meio de assegurar uma certa consistência que lhes dê firmeza na existência, concepções e raciocínios. Assim, se a percepção inicial se dá de modo insuficiente, se ela já é em sua ocorrência interposta por vazios de percepção²²⁴, o pensamento, ao se firmar na formulação de concepções e raciocínios, que são abstrações e generalizações, se, por um lado, ratifica o modo segmentado de apreensão já inscrito no modo perceptivo, por outro, finda por distanciar-se demasiadamente da percepção. A filosofia, que deveria ser um esforço para retomá-la, intensificá-la e, acompanhando seu fluxo, ampliar a compreensão de mundo, operou mais agudamente esse afastamento.

Por essa tendência se desenvolveram, como apresenta Bergson esquematicamente, a filosofia antiga e a moderna. Essas filosofias, mesmo pensando de maneira diversa a natureza dos dados da percepção, concordam em substituir o percebido pelo conceito. Diz o filósofo na sequência que “[...] Todas apelam, da insuficiência de nossos sentidos e de nossa consciência, a faculdades do espírito que já não são mais perceptivas, quero dizer, às funções de abstração, de generalização e de raciocínio” (BERGSON, 2006a, p. 152-3). A exigência parece ser a de voltar a consciência e o sentidos para a percepção e buscar, na percepção mesma, a continuidade que lhe é própria, de modo a colocar o pensamento em estado de prevenção sobre a tendência a substituir a percepção pelas ideias que se formam a partir dos aspectos da realidade que se dão como semelhança aos sentidos e à consciência.

Esse procedimento deve colocar o pensamento em permanente tensão com os resultados obtidos da realidade, de modo a inclinar o entendimento a ver sempre as diferenças e as similitudes que caracterizam cada dimensão da realidade, gerando um movimento de pensamento capaz de progredir como ciência por estar sempre em disposição de se corrigir e se complementar. Parece-nos ser essa atitude que Bergson quer que a filosofia adote. Sua fala - após pôr em relevo os debates insolúveis entre filosofias, debates esses resultantes das

²²⁴ “[...] Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios de percepção ou para estender seu alcance” (BERGSON, 2006a, p. 121).

concepções diversas e antagônicas sobre a realidade que se constituíram por efeito das abstrações e generalizações que cada filosofia operou sobre os dados da percepção - faz esse apelo ao convidar seu leitor a outra experiência possível.

Mas suponhamos que, ao invés de querermos nos elevar acima de nossa percepção das coisas, nela nos afundássemos para cavá-la e alargá-la. Suponham que nela inseríssemos nossa vontade e que essa vontade, dilatando-se, dilatasse nossa visão das coisas. Obteríamos desta vez uma filosofia na qual não se sacrificaria nada dos dados dos sentidos e da consciência: nenhuma qualidade, nenhum aspecto do real se substituiria ao resto sob pretexto de explicá-lo. Mas, sobretudo, teríamos uma filosofia à qual não seria possível opor outras, pois nada teria deixado fora de si que outras pudessem recolher: teria tomado tudo. Teria tomado tudo o que é dado, e mesmo mais que aquilo que é dado, pois os sentidos e a consciência, instados por ela a um esforço excepcional, ter-lhe-iam entregue mais do que fornecem naturalmente. À multiplicidade dos sistemas que lutam entre si, armados de conceitos diferentes, se sucederia a unidade de uma doutrina capaz de reconciliar todos os pensadores em uma mesma percepção - percepção que iria aliás se alargando, graças ao esforço combinado dos filósofos em uma direção comum (BERGSON, 2006a, p. 154-5).

O trabalho filosófico, assim querido, deve ser um esforço de unificação do movimento de investigação a partir da percepção, que amplia sempre mais seu alcance, à medida mesmo que a consciência e os sentidos se instalam na continuidade indivisível da realidade própria da percepção. Para tanto, como diz Bergson (2006a, p. 163-4) ao abrir a segunda conferência, “[...] Trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que se nos tornaram naturais. Cabe voltar à percepção direta da mudança e da mobilidade”. Ao seguirmos sua fala, vemos que esses hábitos se constituíram e estão firmados nas necessidades práticas. A percepção distinta, esta que percebe apenas o que contribui com a ação em curso, é a que produz a divisão da realidade e fixa o movimento segundo os momentos que interessam para o agir. O efeito último dessa atividade é a apreensão de uma realidade imóvel, sendo a mudança não outra ocorrência que a variação de posição no espaço.

Vemos, nessa conferência, Bergson fazendo esforço para mostrar que, para além dessa percepção que tudo divide em razão de a vida se deter nos aspectos da realidade que se faz sua condição de ação, há uma continuidade indivisível que pode ser percebida em sua mudança e mobilidade concretas. Essa percepção é possível porque ela é mesmo o fluxo da realidade mediante a qual a consciência e os sentidos percebem distintamente. Em outras palavras, essa percepção acompanha, se assim podemos dizer, virtualmente, a percepção que se atualiza nos sentidos e na consciência distinta. Mas, para perceber essa realidade em sua continuidade e indivisibilidade de movimento e mudança, faz-se necessária uma faculdade que seja capaz de ver e sentir, não segundo as necessidades práticas, mas, antes, sem qualquer interesse de utilidade. Essa faculdade é a intuição, que, de acordo com o filósofo, está em nós.

Sua efetivação parece ser a própria experiência de consciência que se vê, ainda que distinta, em continuidade com a totalidade movente.

Essa experiência parece ser mesmo a primeira atitude intuitiva em que a consciência se compreende inserta numa realidade que pode ser percebida pela interioridade. Nessa experiência, assinala Bergson (2006a, p. 182) ao final desse trabalho: “[...] O que havia de imóvel e de congelado em nossa percepção se reaquece e se põe em movimento. Tudo se anima à nossa volta, tudo se revivifica em nós. Um grande elã carrega todos os seres e todas as coisas. Por ele nos sentimos levantados, arrastados, carregados”. Essa experiência parece ser o inverso do que a faculdade inteligente propicia, uma vez que o exercício de sua função apreende a realidade como imobilidades, sem vitalidade própria. Sua funcionalidade natural está para selecionar aspectos da realidade que melhor respondam às necessidades práticas, efetuando uma limitação na percepção, invertendo o movimento da realidade para circunstanciar a materialidade de sua ação.

Mas ainda nos parece necessário pôr em relevo que, sem o desenvolvimento da inteligência, a vida não teria efetivado essa capacidade de ver a si em seu movimento próprio. Em outras palavras, somente em uma organização inteligente *pode* desabrochar e desenvolver-se a intuição. Situamos como possibilidade a ocorrência da intuição porque nos parece ser a inteligência uma condição necessária, mas não suficiente. Essa insuficiência fica clara pelo simples fato de observar que a vida humana não vive de modo predominantemente intuitivo, sendo já uma organização inteligente. Podemos mesmo observar, na filosofia de Bergson, que a inteligência, à medida que se mantém como atividade predominante, ofusca a intuição e impede que se efetive como experiência da continuidade movente da realidade. Mas, ainda que impedida de se efetivar como experiência predominante, vez por outra, e de modo esparso e fugidio, a intuição manifesta seu brilho pelo interior da espécie humana. Argumenta Bergson (1979, p. 234)²²⁵, ao final do terceiro capítulo d’*A evolução criadora*: “[...] A intuição está presente, no entanto, embora vaga e sobretudo descontínua. É uma lâmpada quase extinta, que só se reacende vez por outra, por alguns instantes apenas”.

Tudo parece indicar que as necessidades de espécie predominam, inclinando toda a atenção vital para a atividade de organização das condições materiais de sobrevivência, que é o trabalho primordial da inteligência. Especular sobre si numa atitude de viver por dentro sua natureza própria e se perceber como um movimento indiviso de criação contínua requer da

²²⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 268).

vida um desprendimento das condições materiais que aprendeu a dominar, e das quais, por efeito colateral desse domínio, acabou ficando cativa.

Nesse sentido, a intuição aflora e se desenvolve como um movimento de superação das condições materiais. Não estaria ela latente no todo da vida, esperando uma circunstância de liberdade? Ou melhor, não estaria a vida como um movimento de libertação, que, quando detido, tende a criar as condições que a façam expressão de liberdade? Não seria a inteligência a condição que a vida desenvolveu para se expressar livremente, mas que acabou se detendo no seu movimento, por efeito mesmo de sua função primordial que é organizar a matéria, para melhor arranjar os meios de sobrevivência? Mas não seria essa capacidade de organizar as condições de sobrevivência a razão de ela, a inteligência, ser o meio pelo qual a vida *pode* voltar a si e se fazer pensamento livre?

Esses questionamentos nos inclinam a interrogar se a inteligência não seria, ao mesmo tempo, obstáculo e condição para que a vida expresse continuamente sua natureza, que é a de ser criadora. Obstáculo porque ela, ao se efetivar como uma faculdade que tende naturalmente à exteriorização da realidade para, posteriormente, estabelecer os pontos mais favoráveis ao rearranjo que satisfaça os meios e os fins de sobrevivência do organismo para o qual ela se fez método de organização, condiciona a vida aos hábitos da matéria. Mesmo que o exercício de sua função acabe por envolver a vida nas determinações da matéria, parece ser a inteligência o meio pelo qual a vida avança sobre as necessidades de sobrevivência que a mantêm cativa das circunstâncias imediatas. A vida, como organização inteligente, acaba por dominar os hábitos da matéria que ela teve que seguir ao longo de seu impulso e os coloca a seu benefício, criando a partir deles seus meios de liberdade.

Ao lançarmos um golpe de vista ao final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, vemos Bergson apresentar o desenvolvimento da atividade cerebral como capacidade de organizar os hábitos motores de modo diferente dos demais animais. O cérebro humano não desempenha mecanicamente os movimentos desenhados pelos hábitos adquiridos. Ele produz uma distância entre a representação e a ação, permitindo que outras vias de ação se desenhem como movimentos também possíveis. Esse procedimento cerebral, ao montar virtualmente vários mecanismos motores como resposta a uma única ação, permite ao ser inteligente ver os movimentos antes de realizá-los, tendo mesmo que decidir sobre qual executar. Ao atuar assim, o cérebro humano se mostra superior aos demais, pois é capaz de produzir vários movimentos para uma única ação e desempenhar, seja o que for, por efeito de decisão.

O efeito visível é a superação do automatismo funcional que a eficiência organizativa do instinto produziu vitalmente ao estabelecer o encadeamento perfeito entre a representação

e a ação a cumprir, de modo a não haver espaço para hesitação e escolha. Nessa ordem de existência, a consciência, se assim é correto dizer, está toda detida no ato que se realiza, o que implica dizer que está adormecida. “[...] Mas, no homem, o hábito motor pode ter um segundo resultado, incomensurável com o primeiro. Ele pode impedir outros hábitos motores e, com isso, disciplinando o automatismo, pôr em liberdade a consciência” (BERGSON, 1979, p. 165)²²⁶. A atividade cerebral humana, esse modo agora inteligente de operar sobre a realidade, mostra-se como o meio pelo qual a vida deu passagem para o exercício consciente, e isso fazendo dos próprios mecanismos resultantes de sua atividade organizativa as condições de sua liberdade.

Assim, parece que não se trata de expulsar o mecanismo, como se pudesse passar sem eles, mas sim de assimilá-los e colocá-los em operação adequada para que a vida se efetive como liberdade. É assim que o menino, conta-nos Bergson sob forma de anedota, tendo “a ideia de ligar as manivelas das torneiras, por cordões, ao pêndulo da máquina”, se fez livre da obrigação de “manobrar as torneiras, seja para introduzir o vapor no cilindro, seja para lançar a chuva fria destinada à condensação. Desde então, a máquina abria e fechava por si mesma as suas torneiras; ela funcionava sozinha” (BERGSON, 1979, p. 165)²²⁷. Bergson conta essa anedota acerca da primeira máquina a vapor para destacar a diferença de natureza entre o cérebro humano e o dos outros animais, mesmo os mais evoluídos. O menino, representante do cérebro humano, ao fazer os mecanismos se regularem um pelo outro, faz-se livre da obrigação de corresponder com as exigências da máquina, podendo destinar o seu tempo às atividades de sua vontade, enquanto outro menino, que representa o cérebro dos outros animais, está preso à determinação dos mecanismos que deve manter em operação, o que acaba por torná-lo uma peça da máquina.

A inteligência se mostra, assim, um meio de liberdade, a condição necessária para a vida livre, porém parece-nos ainda que ela, por sua própria operação, não é suficiente para libertar a vida das determinações que resultam de seu envolvimento com a materialidade. O porquê dessa insuficiência reside na própria natureza de sua operação, que é fabricar, a partir da matéria disponível, mecanismos de sobrevivência. Mas, ainda que em razão de ser ela uma atividade que se define pelas necessidades da matéria inerte, o que a faz insuficiente para conduzir a vida para liberdade plena de si é a condição mesma para a vida saltar sobre si e se encontrar livre. É a esse sentido que, em nossa leitura, Bergson aponta quando retoma a atividade fabricadora da inteligência. Diz ele:

²²⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 184-5).

²²⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 185).

É fato digno de nota a extraordinária desproporção entre as consequências de uma invenção e a própria invenção. Dissemos que a inteligência é modelada sobre a matéria e que ela visa primeiramente a fabricação. Mas fabricará por fabricar, ou acaso não procurará, involuntariamente e mesmo inconscientemente, algo inteiramente diverso? Fabricar consiste em dar forma à matéria, torná-la plástica e dobrá-la, convertê-la em instrumento a fim de ter domínio sobre ela. Esse *domínio* é que aproveita a humanidade, muito mais ainda que o resultado material da própria invenção. Se colhemos uma vantagem imediata do objeto fabricado, como o poderia fazer um animal inteligente, se mesmo essa vantagem fosse tudo o que o inventor procurasse, pouco significaria em comparação com ideias novas, sentimentos novos que a invenção pode fazer surgir sob todos os aspectos, como se tivesse por efeito essencial elevar-nos acima de nós mesmos e, com isso, ampliar nosso horizonte. Entre o efeito e a causa, a desproporção, no caso, é tão grande que é difícil tomar a causa por *ocasionadora* de seu efeito. Ela o *desencadeia*, atribuindo-lhe, é certo, sua direção. Tudo se passa, enfim, como se o domínio da inteligência sobre a matéria tivesse por principal objeto *deixar passar alguma coisa* que a matéria prende (BERGSON, 1979, p. 164, grifos do autor)²²⁸.

Nessa fala de Bergson, vemos uma indicação de que a própria inteligência, como atividade fabricadora, recebe um impulso que não vem dela e que vai além dela. Sua atividade fabricadora se desenvolve impulsionada por motivações inconscientes e involuntárias. Ela fabrica, mas não sabe por que fabrica. E ainda: seu domínio sobre a matéria é apenas um meio de deixar passar algo que a matéria detém. Mas o que é esse algo que a matéria aprisiona e que é libertado quando a inteligência opera sobre ela seu domínio?

Tendo em vista que essa consideração bergsoniana encontra-se no final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, entendemos que se trata da consciência mesma. Importa mencionar que, nesse momento, o filósofo retoma o impulso vital como movimento de consciência, para, à maneira de revisão concisa, realçar que a vida, em sua trajetória evolutiva, carregada de materialidade, entra em estado de dormência quando se resolve nos automatismos funcionais e desperta diante das circunstâncias que exigem uma decisão sobre qual movimento realizar.

A inteligência, como já discutimos, ao se constituir como uma faculdade que deve, a todo momento, estabelecer os meios e os fins para que a ação em curso se realize de modo apropriado, acaba por colocar a consciência em estado de vigília permanente. Mas não se trata de pensar esse estado de vigília, que é o modo consciente de viver, como que respondendo às demandas da inteligência e cumprindo uma função subalterna, apenas indicando o movimento a ser seguido.

Para essa filosofia, a consciência é a vida mesma atuando e se vendo na capacidade de organizar seus meios de ação, de modo a ser a inteligência um de seus meios de organização a partir de que se torna capaz de apreender sua própria capacidade de invenção. Como observa

²²⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183-4).

Bergson, o que mais importa não é a invenção propriamente dita, mas as ideias e sentimentos novos que surgem com essa capacidade de inventar. Assim, ao dominar a matéria e dar-se conta reflexivamente desse domínio por meio da inteligência, a vida se levanta sobre si e vê seu horizonte se ampliar. Consciente de sua capacidade inventiva, a vida pode antecipar suas necessidades em curso e se organizar no presente a partir de condições que o futuro próximo apresenta como exigência em vias de se realizar.

Não mais presa às necessidades imediatas e vendo-se efetivamente capaz de organizar a matéria e colocá-la à disposição de sua vontade, *a vida*, neste modo de organização, o inteligente, sente que se libertou em boa medida das determinações materiais e que está livre - à maneira do menino da primeira máquina a vapor, anteriormente relatada - para experimentar a existência de um modo todo próprio. A inteligência desencadeia esse modo de sentir e de viver, *mas não contém em si os efeitos que seu ato ativa*, configurando o meio de passagem que o impulso vital engendra para prosseguir em seu movimento criador. Isso porque a inteligência, em sua atividade de fabricar, efetiva seu domínio sobre a matéria visando, primordialmente, à utilidade. Nesse sentido, a vida, se tivesse a inteligência por sua expressão última, permaneceria absorta na atividade que realiza. Sua atividade tenderia a fabricar utensílios de sobrevivência e nessa ação se deteria. Mas sua atividade desencadeia uma vivência que ela mesma não é capaz de produzir como seu efeito. A inteligência aparece como o meio que a consciência, como atividade ela mesma inventiva, desenvolveu para dominar a matéria e superar as suas determinações.

No fundo, vemos Bergson mostrando a consciência como mestra de todo o processo, como atividade contínua de criação sempre a inventar seus meios de libertação quando detida em seu movimento criador. O que estamos a assinalar, e, para tanto, retomamos um movimento que já discutimos, é que a inteligência não é uma atividade em separado da vida em seu impulso vital, ou seja, a inteligência não se separa da corrente de consciência ao se atualizar. Ela é de fato o impulso vital se efetivando de um certo modo, ou a consciência seguindo uma direção específica de domínio. Diz Bergson, ao pensar, ainda no final do segundo capítulo d'*A evolução criadora*, os avanços e as limitações que o impulso vital vivenciou em seu envolvimento com a matéria:

[...] a consciência, determinando-se como inteligência, isto é, concentrando-se primeiro na matéria, parece desse modo exteriorizar-se em relação a si mesma; mas, precisamente pelo fato de que se adapta aos objetos de fora, ela chega a circular no meio deles, a contornar as barreiras que eles lhe opõem, a dilatar infinitamente seu domínio. Uma vez liberada, ela pode aliás voltar-se para o interior, e despertar as virtualidades de intuição que ainda adormecem nela (BERGSON, 1979, p. 163-4)²²⁹.

²²⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183).

Todo o processo é de consciência. É a consciência que se determina em inteligência e é a consciência que pode voltar para o interior e despertar as virtualidades de intuição nela adormecidas. Vemos, na leitura de Bergson, a vida como esforço permanente para se manter como consciência desperta, mas sempre em risco de adormecer ao longo de sua jornada. O último esforço é o de despertar as virtualidades de intuição adormecidas. Esse despertar parece ser uma exigência vital, um movimento de consciência que quer recobrar a si em sua natureza. A vida, ao efetivar o método de organização inteligente, parece ter criado uma condição necessária, ainda que não suficiente, para seu despertar intuitivo. Isso porque, com o desenvolvimento da inteligência, a consciência ganhou domínio progressivo sobre a realidade apreendida materialmente e se aperfeiçoou na capacidade de dispor essa realidade segundo suas necessidades vitais de sobrevivência.

Essa circunstância bem resolvida, isto é, essa realidade organizada de modo a deixar à disposição as condições de satisfação das necessidades vitais, propiciaria à consciência uma margem de liberdade a ser usufruída segundo sua vontade, que pode ser a de conhecer-se em sua natureza. Nesse ato de vontade, a consciência desviaria seu olhar da matéria já organizada inteligentemente para voltar-se sobre si, e, refletindo a si mesma em sua atividade, vê a si em seu próprio movimento criador.

Assim, vemos que, primeiro, a inteligência coloca a vida em estado de hesitação em face das necessidades de sobrevivência, pois ela se desenvolve na ocasião em que certa linhagem vital não conta mais com as condições de organização interna. Depois, e diante da insuficiência interna de organização, a vida pela inteligência passa a dominar a realidade pela exterioridade para sobre ela forjar seus meios de sobrevivência. A consciência, desperta agora em razão da exigência de produzir a todo momento as condições de sua ação, vê-se como capacidade de dominar a matéria e de fabricar seus próprios meios de sobrevivência. Tomando posse plena desse domínio e ampliando ao máximo a abrangência de sua operação, a consciência cria as condições de sua liberdade ao dispor os mecanismos em ordem de funcionamento segundo suas necessidades vitais.

A intuição, por seu turno, como atividade de pensamento que não está voltada para as questões imediatas da existência, parece requerer uma organização que libere a consciência das necessidades materiais. Em outras palavras, a intuição, para se atualizar como movimento de consciência, precisa que a vida esteja organizada de maneira que as funções orgânicas se encontrem em boa medida resolvidas, de maneira a poder refletir sobre as questões referentes às suas origens e fundamento sem precisar prender-se à materialidade que a entorna existencialmente.

Lemos o filósofo, em outras ocasiões (a citação acima, por exemplo, indica algo nesse sentido), enunciar que “[...] Antes de filosofar, é preciso viver; e a vida exige que ponhamos antolhos, que não olhemos à esquerda, à direita ou para trás, mas sim reto à nossa frente na direção que devemos seguir” (BERGSON, 2006a, p. 157-8). Essa última fala, extraída do trabalho “A percepção e a mudança”, presente n’*O pensamento e o movente*, está a mostrar que se faz necessário um deslocamento da atenção para ver e perceber para além do que se dá aos sentidos e à consciência. Estes que, evolutivamente, foram regulados para perceber a realidade segundo as necessidades vitais de sobrevivência. Nesse sentido, o domínio consciente da matéria, isto é, o uso adequado das capacidades intelectuais sobre as necessidades vitais, gerador de suprimentos de existência, deixa a vida livre para voltar sobre si como movimento de compreensão de si.

Essa circunstância *parece ser* a condição necessária a partir da qual a consciência pode voltar para o interior e despertar as virtualidades de intuição nela adormecidas, pois conseguiu contornar os obstáculos que a matéria lhe impôs ao longo de sua trajetória e, colocando-os sob seu domínio, criou junto à materialidade sua condição de liberdade. A inteligência, nessa leitura, parece já compreender um trabalho que a vida consciente realiza sobre si como esforço de superação das determinações que a materialidade lhe impôs em seu movimento evolutivo, mas que não basta, por si mesmo, para efetivar o que é mais fundamental para a vida se libertar e realizar seu potencial criativo. É preciso um outro gênero de trabalho consciente, não mais sobre a matéria, esta já inteligentemente dominada, mas sobre si, agora como um esforço de interiorização que revele a natureza mesma da realidade que a compreende.

Encaminhamos desse modo a leitura da filosofia de Bergson para destacar que a intuição está implicada no processo evolutivo, de maneira que a vida, enquanto impulso, consiste em movimento de consciência que tende a coincidir consigo ao se compreender em sua realidade e assim se ver em seu próprio movimento criador. A determinação da consciência em inteligência é uma decorrência dessa busca, uma vez que foi com ela que a vida se libertou do automatismo funcional que resulta naturalmente da organização instintiva. Mas como esse movimento se deu mediante um processo de exteriorização, a vida, entendida tal como acabamos de precisar, se fez consciência da exterioridade e tornou-se incapaz de voltar a si e se ver em sua natureza mais interior.

Não obstante o movimento vital pela inteligência ter-se determinado como consciência da exterioridade, ele traz em si a tendência que, quando vivificada, desperta como consciência capaz de mover-se pelo interior sem se exteriorizar. Esse movimento pela interioridade, como

podemos observar na fala de Bergson ao final do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, propriamente na seção “Significação da Evolução”, é uma direção que pode ser desenvolvida pelo trabalho de consciência na espécie humana, o que faz da intuição uma atividade a ser recobrada com vivência consciente.

Vemos, nessa leitura, Bergson nos apontar a intuição como uma atividade de consciência diferente daquela que decorre do trabalho inteligente, não em grau de complexidade, mas em natureza. A consciência que se desenvolve como intuição reflete um trabalho inverso ao que a inteligência conduz: ela, a intuição, é um movimento de consciência que quer ver a si pela interioridade, ao passo que a inteligência é a vida exteriorizando-se em relação a si mesma. Desses dois movimentos de consciência, virtualmente existentes na origem, foi, no entanto, a inteligência que se atualizou e desenvolveu de modo predominante, ficando a intuição em estado de virtualidade, a depender de esforços individuais para se efetivar como consciência.

Diz ele nessa ocasião: “[...] A consciência, no homem, é sobretudo inteligência. Ela poderia, deveria ter sido, ao que parece, também intuição. Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente” (BERGSON, 1979, p. 233)²³⁰. Mostra Bergson, na sequência, que a intuição caminha no sentido da vida, ao passo que a inteligência se desenvolve em direção inversa, pois seu objeto é a matéria inerte. Desses dois movimentos de consciência, a intuição foi, relata o autor nessa ocasião, demasiadamente diminuída, quase neutralizada pelas determinações que as necessidades vitais implicaram: “[...] De fato, na humanidade de que fazemos parte, a intuição acha-se quase completamente sacrificada à inteligência. Parece que, ao conquistar a matéria, e a se recuperar, a consciência teve que esgotar o melhor de sua força” (BERGSON, 1979, p. 234)²³¹.

Mesmo que *quase* completamente sacrificada à inteligência, a intuição, insiste o filósofo, vez por outra recobra sua força e lança luz, ainda que por duração pequena, sobre a direção adotada, dando à consciência a percepção, como que por clarão repentino, de que está, ao avançar por essa via, afastando-se continuamente de si. É preciso mudar de direção, mas esse outro trabalho de consciência, essa intuição que conseguiu por alguns instantes se colocar em atitude de revisão da trajetória a que a inteligência a encaminha, é o suficiente apenas para advertir do desvio de movimento adotado. Parece pouca coisa, mas é a vida mesma se tensionando, pondo em questão as determinações que a envolvem ao adotar tal direção. Parece mesmo que, nesse clarão intuitivo, o impulso vital reflete sobre sua atividade, a

²³⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 267).

²³¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 267-8).

inteligente, dando ensejo para que esse movimento reflexivo se mantenha e se alargue como tendência em atualização contínua.

A intuição, como nos parece ser adequado pensar a partir da filosofia de Bergson, é um modo de ser da consciência, assim como a inteligência. Assim, a intuição é um ato de consciência que a própria consciência experiencia ao fazer o movimento inverso ao que tende como método de organização inteligente da realidade. É nessa inversão de movimento que está o início da intuição, ou seja, nesse movimento em que a consciência reflete sobre sua atividade, a inteligente, e, por alguns instantes, submete a revisão as determinações próprias dessa atividade. Esse movimento de inversão, essa suspensão que a consciência faz do movimento inteligente que a alinhava com a matéria, essa atitude de voltar sobre si como reflexão de sua atividade vital, tem seu início quando a vida, agora como organização humana, encontra-se diante de um impasse existencial, diante da exigência de pensar sobre sua condição de existência.

Nesse sentido, a ocorrência da intuição, essa consciência reflexiva de si, vem por exigência vital, sendo, como estamos a destacar, um movimento implicado na própria evolução. Mas a efetivação prolongada, isto é, a manutenção dessa atividade de reflexão de si, a vivência duradoura dessa consciência que pensa sobre sua condição existencial e se faz capaz de orientar sua atividade em favor da continuidade de si integrada ao todo que a contém, depende de um esforço.

Estamos aqui diante da tendência vital da consciência a atualizar-se como intuição, o que implica dizer que a intuição é uma atividade natural à própria vida, e, ao mesmo tempo, estamos em presença da exigência de um esforço que prolongue a intuição para além do momento de sua ocorrência fugidia. Isso porque, sem o esforço da consciência para se manter na intuição inicial, nesse ato reflexivo em que a consciência põe em alerta suas direções adotadas como únicas, os lampejos de intuição são novamente obscurecidos pelas necessidades da vida prática.

Esse trabalho, Bergson apresenta-o como sendo próprio à filosofia. Diz ele, ainda no final do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*: “[...] A filosofia deve apoderar-se dessas intuições fugidias, e que só iluminam seu objeto de longe em longe, primeiro para as sustentar e depois para as ampliar e as harmonizar desse modo entre si” (BERGSON, 1979, p. 234)²³². Essa atividade filosófica, prossegue ele, irá mostrar a intuição como sendo “[...] o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida: a inteligência nela se destaca por um processo

²³² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 268).

imitador daquele que engendrou a matéria. Desse modo é que aparece a unidade da vida mental” (BERGSON, 1979, p. 234)²³³.

A intuição é, em certo sentido, considerada pelo filósofo como a própria vida. Entendemos que esse “certo sentido” é vida como experiência consciente, pois, em outro sentido, como no caso do instinto, a vida segue suas atividades, em geral, de modo não consciente. A inteligência se destaca no movimento vital como um processo imitador que engendrou a matéria, ou, como já dissemos neste trabalho, a inteligência se constitui como método de organização da realidade pelo que pode ser dela apreendido, ou melhor, traduzido como exterioridade. A vida, como já observamos, é duração, isto é, continuidade indivisa. Mas foi a vida mesma que desenvolveu a inteligência e passou a se movimentar em sentido inverso ao seu; fez-se movimento junto à matéria.

Segundo essa reflexão, podemos considerar que, se a intuição, no sentido de ser consciência, é a própria vida, e a inteligência é um movimento que se desenvolve nela por inversão, o próprio movimento da inteligência se constitui como movimento de inversão da intuição, de modo a ser uma única consciência a seguir dois sentidos diversos. A vida mental humana traz esses dois movimentos em condições de efetivação, ainda que, por força das necessidades de organizar a matéria para fabricar meios favoráveis à sobrevivência, a consciência se tenha atualizado predominantemente em inteligência, deixando o movimento de intuição em latência em seu interior.

3.2 A consciência em atitude de conhecimento: um pré-requisito para a intuição filosófica

Não obstante a inteligência mostrar-se como um obstáculo para o desenvolvimento da intuição, não se trata de julgá-la como uma faculdade que deve ser superada de modo definitivo para que a intuição se atualize. Isso daria a ideia falsa de que intuição e inteligência, ao invés de serem faculdades distintas, comportam apenas diferença de graus, sendo a intuição um aprimoramento da inteligência, em todo caso da mesma ordem de movimento. Junto a essa ressalva, devemos ter em consideração que, como já vimos Bergson afirmar, foi desenvolvendo-se como atividade inteligente que a consciência despertou e se fez dominadora da realidade material, de modo a abrir o campo da ação livre, ainda que inicialmente essa liberdade esteja circunscrita a escolhas de movimentos no espaço.

²³³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 268).

Vimos que o exercício da inteligência colocou a consciência em estado de reflexão contínua, numa exigência permanente de pensar os meios e os fins de sua ação. Ao estar agora em pensamento claro e distinto, a consciência pode passar da reflexão sobre a matéria e refletir sobre sua existência mesma, ou seja: ver-se em sua natureza própria, que é ser duração, e em sua atividade mesma, que é ser criação. Todavia, é necessário ressaltar que esse passar do modo de reflexão inteligente para a reflexão intuitiva não é um movimento de ampliação da inteligência, como se, alongando ao limite os procedimentos inteligentes, a consciência viesse a atingir a intuição concreta e, daí em diante, passasse a estar em reflexão intuitiva. A ressalva é importante porque a inteligência é um movimento que segue as articulações materiais, de modo que, quanto mais a consciência seguir nessa direção, mais se instalará na materialidade e, assim, mais se distanciará de si como movimento interior.

Em outras palavras, uma intuição não deriva da inteligência, mas, antes, é o movimento de consciência que se coloca em atitude de revisão de si. Nessa atitude de revisão, a inteligência se revela como uma atividade que a consciência desenvolveu como meio de organizar a matéria e sobre ela estabelecer seu domínio. Nessa intuição, a inteligência se compreende em sua origem e função, ou melhor, a vida consciente absorve a inteligência e dinamiza sua funcionalidade em seu terreno próprio, o domínio da matéria, de modo a potencializar as condições para que a consciência viva a si mesma pela interioridade, como criação de si por si. Esse duplo movimento de consciência (duas atividades vitais diversas), capaz de se projetar pela exterioridade de si para efeito de dar suas finalidades próprias à realidade e de voltar sobre seu movimento e se ver interiormente como produtora de si, faz aparecer um movimento de vida mental em unidade. Mas essa dupla atividade de consciência, como vida mental unificada, assinala Bergson (1979, p. 234)²³⁴, “[...] Só a reconhecemos colocando-nos na intuição para ir dela à inteligência, porque da inteligência não se passará jamais à intuição”.

A inteligência, por si mesma, é um movimento que busca as articulações da matéria para melhor servir aos seus propósitos de fabricação, de modo que a consciência, nesse exercício inteligente, vê em tudo sua inteligibilidade. Seguindo essa direção, tende à desatenção do processo que a gerou e, vendo a realidade como reflexo de seu trabalho, vê a si mesma como princípio. Envolvida integralmente nesse trabalho de fazer da matéria instrumento de ação, a vida, nesse movimento de consciência, o inteligente, “[...] se porta como se estivesse fascinada pela contemplação da matéria inerte. Ela é a vida contemplando

²³⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 268).

de fora, exteriorizando-se em relação a si mesma, adotando como princípio os desempenhos da natureza inorganizada para os dirigir de fato” (BERGSON, 1979, p. 146)²³⁵.

Sua função natural, criticando a tese de Platão que entendia a inteligência como uma atividade contemplativa da verdade em si, é “[...] agir e saber que age, entrar em contato com a realidade e mesmo vivenciá-la, mas apenas na medida em que ela interessa à obra que se realiza e o sulco que se cava, eis a função natural da inteligência humana” (BERGSON, 1979, p. 171)²³⁶. Essa passagem manifesta algo em que Bergson está sempre a insistir: a função da inteligência é prática. Ela não foi feita para a especulação. Ela se desenvolve como ação junto à matéria para transformar a matéria em meios de ação. Essa é a função que lhe deu origem e lhe dá orientação de movimento. Mas, ressalta ele que, mesmo nessa vivência junto à matéria, nesse movimento em que a consciência se volta como se fosse o essencial para o viver:

[...] um fluido benéfico nos banha, no qual adquirimos a própria força para trabalhar e viver. Desse oceano de vida, no qual estamos imersos, aspiramos sem cessar alguma coisa, e sentimos que nosso ser, ou pelo menos a inteligência que o guia, nele se constituiu por uma espécie de solidificação local. A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se de novo no todo. A inteligência, reabsorvendo-se em seu princípio, reviverá em sentido oposto a sua própria gênese (BERGSON, 1979, p. 171-2)²³⁷.

Deparamos com essa passagem no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, em que está em preparação a reflexão do filósofo acerca da gênese da inteligência. Já discutimos esse ponto. Naquela ocasião, apresentamos o modo pelo qual Bergson pensa essa gênese a fim de destacar os limites próprios dessa atividade para viabilizar o conhecimento da vida. E isso em razão de ser sua origem um movimento de inversão de uma realidade que a antecede e, ao mesmo tempo, que a supera, a saber: a duração. Queremos agora pensar como a filosofia de Bergson orienta esse movimento em que a vida, superando o modo de organização inteligente, pode recobrar sua natureza originária e se desenvolver como organização dirigida pela intuição.

De início, devemos reafirmar o que estamos a dizer continuamente, ou seja, que não se trata de abandonar a inteligência, como se a intuição surgisse como uma atividade absolutamente independente de tudo o que a vida realizou até o momento. Ao contrário, entendemos que a intuição se fez viável em se desenvolver como experiência vital porque a vida, pelo trabalho inteligente, ganhou domínio sobre a matéria em tal proporção, que lhe permitiu voltar sobre si e ver a si como movimento criador de si por si. Nessa leitura, a

²³⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 162).

²³⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 192).

²³⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 192-3).

inteligência não é impedida de exercer suas funções próprias, mas é reorientada pela tendência vital mais elementar: a de ser movimento de liberdade. Trata-se mesmo do desenvolvimento da capacidade da vida para orientar conscientemente os mecanismos que a inteligência está sempre predisposta a organizar.

Essa consciência vital, ao reabsorver a inteligência como sua atividade, toma posse do processo organizador da realidade e impulsiona a inteligência para o seu pleno exercício: dominar a matéria para ampliar as condições de a vida se expressar com a maior liberdade possível. Esse movimento de consciência, que tende a se efetivar no interior da organização da vida, não é em nada uma força transcendente, que vem de fora para subjugar a atividade inteligente segundo interesses estranho a sua natureza. Trata-se do próprio movimento de consciência tensionando-se em sua vitalidade, colocando a si mesmo em revisão e vendo-se a si mesmo no fluxo de seu ato criador. A consciência, vivendo pelo interior suas funções intelectuais, apreende a realidade como mobilidade e, ao mesmo tempo, se vê atuar sobre ela, engajando-se no tecer de um ordenamento necessário para seu agir, o que exige a fixação da mobilidade. Nesse movimento de compreensão de suas funções intelectuais, a consciência pode desenvolver-se como visão de si e alargar seu campo de conhecimento pelo interior de sua atividade vital.

Com a ressalva de que Léon Husson (1947) não pensa em movimento de consciência, podemos ler um comentário seu sobre a inteligência (do qual nos aproximamos em certa medida) em seu livro *L'intellectualisme de Bergson*:

[...] Aussi bien la connaissance vulgaire a-t-elle elle-même sa source dans un contact avec la réalité, en sorte que, si l'intuition distincte est le privilège de la philosophie, c'est le travail de l'esprit tout entier qui procède d'une intuition confuse. D'où l'on est en droit, semble-t-il, de conclure qu'il ne s'agit nullement d'éliminer l'intelligence conceptuelle, mais d'en faire un emploi nouveau (HUSSON, 1947, p. 33).

Husson, nesse trabalho, procura destacar cuidadosamente que a filosofia de Bergson quer mostrar que a inteligência está sempre apta a penetrar no campo da experiência, e que passa do conhecimento vulgar para o filosófico, isto é, de um tipo de conhecimento já constituído para fins práticos para um tipo de conhecimento que se realiza como movimento de saber que avança sempre sobre si, por um esforço sistemático da atividade inteligente em se alargar como conhecimento da realidade.

Na leitura de Husson, o que torna a inteligência uma atividade inadequada para o trabalho filosófico é o hábito para o qual tende naturalmente: fixar suas reflexões em conceitos que ela criou em suas funções práticas. A exigência posta para a inteligência, de se

fazer capaz de produzir conhecimento filosófico, passa pela retomada do contato com a experiência, ou, como diz Husson, dessa intuição confusa que o espírito está em vivência natural, para, a partir dela, atingir uma intuição distinta.

Nesse sentido, a inteligência precisa reaver sua inserção com a realidade da qual se destacou para, cada vez mais, ampliar a si mesma, tornando-se capaz de compreender mais e melhor a realidade em que atua. Vemos, assim, o comentador apresentar a inteligência como uma atividade do espírito capaz de romper com as definições que se formaram em seu contato com a realidade para, assim, novamente reaver seu movimento gerador de pensamento. Segundo essa visão, precisamos destacar, a inteligência não é ela mesma uma tendência espacializadora, portanto, inicialmente fora da experiência concreta e incapaz de pensar a duração: as representações espaciais, isto é, as definições imobilizadoras da realidade, advêm das necessidades práticas da vida em sociedade. A inteligência, nessa leitura, vive inicialmente na experiência concreta, mas detida em sua atividade superior, isto é, em seu movimento reflexivo de busca de conhecimento, pelas definições de realidade que acabaram por se formar mediante as necessidades da vida prática.

A retomada do movimento original, como nos parece ser o entendimento do comentador, vem por meio de um esforço analítico da inteligência, portanto metódico, sobre os fatos para, assim, dissolver as ilusões que a análise dirigida pelas necessidades práticas naturalmente gera sobre a realidade²³⁸. Diz Husson (1947, p. 82) que: “[...] L’intuition, et singulièrement l’intuition de la durée, nous est désignée par l’*Introduction* comme la source de tous les progrès de la science et la métaphysique, dissimulée jusqu’ici sous la glace des concepts en qui ses eaux sont figée à la surface”. O trabalho consiste, no caso, em romper essa crosta de gelo que detém a atividade inteligente de pensar a realidade por conceitos novos, adequados aos objetos sobre os quais dirige sua atenção. Assim segue o comentador: “[...] la tâche à réaliser apparaît comme une vivication ou une dilatation de l’intelligence bien plutôt que comme sa répudiation : ce qui est condamné, ce n’est pas l’usage des concepts [...] c’est la reconstruction du réel avec des idées toutes faites, forgées en vue de l’action” (HUSSON, 1947, p. 82-3).

A intuição filosófica requerida por Bergson, conforme nos mostra o comentador, é um trabalho intelectual que rompe as concepções rígidas adquiridas mediante as necessidades

²³⁸ Podemos ler Husson sobre esse ponto: “[...] Loin d’exclure l’analyse, cette méthode est elle-même une analyse, si l’on comprend sous ce nom, comme il est naturel, tout travail de l’esprit pour discerner les éléments qui entrent dans la structure d’un ensemble ou les facteurs qui en conditionnent l’existence ; mais, suivant l’heureuse expression de Victor Delbos, qui avait bien souligné ce trait, c’est ‘une analyse contre l’analyse’, c’est-à-dire une analyse qui s’attache à dissiper les illusions nées de une analyse tournée vers l’utile, et des synthèses qui en sont la contre-partie nécessaire” (HUSSON, 1947, p. 29-30).

práticas. Trata-se, nessa leitura, de uma atividade inteligente que deixa de se ver resolvida no adquirido e se posta em atitude de pensamento: avançando sobre a sua própria obra, os conceitos prontos, passa a ser capaz de pensar o real em sua mobilidade própria, isto é, realizar-se como intuição. Essa realização da inteligência colocaria a ciência e a metafísica em um mesmo terreno, o da experiência, e propiciaria a ambas desenvolverem-se continuamente em suas ordens próprias.

Podemos seguir integralmente essa leitura sobre a atividade inteligente na filosofia de Bergson? Parece-nos necessário admitir que Bergson, em nenhum momento, nega a função da inteligência como atividade vital fundamental para o desenvolvimento da intuição, pois é desenvolvendo-se como inteligência que a vida se fez domínio consciente da realidade material e se fez atividade reflexiva, capaz de criar um suprimento de força para pensar a si em seu próprio movimento. Mas entendemos que essa contribuição para o desenvolvimento da intuição não implica que a inteligência, em sua ampliação ou dilatação, seja identificada com o movimento de pensamento que o filósofo atribuiu ao termo “intuição”. Na introdução (segunda parte) de *O pensamento e o movente*, ele requerer uma denominação própria à atividade em que o espírito volta sobre si mesmo:

[...] Podemos dar as coisas o nome que quisermos, e não vejo maiores inconvenientes, eu o repito, em que o conhecimento do espírito pelo espírito seja ainda chamado de inteligência, caso se faça questão. Mas será preciso especificar então que há duas funções intelectuais, uma inversa da outra, pois o espírito só pensa o espírito escalando de volta a inclinação dos hábitos contraídos no contato com a matéria, e esses hábitos são aquilo que comumente se chama de tendências intelectuais. Não seria então melhor designar por um outro nome uma função que certamente não é aquilo que se chama ordinariamente de inteligência? Dizemos que se trata de intuição. Ela 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 (BERGSON, 2006a, p. 88-9).

Nesse mesmo texto, nas linhas subsequentes, o autor postula a intuição como uma faculdade capaz de uma espécie de conhecimento diferente do desenvolvido pela inteligência, mas a questão que buscamos pôr em relevo é como essa faculdade opera. Vimos Bergson apresentar a inteligência como uma faculdade que se constitui por inversão da duração. Ela segue o mesmo movimento da matéria inerte, de modo a se desenvolver detendo da realidade os aspectos que se mostram para ela como repetição, mediante os quais constitui um meio estável para o agir. O efeito primeiro de sua atividade, que é atuar sobre a matéria para produzir sobre ela meios de ação, é o de conceber a realidade em termos de espaço.

De início, derivado da percepção das coisas como ocupando posições distintas, o espaço passa a ser concebido pela inteligência, quando esta se desloca para o terreno especulativo, como meio vazio e homogêneo, estrutura mediante a qual a realidade pode ser

apreendida. Esse parece ser o movimento de inversão que a inteligência opera sobre a realidade. O tempo passa a ser pensado, não como escoamento em que o todo flui sobre si mesmo e se autoengendra continuamente, mas como a trajetória de um móvel compreendida em uma reta na qual os pontos de partida, de chegada e intermediários estão discretamente realizados como instantes simultaneamente dados. Parece estar, nessa operação natural da inteligência, toda impossibilidade de ser a intuição sua ampliação ou alargamento, pois, quanto mais ela ampliar sua atividade, mais o espaço se dará como sua forma de conhecimento. E tudo que buscar entender será traduzido em relações nesse espaço.

Por mais que possa parecer, não temos a intenção de contradizer o trabalho minucioso que Husson fez sobre esse ponto da filosofia de Bergson. O que buscamos é trazer em nosso favor a visão do comentador sobre a necessidade de pensar o valor da atividade inteligente no pensamento de Bergson. Tensionamos, no entanto, a interpretação de que a inteligência alargada seja intuição, ou que “[...] l’intuition est une forme de l’intelligence, puisqu’elle est comme elle une pénétration du réel par l’esprit [...] qu’elle en est la forme supérieure, puisque c’est elle, et elle seule, qui atteint ses parties les plus hautes et touche le fond de choses” (HUSSON, 1947, p. 124).

Vimos acima que Bergson permite que assim seja chamado esse movimento do espírito sobre o espírito. Mas destacamos que a diferença de função pode levar a uma compreensão inadequada dessa atividade, de modo a ser melhor chamá-la de intuição. Mas que função é própria da intuição que a diferencia da função inteligente? Voltando-nos para a citação de Bergson acima apresentada, temos que essa atividade que ele chama de intuição é um esforço para fazer um movimento inverso ao que segue a inteligência. Deixada a si mesma, a inteligência segue em direção à matéria e se efetiva como adequação aos hábitos próprios dessa dimensão da realidade para sobre eles exercer sua atividade organizadora. A repetição sem mudança é a tendência que caracteriza o modo de ser da matéria.

Como já apreciamos ao longo deste trabalho, a inteligência exerce sobre essa tendência material a percepção da realidade como exterioridade, de modo a compreender tudo como relações entre momentos discretos distribuídos em um espaço adequado a sua ação. Assim, temos a matéria constituindo-se como tendência à repetição sem mudança, e a inteligência, como uma atividade vital que apreende esses momentos em seu repetir e os traduz em meios de sua ação. Ao compararmos essa tendência que seguem a matéria e a inteligência com a duração concebida por Bergson, que é tensão, fonte ininterrupta de novidade, interpenetração mútua de todo o existente, temos a matéria e a inteligência como um movimento de interrupção ou inversão da duração. Nessa ocorrência, o movimento

predominante é o de distensão, sendo a matéria aquilo da realidade que se dá como o mesmo, como a repetição da existência de algo em grau muito baixo de tensão com o todo existente; a inteligência, por seu turno, é a vivência desse movimento como articulação interessada desse modo de existência. Desse modo, temos que o espírito, quanto mais se deixa guiar pela inteligência, mais constituirá experiência dessas relações materiais nas quais se colocou de origem e mais viverá em estado de relaxamento.

Levado ao limite, esse movimento desembocaria na passividade pura, ausência total de vontade. “[...] Agora, reduzamos a tensão e interrompamos o esforço que impele ao presente a maior parte possível do passado. Se a distensão fosse completa, não mais haveria memória nem vontade: não caímos jamais nessa passividade absoluta”, pondera Bergson (1979, p. 179)²³⁹ no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, quando está a introduzir a necessidade de pensar a gênese conjunta da inteligência e da matéria.

Nem a matéria mesma, que é própria inversão da duração, atinge esse estado de morte, pois, como já consideramos anteriormente, a própria tensão original é a condição fundamental sobre a qual a distensão se faz tendência, de modo a ser a matéria, ainda que em grau muito diminuído, tensão²⁴⁰. O que queremos assinalar é que a direção adotada pela inteligência jamais a colocará em contato com o espírito, e, quanto mais seguir nessa direção, mais se encontrará diante da exteriorização da realidade, sendo o limite o espaço vazio e homogêneo. Sua atividade, por seguir em direção da distensão, por ser um movimento de exteriorização da realidade para conceber nela um espaço de ação, tende a se resolver cada vez mais nos mecanismos que organiza como hábitos, fazendo-se cada vez menos vontade, ou vida consciente de si.

O que pretendemos pôr em discussão é que a inteligência não compreende, em seu movimento, uma vontade ascendente, mas sim descendente. Enquanto atividade vital, ela é ainda vontade, ainda se efetiva por força da tensão originadora de sua atividade, mas tende, em razão da própria função a realizar, à inversão do movimento originário. Vemos o próprio Bergson mostrar que matéria e inteligência, ao serem ambas efeitos de inversão do mesmo movimento original, isto é, da duração, originam-se como diminuição da positividade do real, como uma deficiência do querer, pois são movimentos de distensão e relaxamento.

²³⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 201-2).

²⁴⁰ Diz Bergson ele mesmo: “[...] Mas, a rigor, entrevemos uma existência constituída de um presente que recomeça sem cessar – não há duração real, nada a não ser instantaneidade que morre e renasce infinitamente. Será isso a existência da matéria? De modo algum, sem dúvida, porque a análise a reduz a abalos elementares os mais curtos dos quais são de mínima duração, quase evanescente, mas não nula” (1979, p. 179 ou no original: BERGSON, 2009a, p 202).

Algo semelhante, ilustra Bergson, pode ser experienciado na audição de um poema. Um ouvinte, vivendo a intensidade interna ao poema, apreende, em sua unidade movente, os significados que se interpenetram. Inteiro nessa tensão, não escuta palavras, nem os termos utilizados para sua transmissão, mas, pouco a pouco, desprendendo-se progressivamente da tensão própria ao poema, a atenção segue distendendo-se, e o ouvinte se vê cada vez mais entre palavras e letras. Não é mais o poema que ele ouve, mas somente os signos que compõem o poema em suas relações exteriores. Voltando sua atenção agora para o que ouve, apreende os termos em relação como algo a mais, como positividade, como uma rede complexa de termos que se justaram e deram forma ao poema.

Bergson usa esse recurso para ilustrar que a ordem geométrica e a complicação que dela deriva são, no fundo, efeito de distensão da tensão original, movimento de diminuição, e não de acréscimo, de realidade, de modo a serem a matéria e a inteligência, ambas efeito desse movimento, uma deficiência do querer. Após sublinhar que as letras e as palavras pelas quais o poema é recitado resultam de um trabalho humano, enquanto a extensão do espaço, esse movimento de distensão que compreende a matéria, é uma ocorrência que se dá automaticamente, vem pelo efeito de inversão da duração original, o filósofo reitera que: “[...] num caso como no outro, a complicação ao infinito das partes e sua perfeita coordenação entre si são criadas ao mesmo tempo por uma inversão que é, no fundo, uma interrupção, isto é, uma diminuição da realidade positiva” (BERGSON, 1979, p. 187)²⁴¹. Nessa comparação podemos ver que o poema não deixa de ser interioridade, tensão movente geradora de significado, vontade atuante criadora de sentido. Será a inteligência que fixará o movimento e o deterá em momentos dispostos separadamente ao longo de um percurso e verá, nesse procedimento, um ganho, quando no fundo, diz o filósofo, houve uma diminuição de realidade.

A inteligência, no exercício de sua função, segue a matéria e apreende a realidade pela exterioridade. Quanto mais a vida se desenvolve em sua função inteligente, mais se verá distendida, mais se compreenderá na exterioridade, mais se verá envolvida nos mecanismos que sua atividade organizou como seu meio de ação. Seguindo essa tendência, a da inteligência, a vida segue um esgotamento de sua energia criadora e se distancia das condições propiciadoras da experiência intuitiva, pois estará cada vez mais diminuída em seu querer de origem, vivendo, ao inverso, seu movimento originário. A vida se manteria nesse movimento de produção material de si e sua reflexão não seria outra que aquela adequada à

²⁴¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 211).

materialidade se esse movimento não fosse ele mesmo um meio de organização que a vida produziu como efeito de uma tendência originária, sempre em vias de se atualizar em diversos graus, a saber, a da liberdade.

No fundo de toda atividade vital (parece estar Bergson sempre a nos convidar para essa leitura), o que se tem é uma consciência que desperta quando a vida se encontra em hesitação, em circunstância em que deve tomar uma decisão; conseqüentemente, cria-se como movimento novo e adormece quando o movimento decidido é suficiente para que a ação em curso se desenvolva sem impedimento. O instinto tende à inconsciência, como já consideramos, em razão de sua eficiência funcional, derivada da organicidade simpática entre as diversas formas organizadas instintivamente. Nessa organicidade, as funções específicas de defesa e ataque se desenvolvem pela interioridade como atividades vitais, o que mantém a vida em movimento interno equilibrado e a consciência adormecida, sendo seu despertar somente ocasional, isto é, nos momentos em que se fizer necessário efetivar ajustes pontuais de movimento.

Nessa organização vital, a liberdade que se esboçou como movimento organizado não se efetivou em razão mesmo dos mecanismos que a vida instintiva constituiu como seu meio de ação, estabelecendo organicamente as formas e as funções alinhadas com as necessidades vitais de cada organização específica. Já com a inteligência, a liberdade se fez expressão ativa, pois a vida deve agora, em razão de não ter forma e função definidas organicamente, decidir continuamente sobre os movimentos a realizar, ou seja, estabelecer os fins e os meios de sua ação. A hesitação, que exige a consciência desperta, é permanente nessa organização inteligente; mas, deixado por ela mesma, tudo que a compreende está ligado às relações materiais, e a consciência desperta é consciência da matéria. Desse modo, a liberdade conquistada pode estar demasiadamente condicionada aos movimentos da matéria que aprendeu a dominar, o que implica dizer que a liberdade atingida é mais movimento de exterioridade, ação mesma no espaço, do que criação de si por si.

Em suma, o que estamos buscando assinalar é que, na filosofia de Bergson, a liberdade, enquanto esforço criador, é uma tendência vital que se exerce como uma vontade. A inteligência é efeito desse exercício, é uma conquista mesma da vida sobre a matéria, isto é, sobre a necessidade. Mas, seguindo demasiadamente nessa direção, envolvendo-se cada vez mais com o modo de ser da matéria, que é a repetição, esse movimento dificultoso tende a resolver-se nas relações materiais que aprendeu a dominar. Conseqüentemente, definir-se-á em movimento de manutenção de si enquanto organização, enquanto hábitos estabelecidos, enquanto movimentos pré-definidos no espaço.

Retomar o movimento em seu fazer e não se fixar no movimento feito parece ser essa atividade do espírito que Bergson denomina intuição. Essa atividade, como estamos a entender, é um ato de vontade em que a consciência se volta sobre si para reencontrar em seu movimento original, como mencionamos antes. Na condição de ato de vontade, exige um esforço consciente do espírito para se colocar no próprio movimento da realidade, que, por ser movimento, está sempre a se fazer, de modo a ser a intuição um trabalho do espírito de si sobre si sempre inacabado. O esforço é doloroso e de difícil permanência na atitude tomada, uma vez que exige sempre o abandono dos hábitos de pensar a que naturalmente a inteligência nos conduz.

Diz Bergson, no início do tópico em que irá desenvolver a gênese ideal da matéria, no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*:

Para que nossa consciência coincidisse com alguma coisa de seu princípio, seria preciso que ela se destacasse do *inteiramente feito* e se apegasse ao *que se faz*. Seria preciso que, voltando e torcendo-se sobre si mesma, a faculdade de *ver* se identificasse com o ato de *querer*. Esforço doloroso, que podemos fazer bruscamente, violentando a natureza, mas que não podemos manter além de alguns instantes. Na atividade livre, quando contraímos todo o nosso ser para o projetar avante, temos a consciência mais ou menos clara dos motivos e dos móveis, e mesmo em última análise, do transformar-se pelo qual eles se organizam em ato; mas o puro querer, a corrente que atravessa essa matéria comunicando-lhe a vida é coisa que mal sentimos, e que no máximo tangenciamos de passagem. Tentemos instalar-nos nele, mesmo por um momento: ainda assim, é um querer individual, fragmentário o que apreenderemos. Para atingir o princípio de toda a vida como também de toda a materialidade, seria preciso ir mais além. Será impossível isso? (BERGSON, 1979, p. 209-10, itálicos do autor)²⁴².

O filósofo segue respondendo negativamente a essa impossibilidade, destacando que a própria história da filosofia mostra, ao longo de seu percurso, momentos de intuição. Toda filosofia surge como movimento intuitivo, com um esforço de pensamento para inserir-se no movimento original do ser, mas logo se distancia dessa experiência ao querer comunicá-la. Reflete Bergson que o movimento de início, o de intuição, se interrompe e que o movimento adotado é o dialético. É a inteligência, agora como capacidade de pensar por conceitos, que passa a ser a expressão da intuição. O efeito desse movimento que se faz interrupção da intuição é o de não mais ser experiência intuitiva, mas antes relações e correlações entre ideias produzidas socialmente e armazenadas em conceitos. Essa recaída aos hábitos da inteligência a que a filosofia está sujeita quando busca comunicar a intuição que a originou se dá sem advertência, em razão de os conceitos, organizados adequadamente por uma lógica rigorosa, aparentarem uma compreensão verdadeira e última da realidade.

²⁴² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 238-9).

Em uma passagem da “Introdução à metafísica”, vemos Bergson apresentar a dificuldade, e mesmo a impossibilidade, que o filósofo enfrenta quando se posiciona no desejo de expressar a intuição original que nasceu em seu pensamento. Essa intuição, de origem simples, torna-se progressivamente complexa, cada vez mais complicada em razão de não haver outro recurso para sua exposição, senão os conceitos já forjados na vida corrente. Diz Bergson, após nos ensinar que a vivência de uma intuição originária de uma filosofia requer um esforço do pensamento capaz de recuperar - ainda que nunca totalmente - a simplicidade e a unidade própria da intuição, ambas perdidas na complicação gerada quando o filósofo buscou expressar sua intuição, que:

Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda sua vida. Não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua formulação e, depois, a corrigir sua correção: assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava completar-se, o que ele fez, por meio de uma complicação que convocava a complicação e por meio de desenvolvimentos justapostos a desenvolvimentos, foi apenas restituir com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original. Toda complexidade de sua doutrina, que pode ir ao infinito, não é portanto mais que a incomensurabilidade entre a sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la (BERGSON, 2006a, p. 125).

Podemos entrever, nessa conferência proferida por Bergson no Congresso de Filosofia de Bolonha, ocorrido em 1911 e que veio a fazer parte d’*O pensamento e o movente*, que tanto o filósofo quanto o leitor de sua filosofia devem estar atentos para não se deixarem envolver demasiadamente nos conceitos e se perder totalmente da intuição que busca expressar e/ou apreender. O risco é de se perder na dialética, nesse exercício de pensamento conceitual impulsionado pela intuição, mas que, deixada a si mesma, acaba por ser a própria interrupção do movimento intuitivo.

A filosofia, para exercer sua atividade de pensamento próprio e generalizar-se como movimento de intuição, exige um esforço permanente de vigília sobre si mesma. Ela exige uma consciência em tensão permanente sobre seu movimento de pensamento para não se deter na lógica dos conceitos e se fazer dialética, situação cômoda que produz o consenso do pensamento com ele mesmo, portanto, o relaxamento.

Na *Introdução à metafísica*²⁴³, contida em *O pensamento e o movente*, Bergson acena para um movimento filosófico que não se detenha nos conceitos prontos, mas que pense o objeto nele mesmo e que, para comunicar sua intuição, confeccione o conceito a partir das

²⁴³ “[...] Mas ela [a filosofia] só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que normalmente manejamos, quero dizer, para criar representações flexíveis, móveis, quase fluídas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição” (BERGSON, 2006a, p. 195).

medidas do próprio objeto. É um movimento de pensamento que busca sempre se colocar imediatamente na realidade para que, no caso de comunicar o que nela encontrou, produza maneiras de expressar adequadas com o que a realidade mostrou de si.

Esse modo de pensar vai direto à realidade que quer conhecer para com ela vivenciar seu modo próprio de ser, a fim de dispensar qualquer categoria de pensamento já pré-formada como expressão da realidade a ser conhecida. Esse procedimento quer se instaurar no próprio movimento do ser para junto a ele pensar sua organização própria: é um conhecimento que se quer absoluto, isto é, de dentro do próprio movimento a ser conhecido. Esse modo de conhecer a realidade contrasta, por seu turno, com a maneira relativa, que é um exercício de conhecimento que se desenvolve partir de pontos de vista externos que, relacionados entre si, dão uma ideia do que o objeto é em suas relações aparentes.

Entre essas duas maneiras de conhecer, Bergson irá requerer à filosofia, na condição de ciência metafísica, o conhecer de modo absoluto, isto é, um modo de conhecer que não se detenha nos símbolos, que não se coloque em pontos de vista sobre a realidade a conhecer, mas que vá direto ao objeto do conhecimento. Escreve o autor em itálico, dando ênfase à compreensão de que: “[...] *A metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos*” (BERGSON, 2006a, p. 188).

A empresa não é fácil, adverte o filósofo em várias ocasiões. E não deixa de considerar que os conceitos são indispensáveis à metafísica: “[...] Decerto, os conceitos são-lhes indispensáveis, pois todas as ciências trabalham normalmente com conceitos e a metafísica não poderia passar-se das outras ciências” (BERGSON, 2006a, 195). Encontramos um reforço dessa observação já na conclusão do trabalho acima referido: “[...] Pois não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia espiritual com o que ela tem de mais interior, se não se conquistou sua confiança por meio de uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais” (BERGSON, 2006a, p. 233-4). A intuição, essa simpatia espiritual com a realidade pelo que ela tem de mais interior, que antes parecia dispensar os conceitos e a análise, que antes queria ir direto à coisa para conhecê-la nela mesma, atingindo um conhecimento absoluto do objeto querido, requer agora a própria análise e os próprios conceitos. Ou seja: requer a atitude de contornar o objeto e pensá-lo primeiramente pelos conceitos estabelecidos como condição para apreendê-la em sua interioridade.

Estamos aqui próximos da compreensão que Husson faz do procedimento metodológico da intuição concebida por Bergson. Diz o comentador que: “[...] Loin d’exclure l’analyse, cette méthode est elle-même une analyse, si l’on comprend sous ce nom, comme il est naturel, tout travail de l’esprit pour discerner les éléments qui entrent dans la structure

d'un ensemble ou les facteurs qui en conditionnent l'existence" (HUSSON, 1947, p. 29-30). Esse ponto de vista do comentador é acompanhado da ponderação, já que essa análise é um exercício intelectual que trabalha para dissolver as ilusões intelectualistas advindas das relações de utilidade que torneiam a inteligência. Acompanhamos o comentador quando afirma a análise como uma espécie de antídoto às ilusões que a própria inteligência produz quando se volta à especulação.

Ainda que, digamos assim, a análise faça parte do procedimento do método, entendemos como problemática a identificação da intuição com a análise, pois temos o próprio Bergson (2006a, p. 209) a reiterar que “[...] Nunca será demais repeti-lo: da intuição podemos passar para a análise, mas não da análise para a intuição”. Nesse sentido, a análise entra como procedimento do método, mas não produz o movimento de intuição, pois, estando na intuição, a análise é operacionalizada como meio, mas, estando de início na análise, não se intui. Ou, como Bergson (2006a, p. 233) diz à frente, e ainda estamos na “Introdução à metafísica”, “[...] Mas o ato simples, que pôs a análise em movimento e que se dissimula por trás da análise, emana de uma faculdade inteiramente diferente daquela de analisar. Tratar-se-á, por definição mesmo, da intuição”.

A faculdade intuitiva, conforme dito por Bergson, está tanto na origem do processo em que algo é apreendido intuitivamente quanto na apreciação que essa intuição obtida requer para se fazer, a sua maneira, conhecimento adequado de si. Ou seja: a operação dessa faculdade não só aciona a análise e faz dela seu movimento, mas também a conduz invertendo o seu movimento natural. Conduzida pela faculdade intuitiva, a análise faz um movimento que inverte a primeira inversão, aquela que havia distendido a realidade para fazer dela seu espaço de ação, de modo que a consciência se encontre em reflexão sobre si e se veja reflexivamente pela interioridade como impulso vital em atividade. Esse movimento que inverte o movimento de distensão é a própria mudança de direção que a consciência adota para ver a si mesma no seu movimento original; criador, portanto.

Mas esse movimento de inversão da tendência natural, esse procedimento em que a consciência adota o sentido contrário ao da matéria para se colocar na interioridade da própria vida, exige esforço para que se inicie como movimento e mais esforço para continuar em sua direção. De onde vêm a motivação e a energia para que esse movimento se inicie e se consolide em seu exercício? A própria colocação da questão já indica que não se trata de uma ocorrência espontânea, um sentimento vago e frouxo. Ou, como Deleuze (2012, p. 9) diz no início de seu livro *Bergsonismo*, “[...] A intuição não é um sentimento nem uma inspiração,

uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia”.

Como método, a intuição é um movimento cuidadoso de conhecimento adequado de algo da realidade que se ignora; mas o método é um meio que se constitui à medida que se busca encontrar algo, no caso o conhecimento adequado de algo da realidade que se ignora.

A questão que queremos pensar é o que faz esse algo da realidade ignorado atrair o olhar da consciência, uma vez que ele é o que se ignora. Em outras palavras: Quais são as condições propiciadoras da intuição como exercício de acesso a essa realidade a ser conhecida e qual o efeito que esse conhecimento efetiva na consciência que o acessa?

A resposta a essas questões pode ser procurada na própria atitude filosófica que levou Bergson a pensar intuitivamente. O próprio filósofo mostra, em *O pensamento e o movente*, o percurso de investigação que o lançou na exigência de pensar de maneira diferente da que habitualmente exercitava suas reflexões. Podemos ler, logo nas primeiras páginas da primeira parte da introdução, o relato do filósofo acerca da sua, digamos, intuição original, que se manteve em contínuo esforço para compreendê-la e expressá-la. Encontrava-se o filósofo, como enuncia já na primeira linha desse momento do livro referido, em face da falta de precisão na filosofia. Esta pensava a realidade a partir de concepções tão gerais, que se podia aplicar a ela qualquer categoria para, seguindo as deduções adequadas que o conceito primeiramente estabelecido contém implicitamente, se ter a explicação apropriada ao seu modo de existência.

Ante tal falta de precisão da filosofia, Bergson encontra em Spencer um esforço para seguir os fatos e assim pensar a realidade a partir de seus contornos próprios. Vendo, nesse movimento de pensamento, um potencial a ser melhorado e ampliado, o autor relata que se posicionou em atitude de trabalho para completá-lo e consolidá-lo. Toda dificuldade se mostrava para ele na insuficiente técnica de Spencer (2006a, p. 4) em pensar “as ‘ideias últimas’ da mecânica”. Envolvido nesse trabalho de aprimoramento técnico da mecânica e, ao mesmo tempo, apreciando os fatos a serem explicados, a evolução, Bergson depara com uma imprecisão fundamental, a saber: o tempo real escapa a todo exercício matemático, e mesmo os cálculos mais elaborados e sutis nada dizem do tempo concreto. Relata o autor: “Muito nos impressionou, com efeito, ver como o tempo real, que desempenha o papel principal em toda filosofia da evolução, escapa à matemática” (BERGSON, 2006a, p. 4).

Observa Bergson que a filosofia manteve seu exercício metafísico seguindo a tendência natural da inteligência, que, em razão de sua função prática, apreende a realidade como simultaneidades justapostas apropriadas ao desenvolvimento de sua ação. O efeito dessa

maneira de pensar a realidade é o de tornar o tempo sem efeito, uma vez que ele é interpretado como simultaneidades dispostas em uma linha, desde sempre dada como trajeto do movimento. O trabalho filosófico, seguindo a função intelectual do espírito, cuja tendência é sempre interromper o movimento próprio do real para apreendê-lo em estabilidade, concentrou-se em produzir teorias que traduzissem²⁴⁴ o movimento ainda percebido pelos sentidos em aparência de uma realidade em si imutável. Realidade cuja essência, para ser apreendida, depende de um esforço inteligente capaz de elevar-se acima desse primeiro contato de realidade vindo pelos sentidos.

Nesse exercício de captar a realidade pela sua essência para explicar o que ela é por trás da aparência de mudança, a inteligência levou a filosofia a pensar por conceitos que simbolizassem a realidade como se lograssem apreendê-la em seus fundamentos. De uma linguagem inicialmente vaga, que busca expressar a estabilidade da realidade por conceitos generalizadores, desenvolveu-se uma linguagem técnica que daria exatidão ao movimento e à mudança, produzindo um domínio objetivo que desse maior inteligibilidade sobre a realidade. O que vemos é Bergson mostrar que cada vez mais se desviou do tempo concreto, cada vez mais se colocou o movimento e a mudança em termos de espaço. Tudo de acordo quando essa atividade está voltada para a elaboração científica, cujo domínio é a matéria inerte; no entanto, indaga o filósofo: “[...] como compreender que a filosofia de Spencer, doutrina de evolução, feita para seguir o real em sua mobilidade, seu progresso, sua maturação interior, possa ter fechado os olhos àquilo que é a própria mudança?” (BERGSON, 2006a, p. 6).

O trabalho filosófico, com efeito, parece exigir um retorno aos fatos, ao movimento e à mudança. A exigência é a de saltar para fora da tendência natural da inteligência que tudo fixa ao interromper o fluxo, para ver o mais nítido possível nas articulações da realidade a materialidade de sua ação. É preciso sair da interpretação espacializadora que o intelecto produz sobre o tempo para ver a mobilidade do movimento e a interpenetração entre os estados da mudança. “Pois é isso que nossa representação habitual do movimento e da mudança nos impede de ver. Se o movimento é uma série de posições e a mudança uma série de estados, o tempo é feito de partes distintas e justapostas” (BERGSON, 2006a, p. 11).

A filosofia deve ser esse esforço de reinserção na temporalidade e, para tal, deve abandonar as representações intelectuais e se colocar no imediato da experiência, no tempo

²⁴⁴ Buscamos, neste momento, refletir, o mais próximo possível, o dizer seguinte de Bergson (2006a, p. 10): “[...] A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representes. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos”.

concreto. Mas, como alerta Prado Júnior (1988, p. 73), “[...] O salto para o imediato não é, ele próprio, imediato. Ele apenas é feito através da longa série de mediações constituída pelo recurso ao testemunho do pensamento positivo [...] O imediato é objeto de uma conquista, e a volta às fontes é uma longa viagem”. Ou, como reflete Deleuze (2012, p. 21) no capítulo de seu livro *Bergsonismo*, ao pensar um dos momentos da intuição como método “A intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência. Mas essas condições não são gerais e nem abstratas; não são mais amplas do que o condicionado; são as condições da experiência real”.

Em outras palavras, a intuição filosófica é um trabalho exigente de pensamento que conta com as contribuições advindas do trabalho intelectual desenvolvido pela ciência. A filosofia parece exigir, como pré-requisito, o exercício intelectual, isto é, o desenvolvimento da capacidade de pensar a realidade de modo criterioso, para que, investida dessa capacidade, produza sobre si a inversão da tendência do pensamento inteligente ao se colocar no fluxo gerador do pensamento originário do movimento filosófico, de modo a ver-se em sua origem e evolução. Essa atitude permitiria ao pensamento um retorno a sua origem, uma reflexão sobre si que visasse conhecer, no interior de seu movimento, as condições mediante as quais efetivou seu campo de ação. Novamente vemos a inteligência sendo reabsorvida nessa modalidade de pensamento, o intuitivo.

Não obstante, faz-se ainda necessário ressaltar que a inteligência, mesmo participando do movimento de intuição – pois vimos acima Bergson dizer que a análise segue à intuição que a impulsionou e a orienta de fundo – não é ela a faculdade produtora da experiência intuitiva. Isso porque a inteligência, ao se constituir como o modo predominante de organização, leva o pensamento a estruturar a realidade pela espacialidade que concebeu à medida que se fez atividade junto à matéria inerte. No exercício de sua função, a inteligência dará ao pensamento a realidade como já feita, em que tudo está determinado pelas relações de causa e efeito.

Se a realidade coincidissem com a representação produzida pela inteligência, não haveria efetivamente mudança, imprevisibilidade e mesmo liberdade. Com efeito, todos os acontecimentos, do maior ao menor, poderiam ser, de direito, descritos com exatidão por uma inteligência dotada da capacidade de visar, de um só golpe, a todas as relações de causa e efeito que consubstanciam as ocorrências que se apresentam a uma consciência que pensa ainda parcialmente em movimentos e de mudanças. Para essa maneira de pensar, não há efetivamente passado, presente e futuro. Tudo é como se fosse um eterno presente já realizado, ou melhor, um passado sem vivência e um futuro sem novidade, uma eternidade de

morte, como escreve Bergson ao referir-se a essa temporalidade representada inteligentemente.

A intuição que a filosofia de Bergson nos convida a vivenciar parece vir como um despertar de consciência que reclama a inadequação dessa compreensão intelectualista que quer explicar toda a realidade por meio das categorias que a inteligência estabeleceu segundo as necessidades práticas. Todo o esforço que essa intuição exige, para se efetivar como movimento de pensamento adequado da vida, parece ser o de manter a inteligência consciente de sua função originariamente prática. Isso de modo a ser uma advertência que a consciência faz permanentemente a si mesma para não se refletir segundo essa faculdade inteligente que tem por função estabelecer as condições da ação. Em outras palavras, intuição já é, desde seu início, um movimento de pensamento que quer compreender a realidade de modo original. E isso exige um movimento de reflexão capaz de compreender os limites que circunstanciam o conhecimento obtidos pela inteligência, para então avançar em busca de um conhecimento mais aprofundado de sua realidade.

Segundo essa observação, não é a inteligência que produz a intuição; também não é a inteligência que se faz intuição quando lançada mais à frente, pois tudo que ela dará como consciência é a forma do espaço, além de destacar a realidade como exterioridade pura. Lembremos Bergson (2006a, p. 27) quando, logo no início da segunda parte da introdução *d'O pensamento e o movente*, afirma que por muito tempo hesitou em utilizar “intuição” como método filosófico ao ver esse termo sendo aplicado no sentido de uma “procura imediata do eterno”. Ou seja: no fundo, como uma tentativa de apreensão intelectual da realidade, uma captura conceitual da essência primeira, do fundamento do qual deriva dedutivamente todo ser.

A razão dessa aplicação inadequada do termo “intuição”, pondera o autor, reside no fato de os filósofos que buscaram pensar intuitivamente conceberem que a inteligência opera no tempo, de maneira que a intuição se delineia como faculdade que logra superar o modo temporal de apreensão da realidade. Nesse caso, a intuição não é mais do que uma modalidade de pensar que se coloca fora do tempo. Assim, considera Bergson (2006a, p. 28) que, “[...] como acreditaram que a inteligência opera no tempo, concluíram a partir daí que ultrapassar a inteligência consistia em sair do tempo. Não viram que o tempo intelectualizado é espaço [...] que eliminação do tempo é o ato habitual, normal, banal, de nosso entendimento”, de modo que “[...] Uma intuição que pretende se transportar de um pulo para o eterno atém-se ao intelectual” (BERGSON, 2006a, p. 28).

3.3 A tendência à conservação: um obstáculo natural para o desenvolvimento da intuição

Na busca para apreender as condições propiciadoras da intuição, segundo a concepção de Bergson, deparamos sempre com a faculdade da inteligência, ora como indispensável para o desenvolvimento da intuição como método, ora como obstáculo que deve ser superado para que a intuição se faça experiência e se consolide como vivência. Parece mesmo que ora o trabalho filosófico deve seguir a inteligência para efetivar a intuição como método, ora a filosofia deve simplesmente abandonar a direção inteligente para se colocar diretamente no movimento original, que é o movimento da vida. Essa ambiguidade, como apontamos antes, é apenas aparente. Para dissolvê-la por completo, basta verificar que Bergson jamais dispensou a inteligência como modo de pensar a realidade em suas funções práticas.

A inteligência é uma faculdade vital que se desenvolveu como método de organizar a vida pela exterioridade. A operação de sua função permitiu à vida avançar sobre as condições determinantes da natureza para fazer, dessas mesmas determinações, os meios apropriados ao exercício de sua vontade. A vida, pela inteligência, saltou sobre si e se fez liberdade de movimento. Em outras palavras, a inteligência é, na origem, efeito de um impulso de liberdade que a vida efetivou sobre si, mas, como essa conquista vital se deu mediante o domínio da matéria, acabou por seguir demasiadamente seu movimento e nele se resolver quase completamente.

Nesse envolvimento demasiado com o movimento da matéria, a vida acabou esquecendo-se de seu movimento originário. Ou seja: esqueceu-se de que esse movimento adotado é apenas um efeito por ela produzido para organizar seu movimento original, que é fazer-se expressão de liberdade. Mas, como a vida, essa totalidade movente que se manifesta como impulso gerador da vida organizada, tende a romper as circunstâncias que se formam ao inverso ao que sua atividade vital busca efetivar, um novo élan, que é vida mesmo em criação, tende a retomar o movimento em sua atividade original, isto é, movimento de liberdade.

A inteligência parece estar a meio caminho desse élan. Ela é o efeito de um impulso vital pelo qual a vida se fez capaz de dominar a matéria e fazer dela seu meio de ação. Mas também é um desvio do próprio movimento original. Deixado a si mesma, o modo inteligente coloca a vida inteiramente na matéria, pois “[...] Ela é a vida se contemplando de fora, exteriorizando-se em relação a si mesma, adotando como princípio os desempenhos da

natureza inorganizada para os dirigir de fato” (BERGSON, 1979, p. 146)²⁴⁵, como nos diz o filósofo ao pensar a função natural da inteligência no segundo capítulo d’*A evolução criadora*.

Pela atividade inteligente, a vida colocou a matéria sob seu domínio, isto é, a vida inteligente fez-se consciência das articulações do real sobre o qual podia produzir as condições de sua ação. O efeito colateral, digamos assim, foi o fato de que a vida, em sua manifestação inteligente, envolveu-se em demasia nesse domínio da matéria, a ponto de adotar como seus os movimentos materiais. Esse procedimento vital organizador da realidade pela exterioridade acaba por refletir a vida como se ela fosse de ordem material. Ainda que se refletindo pela exterioridade, essa atividade vital, devemos ter sempre em consideração, é movimento de vida pela interioridade de si. Assim, o mesmo movimento vital que se fez inteligente, por efeito de ser ele consciência que traz consigo virtualmente tudo o que a vida tem de energia, tende a requerer um novo movimento que melhor a expresse em sua natureza.

Estamos aqui a retomar a tese que queremos destacar da filosofia de Bergson: a de que a vida é consciência e, enquanto tal, se constitui como uma imensidão de tendências interpenetradas que se movimentam sobre si em busca de se atualizar, gerando ela mesma suas condições de efetivação. Cada tendência, por não ser outra coisa que movimento de consciência, traz consigo, ao avançar em sua atualização, tudo o que vivia com ela na origem, mas agora neutralizada pelo exercício predominante dessa atividade vital que se atualizou. A intuição, neste sentido, é um movimento de consciência que acompanha as evoluções resultantes de um processo organizador, entre as quais a evolução da vida inteligente.

Mesmo já tendo dito algo sobre isso, retomamos essa reflexão para reiterar que a intuição não deve ser entendida como uma espécie de atividade inteligente. “[...] A faculdade de intuição realmente existe em cada um de nós, mas recoberta por funções mais úteis à vida” (BERGSON, 2006a, p. 50), diz o filósofo na segunda parte da introdução d’*O pensamento e o movente*. Sendo a intuição uma faculdade que existe em nós, podemos dizer que a evolução vital não se encaminhou unilateralmente para ser expressão de si como vida inteligente, o que significa dizer que traz latente no interior da vida humana outra maneira de expressão vital. Mas, para que essa faculdade passe da inatividade para a atividade e se efetive como movimento de consciência, é preciso um esforço que novamente lance a vida em tensão consigo mesma e impulsiona o pensamento para a investigação adequada da realidade. Ou

²⁴⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 162).

seja: que insira o pensamento no movimento concreto, de modo a encontrar nele mesmo as condições de realidade que lhe são próprias e que refletem a sua verdade.

Em um discurso proferido no Lycée Voltaire, no ano de 1902, Bergson apresenta o esforço como a condição para a superação das condicionantes que nos mantêm em estado de servidão, das estruturas definidas pelas tendências naturais que nos mantêm cativos do estabelecido. Diz ele “[...] à l’effort seul appartient la puissance libératrice” e segue denominando o esforço de “[...] la puissance créatrice [...] une puissance merveilleuse. Elle métamorphose tout ce qu’elle touche” (BERGSON, 2011b, p. 273).

Esse pronunciamento de Bergson é, para nosso trabalho, muito instrutivo. Ao acompanharmos seu discurso, vemos mesmo o filósofo apresentando a inteligência verdadeira como o exercício do esforço realizando sua potência criadora. Diz ele à frente: “[...] L’intelligence vraie est ce qui nous fait pénétrer à l’intérieur de ce que nous étudions, en toucher le fond, en aspirer à nous l’esprit et en sentir palpiter l’âme” (BERGSON, 2011, p. 275). Ponderando a diferença entre essa inteligência verdadeira e o hábito – considerado como inteligência – de raciocinar por meio dos conceitos já prontos, diz Bergson (2011b, p. 275): “[...] or, cette faculté de l’esprit se moule exactement sur la forme propre de chaque question, et ne travaille que sur mesure”.

Neste ponto, um questionamento se apresenta: Esse acompanhamento detido do espírito sobre o objeto que busca conhecer não é o procedimento que Bergson exige, na introdução d’*O pensamento e o movente*, como próprio à intuição filosófica, o de seguir “[...] as ondulações do real!” e dar a cada coisa apreciada “[...] uma explicação que a ela se adaptaria exatamente, exclusivamente”, de modo a estar sempre diante de “[...] um esforço novo para cada novo problema” (BERGSON, 2006a, p. 28-9).

Não vamos aqui misturar novamente esses dois métodos de pensar a realidade, pois entendemos que já mostramos o próprio Bergson distinguindo inteligência e intuição pelo método e pelo objeto. Essa aparente identificação entre inteligência e intuição que nos vem quando contrastamos o dito pelo filósofo no discurso proferido no Lycée Voltaire e o dito na introdução d’*O pensamento e o movente* se dissolve, a nosso ver, quando se compreendem os contextos e os momentos em que ambos se deram.

O discurso proferido no Lycée Voltaire, cujo título é *De l’intelligence*, ocorreu no ano de 1902, cinco anos antes da publicação d’*A evolução criadora* (1907), e tinha por público-alvo os alunos dessa instituição. É claro que isso não muda o sentido de fundo que atravessa o discurso: um chamado firme para que cada aluno se coloque de alma determinada nos estudos em que decidiram concentrar suas energias vitais e, desse modo, ultrapasse o já estabelecido,

efetivando, sobre suas áreas de estudos, inovações. Assim, além de a temporalidade indicar que o filósofo ainda hesitava em utilizar o termo “intuição” para se referir a esse esforço criador, há ainda a condição de falar para alunos que melhor entenderiam a mensagem se fosse apresentada por um termo já valorizado, mas agora impulsionando seu sentido para uma tensão que ultrapassa o estabelecido, inovando sua concepção.

Já o dito por Bergson na introdução d’*O pensamento e o movente* tem sua publicação em 1934²⁴⁶, dois anos após a publicação de *As duas fontes da moral e da religião* (1932). Dado esse conjunto de circunstâncias, temos que a aplicação definitiva do termo “intuição” para se referir a este trabalho do espírito sobre si teve que esperar o momento apropriado, quando o filósofo se fez seguro de que o termo não sofreria desvio de sentido.

Mas não trouxemos esses dois momentos do pensamento bergsoniano com a intenção de reacender a polêmica sobre essas duas formas de se referir ao trabalho do espírito, pois já temos por resolvido que a inteligência é um método organizador da vida pela exterioridade e a intuição, um método de conhecimento da vida pela interioridade. O que buscamos no pronunciamento feito por Bergson no Lycée Voltaire foi destacar a compreensão do esforço como “potência libertadora” e como “potência criadora”.

Vemos, nessa fala do filósofo, o esforço sendo a aplicação voluntária de energia necessária para avançar sobre si. Cada progresso de conhecimento, ressalva Bergson, “[...] correspond à une poussée de la volonté, à une tension plus haute de l’énergie intérieure, à la résolution inébranlablement prise de dépasser le point où l’on a été arrêté [...] c’est un effort pénible, qui exige une dépense croissante de force” (BERGSON, 2011b, p. 277). O esforço criador, esse movimento de avançar para além do ponto em que se encontra e criar novas condições, digamos assim, de existência, é um exercício de vontade. Esse esforço criador, essa vontade que se movimenta para avançar além do ponto atingido, parece-nos, ainda que não enunciado por Bergson nessa fala, um trabalho de consciência que assume seu movimento organizador da realidade, agora como vida específica, a humana, consciente de que a matéria inteligentemente organizada é seu meio de libertação.

Nosso intuito aqui é o de frisar algo que por vezes fica obscurecido pelas exigências da linguagem. Por vezes, dizemos que há uma consciência inteligente e uma consciência

²⁴⁶ Em nota de rodapé, ao final da segunda parte da introdução d’*O pensamento e o movente*, Bergson anuncia que o ensaio ora terminado havia sido concluído em 1922. Ainda que isso nos projete 10 anos antes da publicação d’*As duas fontes da moral e da religião*, entendemos que o contexto que apresentamos para fins de diluir a possibilidade de denominar pelo mesmo termo as duas atividades do espírito, inteligência e intuição, mantém-se com igual força. Isso se confirma quando lemos o próprio filósofo dizer que, para essa publicação, apenas acrescentou algumas páginas relativas às teorias físicas atuais. Ou seja: mesmo tendo agora terminado *As duas fontes da moral e da religião*, não há mudança ou ajuste de compreensão do movimento anteriormente desenvolvido, mostrando que o método intuitivo já estava devidamente amadurecido no espírito do filósofo.

intuitiva, como se houvesse duas coisas independentes, uma dualidade efetiva na ordem de um ser consciente. Vemos, ao contrário, que há uma só consciência que pode se desenvolver em duas direções, uma da materialidade e a outra da espiritualidade. Ao seguir em direção à materialidade e efetivar-se como inteligência, a consciência tende a se resolver nas exigências práticas da vida.

Como já pontuamos em outros momentos deste trabalho, a matéria se constitui como movimento de inversão da duração, como uma tendência da realidade em repetir algo de si já efetivado. Ao seguir esse movimento, a consciência se adapta cada vez mais à matéria e produz sobre ela mecanismos de ação, que, firmados como hábitos, tendem a seguir por si mesmos, quase automaticamente. Decorre naturalmente dessa adaptação da consciência aos hábitos adquiridos junto à matéria o relaxamento da vontade como esforço de criação. Nesse sentido, a inteligência nela mesma, como vivência consciente dos hábitos da matéria, tende à acomodação da vontade às condições estabelecidas, reduzindo o esforço ao necessário para o desempenho das funções adquiridas.

A inteligência tende, assim, a resolver em hábitos as formas que o impulso da vontade criou como seu meio de expressão, desviando o movimento de progresso ao fazer dele repetição do adquirido. Diz Bergson (2011b, p. 278), em seu pronunciamento no Lycée Voltaire, que "[...] L'habitude tire de l'effort une fois donné [...] Tout progrès réel de l'intelligence, tout accroissement de portée ou de pénétration, représente un effort par lequel la volonté a mené l'esprit à un degré de concentration supérieur". A vontade mostra-se uma faculdade mediante a qual a consciência se concentra sobre sua atividade para aplicar o esforço necessário à superação das condições que tenderam a detê-la no já feito.

Não seria esse movimento a própria intuição, isto é, o movimento de consciência que se concentra sobre si para lançar-se à frente, novamente tomando posse de seu movimento originário? Dito de outro modo, a intuição não seria a própria consciência absorvendo, pelo interior, os meios de ação que produziu para seu avançar como vontade atuante, de modo a ser a inteligência a condição que a consciência desenvolveu para se efetivar como vontade livre? Nesta hipótese, a inteligência apresenta-se como uma faculdade meio, sendo seu desenvolvimento apenas um momento de passagem para a efetivação da vontade consciente de sua potencialidade criadora. Mas, neste caso, por qual motivo a consciência não assume por completo seu movimento próprio e se generaliza como intuição? "[...] C'est pourquoi vous voyez tant d'esprits s'arrêter à mi-chemin, se contenter d'une habilité moyenne, et attendre de l'habitude qu'elle les perfectionne" (BERGSON, 2011b, p. 278), responde Bergson, quando recorremos ao seu pronunciamento no Lycée Voltaire. Ressalvamos, no

entanto, que, nessa ocasião, o filósofo não está usando o termo “intuição” para se referir a essa atividade de concentração do espírito gerador do novo. Este é o preço do envolvimento da vida com a matéria: assumir seus hábitos e passar a viver em demasia sua tendência, a da repetição.

A vida tenderia a resolver-se por completo em organização inteligente, como um movimento de consciência dos hábitos da matéria, como um movimento de exteriorização de si, caso não fosse esse movimento o efeito de uma vontade criadora apenas detida, sempre em vias de recobrar seu movimento original. Em outras palavras, por mais que a consciência se determine como inteligência e acompanhe a matéria em seu movimento de distensão, ela é interior a si, sempre em vias de despertar da sonolência quando a vontade recobrar sua energia e vibrar sobre a rotina estabelecida pelo hábito. Nesse despertar, está o início de mudança, que precisa ser mantido pelo esforço decidido de mudar. Sem esse esforço dirigido como vontade consciente, a nova direção adotada pode novamente materializar-se, e a invenção pode outra vez fazer-se apenas repetição. Aliás, parece mesmo que a tendência à repetição está sempre a se pôr como obstáculo ao movimento de mudança, como se o efeito gerado no processo criador tendesse a girar sobre o próprio movimento que o constituiu, de modo a detê-lo como se seu ato atingido fosse o fim almejado.

Não obstante ser esse movimento a interrupção do processo criador, podemos ver nessa parada também a condição que o espírito criou como sua passagem, como seu trampolim para saltar mais alto. A inteligência, nesta leitura, constitui-se como uma faculdade mediante a qual a consciência pode ver-se por reflexão. Para tanto, é preciso que a consciência se volte para a interioridade de seu movimento e veja a própria exterioridade como sua invenção, como sua representação dirigida para efetivação de sua liberdade. Trata-se, no caso, de a própria consciência ver-se em seu movimento interno de criação, ver-se geradora de suas próprias representações, de modo a absorver a inteligência como um meio que a vontade criou para avançar sobre si em movimento de libertação.

A intuição apresenta-se para nós como essa consciência que retoma a direção de seu movimento como vontade orientada para a criação de si por si. Mas essa vontade consciente, Bergson assinala com frequência, não é uma realização fácil. Superar a tendência de espelhar na matéria sua existência não é tarefa fácil para a consciência, uma vez que os hábitos da matéria já a envolveram quando ela se determinou em inteligência. Recobrar a si em seu movimento original é ainda, para a consciência, um desafio a ser vencido, pois exigirá sempre esforço suplementar de uma vontade firme; primeiro para se colocar fora da comodidade do hábito adquirido, depois para se manter na atividade que se faz. O esforço é doloroso, como

diz Bergson, uma vez que o movimento inverso ao da criação tende a efetivar-se como manutenção do efeito criado, como tendência à estabilidade, movimento em que a consciência se sente em segurança para sua atividade organizadora.

Estamos aqui nos movimentando entre duas tendências cujas atualizações se implicam ontologicamente. A duração implica tanto a tendência de algo da realidade em se manter tal como é quanto a tendência da realidade em se fazer diferente de si a partir do que está sendo. A realidade é conservação de si tanto quanto é criação de si por si. “[...] A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e infla ao avançar. A partir do momento que o passado aumenta sem cessar, infinitamente também se conserva” (BERGSON, 1979, p. 16)²⁴⁷, afirma Bergson ao abrir o primeiro capítulo d’*A evolução criadora*. Essa definição apresenta a duração compreendendo o duplo movimento de conservação e mudança, que, mesmo sendo cada qual uma atividade própria, desenvolvem-se (conservação e mudança) em contínua interdependência.

O que vemos é um movimento criando, digamos assim, o conteúdo a ser conservado, mas é o conteúdo conservado que se faz condição do movimento de criação. Não se trata de uma relação de causa e efeito, em que o antigo traz previamente desenhado o que virá a ser quando as condições necessárias e suficientes se efetivarem. O que se tem, nesse duplo movimento, é a criação do novo a partir do já realizado, um movimento de acréscimo ao existente como mudança interior, instaurando na realidade uma ordem de existência que não encontra no antigo equivalente que permitia sua previsão. Essa maneira de pensar o fluxo do real, ainda que, na passagem mencionada, Bergson refira-se à realidade da personalidade humana, confere prioridade ontológica ao passado, pois a duração é “[...] o progresso contínuo do passado que rói o futuro e infla ao avançar” (BERGSON, 1979, p. 16).

Não vamos aqui retomar o tema da criação, já debatido na primeira parte de nosso trabalho. Queremos pensar agora o movimento de conservação como atividade própria da duração para efeito de verificar em que medida sua efetividade acaba por se fazer um obstáculo de difícil superação para o desenvolvimento da faculdade intuitiva como atividade predominante na vida humana.

A definição de duração apresenta a memória compreendendo criação e conservação. A consciência parece ser essa memória em atividade, isto é, a duração em seu duplo movimento de criação e conservação. N’*O pensamento e o movente*, especificamente no capítulo “Introdução à metafísica”, quando Bergson (2006a, p. 190) apresenta o *eu* como uma primeira

²⁴⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 4).

realidade que se pode acessar de modo intuitivo e, utilizando a metáfora do novelo, diz que “[...] nosso passado nos segue, avoluma-se incessantemente com o presente que recolhe pelo caminho; e consciência significa memória”. Em outros momentos, particularmente n’*A evolução criadora*, vemos a consciência sendo compreendida como movimento originário, fonte geradora de realidades em progresso.

No terceiro capítulo da obra mencionada, o autor pensa a gênese ideal da matéria como efeito de inversão de um princípio cujo distender gera o estendido e, ao se perguntar qual é, em última instância, esse princípio, responde: “À falta de palavra melhor, até agora o chamamos de consciência” (BERGSON, 1979, p. 209)²⁴⁸. Pondera o filósofo que não se trata dessa consciência diminuída que segue a corrente da vida como movimento específico. Para ele: “[...] A consciência de nós mesmos é a consciência de certo ser vivo, situado em determinado ponto do espaço; e, se ela segue bem na mesma direção que seu princípio, está incessantemente puxada em sentido inverso, forçada, embora caminhe para frente, a olhar para trás” (BERGSON, 1979, p. 209)²⁴⁹.

Não seria esse movimento de inversão a própria memória refletindo sobre si sua distração, ou melhor, seu relaxamento, ou ainda, o exercício de sua atividade de conservação que se manifesta como tendência à repetição do que é enquanto algo de si que se atualizou? Esse olhar para trás não quer indicar a tendência da consciência a deter-se em algo de si que se atualizou, de modo a efetivar a tendência à conservação, cujo efeito é a inversão do movimento de mudança em movimento de repetição? Nesse sentido, a consciência, na condição de princípio originário, expressa em sua interioridade o movimento de exteriorização por efeito de sua própria atividade de conservação. A matéria, como já consideramos neste trabalho, é a representação mais distinta desse modo de existência gerada e vivida por essa consciência. A inteligência, como também já tratamos em outro momento deste nosso percurso, é a adaptação ativa a esse movimento de repetição para firmar sobre ele as condições de suas ações.

A retomada desse raciocínio aponta para a inteligência como um movimento de consciência que tende a ser a visão da realidade por aquilo que dela pode ser apreendido como repetição. Nesse sentido, a inteligência tem por base de seu desenvolvimento a tendência que a própria consciência originária traz consigo como um de seus movimentos, como já vimos, o da conservação. Mas ela é uma tendência que se realiza, digamos assim, conjugada com outro movimento também ativo, que retoma sempre sua atividade para criar e inovar. O impulso

²⁴⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 238).

²⁴⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 238).

vital manifesta, em sua organização, esse duplo movimento de consciência: um criando a si e inserindo novidade na realidade; outro conservando o que se instituiu como realidade. Desse duplo movimento, a matéria é a própria realidade em seu movimento de conservação de si, constituindo o meio estável ou a estabilidade organizada mediante a qual a vida mesma segue seu movimento criador.

Tocamos aqui na razão profunda em virtude da qual a vida organizada evolui em duas tendências de direções divergentes, a da inteligência e a da intuição. Tocamos também na razão que impede a intuição de ser atividade predominante, isto é, que impede a vida de organizar-se como consciente de sua atividade criadora. Em ambos os casos, a razão é profunda porque é sobre o movimento criador que o movimento de conservação efetiva sua atividade e o interrompe, efeito mesmo de atualização da tendência inerente à própria memória: conservar-se.

Bergson, ao apresentar a evolução da vida como uma corrente de consciência que, quando atravessa a matéria, adormece em certas linhas e em outras se desperta, escreve, ao final do segundo capítulo d'*A Evolução criadora*: “[...] A vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava sua atenção ou em seu próprio movimento, ou na matéria que ela atravessava. Ela se orientava, assim, quer no sentido da intuição, quer no da inteligência”. (BERGSON, 1979, p. 163)²⁵⁰. É verdade que o filósofo, nessa passagem, refere-se à matéria como uma realidade aparentemente fora da consciência, como se a consciência fosse ela mesma exterior a algo, a matéria, e a atravessasse, como se não fosse a própria matéria um modo de sua vivência.

Estamos aqui ainda no segundo capítulo, no qual o filósofo não apresentou a gênese ideal da matéria. Será o terceiro capítulo o momento em que veremos a matéria sendo gerada por efeito da inversão do movimento criador, e a inteligência, a vivência consciente dessa inversão orientada por interesses vitais. Mas o que queremos destacar é que a intuição e a inteligência parecem refletir essas duas tendências que estão, desde a origem, compreendidas no próprio princípio, cujas atualizações repercutem mudança e estabilidade na ordem do ser. A vida organizada reflete esse duplo movimento, o de criação e o de conservação; dele depende a organização bem-sucedida.

Seguindo essa interpretação, apreciamos a inteligência como um movimento do espírito que se detém em algo de si para viver junto à realidade a tendência à repetição, gerando a estabilidade para seu agir organizado. Nesse nível de consciência, a tendência à

²⁵⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183).

conservação não se atualiza apenas como repetição, como o mesmo, como um passado que se apresenta a si mesmo *quase* como um instantâneo puro, mas como um movimento apreendido em seu repetir para, sobre ele, inserir progresso, mudança orientada por interesses vitais²⁵¹.

Estamos na ocasião de pôr em relevo uma interpretação que perpassa de modo implícito nosso trabalho, a saber: a inteligência, enquanto atividade da consciência que se movimenta junto à matéria para destacar dela os pontos de interesses para o agir, é o desenvolvimento de um meio de passagem da vontade vital que se quer como vivência consciente de seu próprio movimento original. O instinto, que é a própria vida organizando-se pela interioridade, fez-se tão eficiente em organizar esse movimento da matéria em favor das necessidades vitais, que a consciência entra em estado de sono profundo, uma vez que as funções desenvolvidas seguem automaticamente seus desempenhos. Mas a vida é vontade de criação, de modo a vibrar em seu interior uma exigência do despertar de consciência. Essa exigência se fez impulso que lançou a vida para fora de si, produzindo, na consciência, a visão de si pela exterioridade. Como diz Bergson (1979, p. 146), a inteligência “[...] é a vida se contemplando de fora, exteriorizando-se em relação a si mesma, adotando como princípio os desempenhos da natureza inorganizada para os dirigir de fato”²⁵². Mas o desabrochar da inteligência e seu desenvolvimento só foi concretizado após um longo trabalho de organização conduzido pelo instinto, como lemos no segundo capítulo d’*A evolução criadora*.

Assinala o pensador, após ponderar que a inteligência, por vezes, trabalha para complementar alguma necessidade organizativa em espécie cujo modo de organização predominante é o instintivo: “[...] a inteligência tem ainda mais necessidade do instinto do que o instinto da inteligência, porque dar forma à matéria bruta pressupõe já no animal um grau superior de organização a que só se pode elevar com as asas do instinto” (BERGSON, 1979, p. 130)²⁵³. Mas o instinto, como também já consideramos neste trabalho, é a própria intuição restringida em sua atividade original ao se diversificar em movimentos de criação de funções

²⁵¹ No final do quarto capítulo de *Matéria e memória*, Bergson apresenta uma fala que nos permite pensar a matéria como vivência da memória que se realiza como repetição e a vida organizada, como a vivência dessa memória que, em seu apresentar, dá-se como acréscimo que modifica interiormente a si mesma. Diz ele: “[...] Ora, mostramos que a percepção pura, que seria o grau mais baixo do espírito – o espírito sem memória -, faria verdadeiramente parte da matéria tal como a entendemos. Vamos mais longe: a memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse à sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. Mas um ser que evolui mais ou menos livremente cria a todo instante algo de novo: é portanto em vão que se buscaria ler seu passado em seu presente se o passado não se depositasse nele na condição de lembrança. Assim, para retomar uma metáfora que já apareceu várias vezes neste livro, é preciso, por razões semelhantes, que o passado seja *desempenhado* pela matéria, *imaginado* pelo espírito” (BERGSON, 2011a, p. 262, ou no original: BERGSON, 2012, p. 250-1, grifos do autor).

²⁵² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 162).

²⁵³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 143).

específicas. Ou seja: a intuição, ao se fazer movimento de organização específico, isto é, ao assumir formas e funções caracterizadoras de espécies, acabou por envolver-se em seu ato criador e viver em desatenção quanto a tudo o que não interessa ao exercício da função que gerou em sua atividade organizadora.

Ao final do segundo capítulo d'A *evolução criadora*, Bergson mostra que a inteligência, mesmo não parecendo de início mais vantajosa que a intuição, fez-se promissora ao longo da evolução justamente em razão de a intuição não ter podido, em razão dos obstáculos que a vida encontrou em sua trajetória evolutiva, seguir em atividade plena. Em suas palavras: “[...] Do lado da intuição, a consciência achou-se a tal ponto comprimida por seu invólucro que teve de amesquinhar a intuição em instinto, isto é, só abranger a mínima parcela de vida que a interessa [...] Desse lado, o horizonte depressa se fechou” (BERGSON, 1979, p. 163)²⁵⁴. Revisitando o final do terceiro capítulo da mesma obra em referência, temos que “[...] a intuição é o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida: a inteligência nela se destaca por um processo imitador daquele que engendrou a matéria” (BERGSON, 1979, p. 234)²⁵⁵.

O que queremos pôr em evidência com o percurso de nossa discussão é o fato de que a intuição está na origem do movimento vital. A vida, em sua origem, é consciência de seu movimento criador, portanto, intuição de si. A sua sonolência e, por conseguinte, o seu adormecimento decorrem da eficiência funcional que a vida efetiva em sua organização da matéria. Essa espécie de anestesia que acomete a consciência em seu processo criador vem como efeito do domínio da vida sobre a matéria, isto é, da vivência interna da tendência de conservação, dessa tendência própria da memória em ser o que é, orientada adequadamente a interesses constituídos vitalmente.

O movimento criador e a consciência que lhe é própria foram restringidos, digamos assim, a gerenciamentos da manutenção de rotina, ou seja, atuando somente em circunstâncias de ajustes de movimentos. Mas a vida é também movimento de criação, de modo que não se resolve em conservação de si. O movimento interno de organização, o instintivo, criou, a partir dessa dimensão material da realidade, dessa tendência ao mesmo, novidades das mais diversas ordens, mas acabou por manter-se nas frequências dos ritmos estabelecidos para se conservar. Para sair do ciclo reprodutivo em que o impulso acabou por enredar-se, a consciência inverteu seu olhar e, deixando de organizar a matéria pelo interior, passou a espelhá-la e a retê-la como sua representação. A vida passa agora a ver-se pela exterioridade e

²⁵⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183).

²⁵⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 268).

é compelida a organizar seus meios de ação. A consciência deve estar sempre vigilante para manter a organização viável. Ela deve desenvolver as habilidades apropriadas para manejar e moldar essa materialidade bruta de acordo com as necessidades vitais próprias à organização pela qual se despertou.

A consciência, que Bergson define como princípio, ao se realizar como movimento de atualização de tendências, que na origem comungam suas vivências como interioridades puras, fez-se atividades específicas e perdeu o contato direto de si em sua integralidade, acabando por adormecer. O seu despertar exigiu que se determinasse como inteligência, invertesse mesmo seu movimento criador para ver-se por reflexão na matéria. Tudo se estancaria nesse ato se ela mesma não fosse movimento criador, vontade mesmo de se encontrar com sua natureza própria, isto é, vivência interior, fonte inesgotável de criação. A sua natureza é ser livre, a vontade que impulsiona o movimento de criação é interna, mas, como despertou mediante a experiência exterior a partir de uma parcela diminuta de vida, a espécie humana, tudo apreendeu como exterioridades regidas por relações necessárias de causa e efeito, sempre as mesmas no tempo e no espaço.

Esse modo de proceder, diz Bergson reiteradas vezes, é natural e mesmo necessário para estruturar as condições de ação como ser vivo inteligente. O erro, já nos alertou o autor, instaura-se quando a filosofia transporta esse método, que é próprio ao preparo das condições de ação, para o campo da especulação. Mas o erro é factual, talvez resultante da visão primeira que o despertar da consciência teve de si ao ver-se refletindo a matéria.

Na segunda parte da introdução d'*O pensamento e o movente*, o filósofo apresenta a dificuldade que, a despeito de sermos interiores a nós, temos em nos conhecer: “[...] nosso espírito, aqui, está como que no estrangeiro, ao passo que a matéria lhe é familiar e que, nela, ele se sente em casa. Mas é que uma certa ignorância de si talvez seja útil para o ser que deve se exteriorizar para agir: ela responde a uma necessidade da vida” (BERGSON, 2006a, p. 44). A tendência a transpor o método inteligente de organização da vida prática para a especulação filosófica está circunscrita à condição pela qual a vida se efetivou como reflexão. Foi pela materialidade que a consciência se determinou em inteligência, de modo que nada mais natural ao espírito humano que se sentir “em casa” quando em relação com a matéria. Daí toda a força do obstáculo que a filosofia deve enfrentar para ser efetivamente filosofia, isto é, um movimento de pensamento que se apreende a si mesmo antes das determinações que se constituíram como organização inteligente da realidade.

A exigência que a consciência precisa superar para conhecer a si é inerente à própria necessidade da vida. Exigência difícil de ser satisfeita, uma vez que a vida está sempre

envolvida com as necessidades da ação. A intuição, “[...] a visão direta do espírito pelo espírito” (BERGSON, 2006a, 29), requer tempo livre, libertação mesmo das necessidades materiais. Neste ponto, precisamos perguntar primeiro se a intuição é possível e, caso seja, se sua ocorrência resulta da superação das necessidades materiais advindas do trabalho inteligente, ou se ela é o próprio impulso vital efetivando-se em busca de sua libertação. Quanto a sua possibilidade, a resposta é sim, visto que Bergson nos mostra a intuição já sendo experiência humana. Quanto à condição de sua ocorrência, é necessário considerar uma interpretação que pode surgir ao espírito desatento e ofuscar o sentido mais apropriado da liberdade que a intuição implica: o de ser criação de si por si.

Estamos aqui a nos referir à interpretação da liberdade como vivência de privilegiados, digamos assim, economicamente, ou seja, de consciências que usufruem do trabalho social, obtendo dele a satisfação de suas necessidades materiais sem que precisem ocupar-se com as questões básicas da existência. A intuição, ou as reflexões que esse tempo livre propicia, resulta de uma vivência burguesa, aristocrata, ou algo do mesmo gênero; enfim, reflete um movimento contemplativo desconectado da vida prática e dos problemas reais da vida em sociedade.

Ora, tal interpretação parece-nos representar um contrassenso em relação à própria concepção de intuição trazida por Bergson, pois ela quer como intuição não um movimento de conhecimento junto ao processo criador, mas sim uma visão do já feito. Tudo o que viesse dessa vivência seria uma acomodação teórica das condições de realidade estabelecida, podendo mesmo servir para manutenção da ordem em vigor. No fundo, uma inteligência efetivando seu domínio sobre o instituído para favorecer as condições de seus privilégios, o que implica não vivência efetiva de liberdade das necessidades materiais. Outra é a interpretação que buscamos destacar como própria à concepção de Bergson. Cumpre, pois, explicitá-la.

Nessa filosofia, a intuição se confunde com um esforço criador das próprias condições de libertação, com um movimento de consciência que trabalha sobre as necessidades materiais para se libertar dos impedimentos que se erguem diante de sua vontade criadora. Esse movimento exige esforço contínuo porque ele está sempre a viver os efeitos de sua inversão; um movimento de memória, o movimento de conservação. Mesmo que, em seus efeitos posteriores, se tenha feito impedimento da continuidade do movimento criador, o movimento de inversão, mediante o qual a consciência se exteriorizou e saltou para fora de si, esse que instituiu a materialidade de sua ação, é mesmo um movimento de liberdade na origem, uma vez que foi a maneira pela qual a consciência despertou de seu estado de adormecimento.

Por essa interpretação, temos Bergson a nos mostrar que a consciência adormecida na organização instintiva precisou saltar para fora de si para novamente se encontrar em sua atividade. Nesse sentido, a determinação da consciência em inteligência não é um acidente, não é efeito de um acaso, bem como não é o modo de ser originário da realidade. Ela é um efeito da vontade da própria consciência em seu movimento de libertação. Esse movimento que a consciência exerceu sobre si para viver em liberdade acabou por enredá-la novamente nas necessidades materiais que estabeleceu como seu meio de vida. O movimento de consciência, que é criação, inverteu-se ao desenvolver o modo inteligente, sua invenção mesmo, e tendeu a ser conservação de si por meio dessa operação invertida.

Com esse raciocínio, buscamos apreciar a inteligência como uma atividade da consciência gerada por ela como meio de sua libertação, mas que precisa ser sempre impulsionada pela vontade criadora para produzir suas condições de liberdade. Nesse sentido, a inteligência, orientada pela intuição, ou seja, pela vontade de liberdade própria à consciência, apresenta-se como a faculdade vital capaz de organizar as necessidades materiais de modo a pô-las em seu benefício. Mas, para realizar sua funcionalidade adequada ao movimento que a originou, o movimento de libertação, a consciência precisa estar sempre em esforço criador, em contato consigo mesma, vendo a si pela interioridade enquanto organiza as condições de ação pela exterioridade. Assim procedendo, a vida estaria tomando posse de si em seu fazer, dominando a matéria para extrair dela suas condições de liberdade.

A intuição apresentada por Bergson, aqui entendida como movimento de concentração da consciência sobre si mesma e como exercício da vontade de se encontrar em seu processo gerador de realidades, é um esforço criador de si por si. Ela está na origem da vida. A inteligência vem como faculdade e desenvolve-se como efeito desse esforço criador que a consciência aplica sobre si para encontrar-se em seu fazer. Mas, como a inteligência se efetiva acompanhado a matéria em seu movimento de conservação, a consciência tende também a deter-se nesse movimento, que, de início, era só o meio de sua atividade, e acaba por acomodar-se ao feito e não mais avançar. Assim, a intuição, mesmo sendo movimento originário da consciência, só se realiza por um esforço que a própria consciência aplica sobre si, e mesmo sua ocorrência não vai além de um lance de vista, de uma visão instantânea que a consciência tem de sua interioridade. Ainda que fugaz, sua ocorrência infla, na consciência, uma vontade que se esforçará doravante para reaver essa experiência, sendo essa busca consciente de seu querer o exercício filosófico, mais especificamente esse exercício de pensamento que não se deixa resolver nas categorias que a inteligência apresenta como explicação integral da realidade.

A intuição filosófica é o movimento do espírito que se quer consciente de si como atividade criadora, de modo a ser um movimento que, por esforço de vontade, se volta para sua origem e se dirige à interioridade. Diz Bergson (2006a, p. 29), na segunda parte da introdução d'*O pensamento e o movente*, que “A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior”. Mas em que consiste essa “duração interior”? Vimos que, no início de seu percurso filosófico, no momento em que buscava corrigir a falha que Spencer apresentava em seus raciocínios demonstradores do movimento evolutivo em geral, Bergson manifesta-se surpreendido ante a constatação de que o tempo concreto escapa a todo cálculo matemático.

O empreendimento de corrigir os *Primeiros princípios* de Spencer para consolidar, digamos assim, uma metafísica mecanicista apresenta Bergson em plena atividade inteligente. Vemos, portanto, a inteligência como a tendência inicial do pensamento que Bergson vivencia de um modo específico: como método de entendimento da realidade. Se sua filosofia, negligenciando o que a realidade tem a dizer acerca de si mesma, seguisse essa tendência, provavelmente teria grande êxito em ajustar as falhas explicativas que a teoria de Spencer reclamava, e não teríamos a intuição como método filosófico. Por outro lado, se não tivesse o filósofo seguido o impulso da vontade para conhecer a realidade e com ela se envolver, ainda que inicialmente como inteligência, não teríamos o convite formalizado por sua filosofia para buscar conhecimento da realidade para além ou aquém do que a inteligência sobre ela no diz.

Noutros termos, não teríamos o convite para pensar intuitivamente, esse modo de pensar que não se detém no feito ou nas categorias que o entendimento formaliza em seu contato com a realidade. Em outras palavras, a intuição se dá mediante uma vivência comprometida com o saber. Ela segue a uma vontade consciente de encontrar-se em vivência íntima com a realidade que é sua experiência.

Nesse sentido, é a própria realidade o objeto a ser intuído. Mas, como não se trata mais da apreensão de um princípio que traz implícita a explicação de toda a realidade, o pensamento precisa fazer um esforço de contato imediato, saltar para fora da direção a que a inteligência conduziu o pensamento. A dimensão temporal, a parcela do real mediante a qual a consciência pode iniciar sua jornada de conhecimento de si é o eu. É essa entidade que vemos Bergson adotando como primeiro objeto de seus estudos e, mesmo implicitamente, já aplicando seu método intuitivo. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson apresenta o eu como um movimento interior de organização de vivências que se crescem interruptamente. O eu apresenta-se como a vivência privilegiada da duração concreta, o ponto de contato imediato que a consciência pode obter a intuição de si.

3.4 Mecanismo cinematográfico e formação da linguagem conceitual: uma paragem filosófica

Ao efetuar uma revisão dos trabalhos anteriores para apresentar como o método intuitivo se desenvolveu em sua atividade filosófica, Bergson (2006a, p. 29) diz, na segunda parte da introdução d'*O pensamento e o movente*, que “[...] Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência”.

Mas já deparamos com a ressalva de Bergson de que o conhecimento de nós mesmos, essa coincidência interior do pensamento consciente com seu próprio movimento, é empresa difícil. Exige da consciência esforço permanente para retomar contato novamente consigo mesma, uma vez que o modo de organização desenvolvido como meio de sobrevivência a lançou para fora de si e fez da matéria sua morada. Ao estar no estrangeiro, longe de suas origens, a consciência precisa recorrer às instâncias instituídas para obter passagem de retorno. Ela precisa escalar as encostas dos hábitos que se formaram em seu movimento junto ao da matéria.

Toda a dificuldade que a consciência encontra para viver a si mesma pela interioridade parece ser justamente a organicidade da vida com a matéria, que parece acompanhar o impulso vital em seu movimento de atualização, uma vez que ela (a matéria) se mostra como tendência do ser a conservar-se em seu ato. Em outras palavras, a intuição filosófica, essa consciência que quer ser coincidência com seu objeto, exige esforço para saltar sobre as definições de realidade que a inteligência obtém da materialidade ao organizá-la segundo suas necessidades práticas. Nesse sentido, a consciência, em seu esforço de intuição, deve acompanhar seu movimento junto à matéria sem se deixar levar integralmente em sua tendência inteligente, cujo limite é apreender tudo como estabilidade plena, sem qualquer indício de temporalidade, sem vida, sem mobilidade e sem mudança. A exigência é a de se colocar no movimento gerador dessa materialidade, isto é, de buscar ver o movimento gerador, de apreciar suas atualizações e suas atualidades, prevenindo-se das definições que a linguagem dispõe sobre a realidade a ser estudada, a fim de sair do feito e do acabado para inserir-se no fazer-se contínuo.

A intuição, assim pensada, apresenta-se como um esforço da consciência para ver a si mesma antes das inteligências que se desenvolveram como sua atividade prática junto à matéria, antes das definições espelhadas no espaço e solidificadas pela linguagem que as funções práticas da vida implicaram à atividade da consciência. A intuição que o filósofo

entende como atividade filosófica, diz ele na segunda parte da introdução d' *O pensamento e o movente*, “[...] É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é o espaço e a outra é linguagem” (BERGSON, 2006a, p. 29). Mas como efetivar esse tipo de inserção na realidade? Como superar a tendência que a própria consciência desenvolveu em sua atividade organizadora, de modo a não se deter nos conceitos já disponíveis pela linguagem produzida socialmente, bem como apreender a realidade pela interioridade sem as distinções nítidas, advindas do trabalho da consciência reflexa que apreende as coisas no espaço, ocupando posições distintas?

A dificuldade é enorme. Por isso, já lemos Bergson (1979, p. 234) apresentando, n' *A evolução criadora*, a intuição como “[...] uma lâmpada quase extinta, que só se reacende vez por outra, por alguns instantes apenas”²⁵⁶. A questão toda é de origem. Não é possível, e não é viável, na condição de ser vivente organizado, abdicar, negar seu modo natural de organização, no caso, o inteligente. Afinal, o surgimento da espécie humana está circunscrito ao movimento de vivência da consciência pela exterioridade, o que permitiu à vida ampliar seu campo de domínio da realidade ao fazer-se capaz apreendê-la pela materialidade, isto é, pela tendência que a realidade tem de conservar-se em suas atualizações.

Assim apreciado, o modo inteligente de apreender a realidade, essa visada espacial do ser, está na origem da vida humana como organização específica da realidade. Essa condição fundamental que circunstancia a intuição e dificulta em demasia à consciência viver em coincidência com seu movimento original vem nas páginas finais do segundo capítulo do *Ensaio*. Nessa ocasião, o filósofo pergunta hipoteticamente se a consciência humana seria capaz de apreender seus estados internos de forma indistinta caso sua existência fosse pura individualidade, sem vida social e sem linguagem. A resposta que segue é instrutiva:

[...] De modo nenhum, evidentemente, porque conservaríamos a ideia de um espaço homogêneo em que os objetos nitidamente se distinguem uns dos outros, e porque é demasiado cômodo alinhar em semelhante meio, para os resolver em termos mais simples, os estados de algum modo nebulosos que, num primeiro contato, afetavam o olhar da consciência (BERGSON, [1988?], p. 95)²⁵⁷

A ideia de um espaço homogêneo, essa forma mediante a qual a consciência apreende de uma só vez a realidade como coisas distintas, tem sua origem junto ao desenvolvimento da inteligência. Ela está na origem do próprio movimento de consciência em sua determinação como representação intelectual. Assim apreciado, o espaço é a forma natural da inteligência em sua atividade organizadora da realidade, de modo que a visão primeira do espírito ou do

²⁵⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 268).

²⁵⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 102).

pensar é a espacialidade. Sendo o espaço a estrutura organizativa que a consciência engendrou em seu movimento de exteriorização de si, ele constitui a representação intelectual mediante a qual a vida se definirá em seu modo de sociabilidade e de comunicação.

Ainda no final do segundo capítulo do *Ensaio* diz Bergson ([1988?], p. 95-6) que “[...] A tendência em virtude da qual representamos nitidamente a exterioridade das coisas e a homogeneidade do seu meio é a mesma que nos leva a viver em comum e a falar”²⁵⁸. A vida social, mostra o pensador, ao se desenvolver pelo modo de organização inteligente, segue um movimento de exteriorização que acaba por objetivar, espacializar, até mesmo os estados internos de consciência, gerando uma vivência que se resolve em exterioridades, ou o que ele chama de eu superficial: “[...] Então só os percebemos [os estados internos] no meio homogêneo em que condensamos a sua imagem e através da palavra, que lhes empresta a sua banal coloração. Assim se forma um segundo eu que esconde o primeiro [...]” (BERGSON, [1988?], p. 96)²⁵⁹, diz Bergson na sequência.

A vida social, desenvolvida a partir dessa estrutura espacial, reflete uma organização que tende a resolver-se em relações de exterioridades, originada e firmada na própria exteriorização das consciências individuais. Quanto mais essa tendência se atualiza na organização social, mais distendidas se tornam as consciências, e menos liberdade, no sentido de criação, a vida expressará em seu movimento organizador. Isso porque, ao seguir essa tendência, que não é outra senão o modo inteligente que a consciência desenvolveu como meio de organizar a realidade pela exterioridade, a vida, nessa organização, deter-se-á na materialidade de sua ação. De novo, seguindo a inteligência nos vemos no espaço, inversão mesma da duração, e novamente nos encontramos com a ressalva persistente de Bergson de que não se passa da inteligência para a intuição. “[...] É preciso precipitar as coisas e, por um ato de vontade, impelir a inteligência para fora de seu ambiente” (BERGSON, 1979, p. 173)²⁶⁰, instrui-nos Bergson quando apresenta o método do qual se servirá, no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, para engendrar a inteligência.

É por um ato de vontade que a consciência novamente se concentra para ver a si em seu movimento criador. Mas logo que o impulso é dado e a inteligência é deslocada de seu ambiente, do espaço que concebeu junto à matéria, um novo obstáculo derivado de sua atividade vem interpor-se entre a consciência e seu movimento de conhecimento de si, a

²⁵⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 103).

²⁵⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 103).

²⁶⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 195).

saber, a linguagem em sua tendência em estabelecer a clareza e a distinção. Na percepção do filósofo:

Ela deverá, pois, para pensar clara e distintamente sobre si mesma, perceber-se sob forma de descontinuidade. Os conceitos são, de fato, exteriores uns aos outros, assim como os objetos no espaço. E têm a mesma estabilidade que os objetos, no modelo dos quais foram criados. Eles constituem, reunidos, um “mundo inteligível” que se assemelha por suas características essenciais ao mundo dos sólidos, mais leves, mais diáfanos, mais fáceis de manipular pela inteligência do que a imagem pura e simples das coisas concretas; eles não mais são, de fato, a percepção das coisas mas a representação do ato pelo qual a inteligência se fixa neles. Assim, não são mais imagens, porém símbolos. Nossa lógica é o conjunto das regras que se impõe cumprir na manipulação dos símbolos (BERGSON, 1979, p. 145)²⁶¹.

A linguagem, segundo nos apresenta o segundo capítulo d’*A evolução criadora*, constitui-se como um modo de expressão da realidade que a inteligência forja a partir das articulações espaciais que seu exercício *concebeu* como sendo próprias do real. Ao desenvolver a linguagem como meio de expressão, a consciência tornou mais fácil sua atividade junto à matéria, pois passou a representar a realidade destacando, das articulações densas do real, as linhas mais gerais dos objetos dados à percepção inteligente. Mediada pelas representações simbólicas, a consciência pode transitar mais livremente pela materialidade que constituiu como seu meio de ação. Nesse sentido, o desenvolvimento desse recurso apresenta-se como um avanço da consciência para libertar-se do envolvimento estreito com a materialidade que caracterizou seu movimento inicial de vivência pela exterioridade, ou seja, pela vivência no imediato da percepção inteligente.

Estamos aqui diante de uma evolução, portanto de um acréscimo que a vida realiza sobre si. Bergson mesmo nos apresenta a linguagem como um movimento de atualização da tendência que a consciência trazia em si. Diz ele ainda, no segundo capítulo d’*A evolução criadora*, pouco antes da passagem acima mencionada:

Certamente, a linguagem não teria dado a faculdade de refletir a uma inteligência inteiramente exteriorizada, incapaz de se dobrar sobre si mesma. A inteligência que reflete é uma inteligência que possuía, afora o esforço praticamente útil, um excedente de força a despender. É uma consciência que já, virtualmente, readquiriu-se por si mesma. Mas é preciso ainda que a virtualidade passe ao ato. É de presumir-se que, sem a linguagem, a inteligência se teria cravado inarredavelmente aos objetos materiais que ela mantinha interesse em considerar. Ela teria vivido num estado de sonambulismo, exteriormente a ela mesma, hipnotizada por seu trabalho. A linguagem muito contribuiu para a sua libertação. A palavra, feita para ir de uma coisa a outra, é, de fato, essencialmente, deslocável e livre (BERGSON, 1979, p. 144)²⁶².

²⁶¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 161).

²⁶² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 160-1).

Ao observarmos a passagem acima, vemos que Bergson anuncia a linguagem como uma realidade que se encontra virtualmente na consciência e que se atualiza à medida que se desenvolve como inteligência do real, ou seja, à medida que aprimora sua vivência pela exterioridade. Assim apreciada, vemos que repercute no modo prioritário da expressão inteligente uma segunda formulação da realidade. Primeiro, temos a realidade em toda a sua integralidade movente, a vida mesma em duração. A consciência, ou essa memória que se atualiza e se conserva, que se acresce sobre si como lembrança ativa de sua potência criadora, desenvolve-se como inteligência e se vê pela exterioridade, captando a si em suas tendências à conservação para organizar a materialidade de sua ação.

Dessa materialidade atualizada, a consciência destaca as linhas mais gerais que lhe permitem transitar sobre a realidade sem ter que carregar o peso que decorreu de sua percepção no espaço. A linguagem vem como acréscimo à realidade; é efeito de evolução. Ela se manifesta, em sua origem, como um movimento de libertação, mas, em razão de ter por matriz a inteligência, tende a conceber a realidade à maneira dos sólidos e a eleger símbolos representativos do real. A consciência, seguindo essa direção, que é a da materialidade, terá como seu termo o espaço homogêneo, habitado por simultaneidades justapostas, e se resolverá em símbolos que só representam, de modo mais acentuado, o seu movimento de inversão. A ciência, ao se desenvolver nessa direção, a da materialidade, encontra-se em adequação ao seu objeto, pois está a falar dos sólidos de onde extraiu sua compreensão.

Enuncia Bergson (1979, p. 146), no segundo capítulo d'*A evolução criadora*, que “[...] É da extensão de certa geometria natural, sugerida pelas propriedades gerais e imediatamente percebidas dos sólidos, que surgiu a lógica natural”²⁶³. A consciência, em sua organização inteligente e a partir dessa lógica, desenvolve o pensamento conceitual e passa a representar a realidade por símbolos. Em suas primeiras formulações, os conceitos, ainda que abstrações, representam atitudes e ações que a consciência entrevê na realidade²⁶⁴. Ou, como Bergson (2006a, p. 90) nos diz na segunda parte da introdução d'*O pensamento e o movente*, “[...] As coisas que a linguagem descreve foram recortadas no real pela percepção humana com vistas ao trabalho humano. As propriedades que ela assinala são as convocações da coisa para uma atividade humana”.

Podemos, assim, por essa filosofia, pensar a linguagem como uma atividade inteligente de representar por conceitos as propriedades da realidade dadas pela percepção

²⁶³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 162).

²⁶⁴ “[...] Experimentar um conceito num objeto é perguntar ao objeto o que devemos fazer com ele, o que ele pode fazer por nós. Colar sobre o objeto a etiqueta de um conceito é marcar em termos precisos o gênero de ação ou de atitude que o objeto deverá nos sugerir” (BERGSON, 2006a, p. 206).

humana, de modo a serem, esses conceitos, representações formuladas para fins práticos, correspondendo diretamente às necessidades materiais da vida social. E a ciência, sendo justamente um aprimoramento dessa atividade, levaria esse trabalho da inteligência à exatidão ao captar as propriedades da realidade e traduzir, não mais em generalidades expressas por palavras, mas em grandezas matemáticas.

Na leitura que Bergson apresenta na segunda parte da introdução d'*O Pensamento e o movente*, a substituição das palavras pelos símbolos matemáticos teve como precursor o exercício que a filosofia operou na linguagem socialmente produzida. A dialética desenvolvida por Platão é referenciada, nessa ocasião, como um exercício de linguagem que buscava a adequação do sentido da palavra com as repartições das coisas que essa linguagem buscava indicar, isto é, como um exercício de precisão entre a coisa e sua expressão:

[...] Mas, cedo ou mais tarde, esse sistema de ideias calcadas nas palavras havia de ceder o lugar para um conhecimento exato representado por signos mais precisos; a ciência constituir-se-ia então tomando explicitamente como meio, a matemática como ideal; a inteligência chegaria assim ao completo aprofundamento da materialidade e, por conseguinte, também de si mesma (BERGSON, 2006a, p. 91).

A inteligência, em sua atividade junto à matéria, aprimora a si mesma e se faz cada vez mais precisa em sua organização da realidade. Desse contato, sempre mais preciso, da inteligência com a matéria, resulta o desenvolvimento da habilidade de apreender as relações que circunstanciam essa dimensão material da realidade por aquilo que elas têm de exatidão. O aprimoramento dessa habilidade levou a inteligência a formular uma linguagem, a matemática, que melhor representasse seu objeto, a matéria. A ciência manifesta com o pensamento moderno marca esse momento de progresso. Ela, enquanto inteligência em sua busca de precisão, assumiu sua direção e encontrou-se com seu objeto.

Esse encontro já estava de certo modo desenhado na própria direção adotada pela consciência ao se desenvolver enquanto inteligência. E estava desenhado porque há uma matemática imanente às coisas, como nos diz Bergson, ao refletir acerca das bases geradoras das ideias gerais, na segunda parte d'*O pensamento e o movente*. Diz ele, nessa ocasião, que não “[...] é preciso uma hipótese sobre a estrutura íntima da matéria para constatar que as concepções provindas das percepções, as ideias gerais que correspondem às propriedades e ações da matéria, só são possíveis ou só são o que são em virtude da matemática imanente às coisas” (BERGSON, 2006a, p. 66).

Devemos aqui tomar o cuidado de não induzir a uma interpretação de que há na realidade uma matemática à espera de ser descoberta, pois seria pensar a filosofia de Bergson ao inverso. O que queremos destacar de seu pensamento é que a inteligência, como um

movimento de consciência que, por inversão de seu movimento original, apreende a realidade naquilo que se dá para ela como repetição e encontra, nessa tendência à repetição própria da matéria, as condições para representá-la como quantidades e grandezas.

A ciência moderna, mostra o pensador, fez-se capaz de acompanhar de modo mais preciso e direto o movimento da matéria, a fim de ver as quantidades e as grandezas sendo geradas no próprio contato com seu objeto. Escreve o autor : “[...] A matemática moderna é precisamente um esforço para substituir o *já feito* por aquilo que *se faz*, um esforço para acompanhar a geração das grandezas, para apreender o movimento, não mais de fora e em seu resultado esparramado, mas de dentro e em sua tendência a mudar” (BERGSON, 2006a, p. 221, grifos do autor). Essa citação encontrada em *O pensamento e o movente*, mais propriamente no texto “Introdução à metafísica”, convida a filosofia a seguir o exemplo da ciência e voltar-se para seu objeto, a dimensão espiritual da realidade, o ser em duração, para apreendê-lo em seu fazer, por dentro, pela interioridade. O convite é para que a filosofia seja contato direto com a experiência interior, de modo a abandonar, assim como fez a ciência moderna, as ideias prontas e acabadas que foram produzidas como a leitura definitiva do real.

Não obstante, é mais árduo o trabalho da filosofia. A ciência moderna, como essa matemática que se desenvolve por contato direto com a realidade para refleti-la em grandezas que melhor representam suas articulações, tem por fim estabelecer os meios para o agir, de modo a resolver-se em símbolos que permitam sua aplicabilidade. A filosofia (ancorando-nos ainda nos argumentos tecidos em “Introdução à metafísica”), por seu turno, deve seguir o exemplo da ciência moderna, mas avançar continuamente sobre si mesma, uma vez que não deve, para continuar como “pensamento em duração”²⁶⁵, deter-se em símbolos que se mostrem como seu termo de movimento. Como agora se trata de um movimento de pensamento que acompanha a evolução em seu progresso, a filosofia deve estar sempre em reflexão de si, o que inclui absorver, pela interioridade, a própria evolução da ciência como exercício de sua vitalidade e assim efetuar uma integração da ciência da natureza com a ciência da vida²⁶⁶.

²⁶⁵ Estamos aqui a refletir sobre a fala de Bergson (2006a, p. 32) anunciada na segunda parte da introdução de *O pensamento e o movente*. Diz ele: “Há no entanto um sentido fundamental: pensar intuitivamente é pensar em duração”

²⁶⁶ “A ciência e a metafísica confluem portanto na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência. Ao mesmo tempo que constituiria a metafísica em ciência positiva – quero dizer, progressiva e indefinidamente perfectível –, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, com frequência muito superior àquele que imaginam ter. Colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Teria como resultado o restabelecimento da continuidade entre as intuições que as diversas ciências positivas obtiveram de longe em longe no decorrer de sua história e que só obtiveram graças a lances de gênio (BERGSON, 2006a, p. 224).

Não se trata de assimilar a ciência de modo a travar seu desenvolvimento ou de agir sobre o mesmo objeto e com o mesmo método para ultrapassá-la. Inversamente, vemos Bergson requerer o trabalho da filosofia como uma diferença de objeto e de método em relação à ciência, e uma diferença que, no fundo, se complementa como atividade vital. Seria a ciência atuando sobre a matéria para produzir as condições materiais da existência humana, e a filosofia como reflexão da vida sobre si de modo a ser ela promotora da vida espiritual, fonte mesma de reflexão orientada das atividades vitais em curso para a efetivação da vida em liberdade.

Esse duplo movimento, coexistindo em sua diferença de movimento e em complementaridade, é a própria consciência recobrando a si mesma em seu movimento integral de conservação e progresso, de modo a ser a ciência uma atividade do espírito sobre a matéria, um trabalho da consciência que organiza os mecanismos para produzir, pela necessidade, suas condições de liberdade. A intuição, esse movimento em que a consciência se volta sobre si e se vê em sua potência criadora, é a fonte da qual a inteligência recebe o impulso que a lança em seu trabalho de invenção. Desse modo, o progresso será sempre uma conquista da consciência, e a parada, esse movimento de circularidade que detém o impulso de invenção em certo resultado atingido, será um efeito de esgotamento do seu impulso de criação.

Estamos a considerar que a intuição pensada na filosofia de Bergson é uma potência criadora, uma exigência de criação, enfim, uma consciência que desperta, que recobra a si em seu fazer e se faz atividade criadora. Consideramos assim que a intuição é uma atividade do espírito, ou o próprio espírito se fazendo atividade e se criando continuamente. Nesse sentido, a espécie humana é efeito de sua atividade, e um efeito gerado pela exigência de criação, que é seu próprio impulso. Assim apreciada, entendemos que a intuição é uma atividade vital, um movimento de consciência anulada e adormecida em quase toda a extensão da vida organizada. Foi na espécie humana, criada como sua vontade de liberdade, que a consciência se fez potência ativa. Mesmo nessa organização, a atividade livre, a vivência de uma consciência desperta, criadora de si por si, enfim, de uma vida compreendida por dentro em seu fazer, que é o viver em intuição, é mais atividade em potência que atividade efetiva.

E já vimos o próprio Bergson mostrar que o conhecimento de si pela interioridade é neutralizado pelas necessidades da vida, ou seja, aqui também, como em todas as demais organizações, a vida tende a conservar-se, inibindo a potência criadora ao se ater na circularidade do seu ato criado. Ainda que nessa espécie a vida tenda à conservação, a consciência criou as condições para seu despertar: ela se fez inteligência e passou a organizar

a realidade pela exterioridade. Estando, como inteligência, em exigência de organizar seus meios de ação, ela se fez reflexão acerca de suas condições de sobrevivência. A inteligência, ao ser uma atividade que trabalha para organizar pela exterioridade as condições de sua ação, põe a consciência em estado de hesitação permanente, de modo a ser ela o meio pelo qual a consciência se faz desperta. Temos, assim, a inteligência abrindo a possibilidade para o despertar da consciência e constituindo a condição do seu despertar mais profundo, por ser ela, a inteligência, a capacidade organizativa da matéria, produtora dos meios de sobrevivência que podem livrar a consciência do cuidado permanente das exigências da vida prática.

É nessa direção que Bergson parece nos encaminhar quando afirma, ao final do segundo capítulo d' *Evolução criadora*, que: “[...] Uma vez liberta, ela [a inteligência] pode aliás voltar-se para o interior, e despertar as virtualidades de intuição que ainda adormecem nela” (BERGSON, 1979, p. 164)²⁶⁷. Mas, para tanto, é preciso libertar-se das necessidades da vida para voltar para si mesma e despertar a intuições que estão adormecidas. Temos assim a consciência, ao se determinar como inteligência, criando o meio para seu despertar mais profundo, porque, como inteligência, ela se fez capaz de dominar a matéria e produzir suas condições de liberdade e, assim, desvencilhada das necessidades da vida prática por efeito de uma organização eficaz, voltar a si mesma sem o peso da matéria que organizou pela exterioridade.

Assim posto, parece que estamos diante de uma consciência passiva, efeito de um movimento que vem provocar, por acidente, uma libertação de uma consciência inativa que, após essa libertação, se voltaria para a intuição para despertá-la, como se ela fosse também pura inatividade. Essa interpretação, que resulta desse recorte demasiadamente pontual da fala de Bergson acima citada, se desfaz quando apreciada no contexto do qual essa passagem foi extraída.

Lida em seu contexto, a consciência é apresentada como princípio de movimento que se determina em inteligência para dominar a matéria e produzir sua condição de libertação. A consciência, ao se determinar como inteligência, cria o meio para seu despertar mais profundo. Isso porque, como inteligência, ela se fez capaz de dominar a matéria e produzir suas condições de liberdade e, assim desvencilhada das necessidades da vida prática por efeito de uma organização eficaz, voltar a si mesma sem o peso da matéria que organizou pela exterioridade.

²⁶⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183).

Nessa outra interpretação, a consciência é atividade que se efetiva em inteligência para produzir por ela os meios favoráveis para uma vivência o mais livre possível das determinações que a organização material implica, de modo a ser a inteligência um movimento de consciência preparadora das condições para a intuição, isto é, para a vivência consciente de que é atividade criadora de si por si. Diz Bergson (1979, p. 164), imediatamente à citação acima, “Dessa perspectiva, não somente a consciência aparece como o princípio motor da evolução, como ainda, entre os próprios seres conscientes, o homem vem ocupar um lugar privilegiado”²⁶⁸.

É na espécie humana que a consciência abriu passagem para seu movimento criador. Por meio dela, a intuição pode atualizar-se como consciência de seu movimento e ampliar seu campo de atividade. Mas, como se trata de uma conquista que a consciência efetiva sobre si, de uma passagem que precisa ser acessada por inversão do movimento inteligente adotado, de um trabalho em contrário à tendência que a consciência adotou ao se organizar pela exterioridade, sua ocorrência e desenvolvimento dependem de um esforço consciente, de uma vontade decidida a dar-se o melhor de si e, assim, efetivar-se como vida atuante.

A filosofia reflete, em seu fazer, essa busca consciente e traz, em sua atividade, o potencial de alargamento do movimento intuitivo, pois ela é um movimento de consciência que busca compreender a si em sua origem e desenvolvimento. Essa atividade da consciência que se volta sobre si mesma para se compreender em seu fazer, é a intuição. Em última instância, retomando o nosso ponto, 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” (BERGSON, 2006a, p. 88-9), diz o filósofo na segunda parte da introdução d’*O pensamento e o movente*.

A filosofia deve estar sempre em atenção redobrada para não transformar um começo de intuição em expressão inteligente e resolver-se em conceitos imobilizadores de sua atividade inicial. O perigo é constante, pois ela é uma atividade do espírito que pode refletir a si como reflete a matéria: pela exterioridade. Mesmo quando nos voltamos para o interior de nós mesmos, diz Bergson (2006a, p. 44), “[...] percebemos realmente então o espírito, mas o espírito preparando-se para moldar a matéria, adaptando-se a ela antecipadamente, contendo-se um não sei quê de espacial, de geométrico, de intelectual”. A dificuldade de se manter no movimento intuitivo, esse movimento da consciência que volta sua atenção para a interioridade constitutiva de sua realidade, está na tendência predominante de inversão do

²⁶⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 183).

movimento originário que a consciência mesma gerou ao se organizar pela exterioridade, de modo que, se não se mantiver em esforço permanente sobre si, a consciência que se iniciou em uma intuição muda, sem perceber, de direção e passa a ver-se pelo seu olhar inteligente.

Mas houve filosofia capaz de superar essa tendência inteligente, ou seja, houve movimentos de consciência que refletiram a si como conhecimento orientado metodologicamente? Ao lermos o capítulo IV d'*A evolução criadora*, momento em que Bergson faz uma revisão da história dos sistemas para identificar o movimento orientador de suas construções, temos uma resposta negativa a essa questão. Sem entrar na rica análise que o autor efetua sobre o movimento estruturante dos principais sistemas de pensamento, podemos destacar que a inteligência e sua linguagem foram o *modus operandi* da filosofia antiga e mantiveram-se predominantes na filosofia moderna.

Em seu início, a filosofia reflete o desenvolvimento da inteligência em seu aprimoramento linguístico e efetua uma organização da realidade por conceitos que expressem o ser como imutável e fundamento de tudo que parece mudar. Esse modo de filosofar irá delinear-se como tendência natural da inteligência e elevará sua capacidade de simbolizar a realidade para deter o movimento da realidade que ainda lhe surpreende e lhe causa insegurança. Assim procedendo, a filosofia tendeu a pensar o sensível, essa primeira ordenação de existência operada pela inteligência, como uma expressão deteriorada da realidade suprassensível, de modo a envolver-se na tarefa de ver e expressar o real em sua verdade. Para tanto, precisou formular uma lógica de pensamento capaz de estabelecer conceitos que viessem a constituir-se como expressão da realidade entendida como mais adequada, superando as imprecisões que decorrem de uma linguagem moldada demasiadamente próxima dos sentidos.

Na percepção do filósofo aqui estudado:

A experiência nos põe diante do devir, eis a realidade perceptível. Mas a realidade inteligível, aquela que deveria ser, é mais real ainda, e aquela, dir-se-á, não muda. Sob o devir qualitativo, sob o devir evolutivo, sob o devir extensivo, o espírito deve procurar o que é refratário à mudança: a qualidade definível, a forma ou essência, o fim. Tal foi o princípio fundamental da filosofia que se desenvolveu através da Antiguidade clássica, a filosofia das Formas ou, para empregar um termo mais próximo do grego, a filosofia das Ideias (BERGSON, 1979, p. 272)²⁶⁹.

Lemos, no quarto capítulo d'*A evolução criadora*, Bergson assim mostrar a tendência da filosofia grega a pensar a realidade por distanciamento progressivo da experiência concreta para estabelecer, como seu conhecimento, entendido como o encontro com o verdadeiro, formas estáveis, expressão da imutabilidade do real. Assim procedendo, isto é, ao se

²⁶⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 313-4).

distanciar da experiência como maneira de livrar-se da mobilidade que se apresenta como a natureza da realidade, esse modo de fazer filosofia desenvolve-se em continuidade com o movimento da inteligência e da linguagem natural para produzir uma realidade estável, em plena fixidez, passível de ser apreendida e expressa como essência. A metafísica que ela produz é “[...] a metafísica natural da inteligência humana. Com efeito, chega-se a uma filosofia desse gênero desde que se acompanhe até o extremo a tendência cinematográfica da percepção e do pensamento” (BERGSON, 1979, p. 282)²⁷⁰.

Essa tendência, ou o “mecanismo cinematográfico do pensamento”, como Bergson delimita em outros momentos desse quarto capítulo d’*A evolução criadora*, é o que deve ser superado para desenvolver uma filosofia intuitiva. Isso porque esse mecanismo, na sua ocorrência a mais elementar, isto é, ainda como percepção, opera sobre a realidade condensando aspectos recepcionados pelos sentidos, a fim de propiciar o surgimento de um mundo de qualidades distintas. Nessa ocorrência consiste o grau mais elementar da ação vital, pois, diante de uma realidade que se move continuamente sobre si, o mecanismo da percepção retém o movimento que passa para, nele ou por ele, figurar sua ação. “[...] A primeira função da percepção é justamente de apreender uma série de mudanças elementares sob forma de qualidade ou de estados simples, mediante um trabalho de condensação” (BERGSON, 1979, p. 261)²⁷¹, considera Bergson no mencionado capítulo IV.

A percepção, já notamos anteriormente, e mesmo já insinuamos aqui, não é, na filosofia em consideração, exclusividade da espécie humana. Ela compreende toda a extensão da vida organizada, sem falar que, a partir de *Matéria e memória*, ela já é, no sentido mais puro, própria da matéria²⁷². A diferença estará na capacidade de cada ordem de existência

²⁷⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 325).

²⁷¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 300).

²⁷² Só como convite à leitura do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, trazemos dois momentos que tocam no ponto que aqui pensamos a partir d’*A evolução criadora*. Bergson, afirmando que os sentidos precisam ser educados para reconstituir os interstícios produzidos pela percepção interessada sobre a continuidade da matéria, diz: “[...] Meu corpo se conduz portanto como uma imagem que refletiria outras imagens, analisando-as do ponto de vista das diversas ações a exercer sobre elas. E, por consequência, cada uma das qualidades percebidas por meus diferentes sentidos no mesmo objeto simboliza uma certa direção de minha atividade, uma certa necessidade. Pois bem: todas essas percepções de um corpo por meus diversos sentidos irão, ao se reunirem, dar a imagem completa desse corpo? Não certamente, já que elas foram colhidas no conjunto. *Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material*. Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático. As percepções diversas do mesmo objeto que oferecem meus sentidos não reconstituirão portanto, ao se reunirem, a imagem completa do objeto: permanecerão separadas umas das outras por intervalos que medem, de certo modo, muitos vazios em minhas necessidades: é para preencher tais intervalos que uma educação dos sentidos é necessária” (BERGSON, 2011a, p. 46-7, grifos nosso ou no original: BERGSON, 2012, p. 48). Mais à frente, no mesmo capítulo, Bergson retoma o assunto assinalando que “[...] Poderíamos resumir, com efeito, nossas conclusões sobre a percepção pura dizendo que *há na matéria algo além, mas não diferente, daquilo que é atualmente dado*. Sem dúvida a percepção consciente alcança a totalidade da matéria [lê-se ‘não alcança a totalidade da matéria’ para estar em acordo com o original que diz: ‘Sans doute la perception consciente

perceber distintamente, e essa diferença demarcará o grau de liberdade ou necessidade em que o ser se encontra em seu existir:

[...] E o progresso deve ser contínuo, na natureza, desde os seres que vibram quase em uníssono com oscilações etéreas até aquelas que imobilizam trilhões dessas oscilações na mais curta de suas percepções simples. Os primeiros não sentem mais que movimentos, os últimos percebem qualidades. Os primeiros estarão muito perto de se deixar levar na engrenagem das coisas; os outros reagem, e a tensão de sua faculdade de agir é sem dúvida proporcional à concentração de sua faculdade de perceber. O progresso prossegue até na humanidade (BERGSON, 1979, p. 261-2)²⁷³.

As qualidades, aquilo da realidade que se dá como estabilidade a uma percepção que se fez capaz de condensar milhares de vibrações que continuam a si mesmas em mobilidade, constituem a primeira representação do movimento percebido como estado estável. Assim, de origem, a realidade é instável, isto é, mobilidade pura, e não se detém nesse ou naquele estado que se constituiu como sua percepção qualitativa. Esta resulta da capacidade perceptiva em apreender, do conjunto de vibrações, uma ordem de movimento que, por reflexão sobre si, se desenha como um gênero ou uma espécie de qualidade.

É nesse movimento de percepção cada vez mais condensado que consiste a evolução de organizações vitais que se desenharam na natureza como estruturas relativamente fechadas, como tendências que nunca atingem seu termo em se definir como formas e que se realizam como movimentos de percepção que se condensam sobre si e produzem a si como corpos de ação própria. “[...] O corpo por excelência, aquele que em melhores condições podemos isolar na continuidade da matéria, porque constitui um sistema relativamente fechado, é o corpo vivo; é, de resto, para ele que destacamos os demais do todo” (BERGSON, 1979, p. 262)²⁷⁴. Segue Bergson (1979, p. 262), nesse último momento de seu terceiro livro: “[...]Ora a vida é uma evolução. Concentramos um período dessa evolução num aspecto estável que chamamos de forma, e, quando a transformação se tornou suficientemente considerável para vencer a feliz inércia de nossa percepção, dizemos que o corpo mudou de forma”²⁷⁵.

Mesmo não sendo a forma o que esse movimento efetivamente atinge em sua organização, ele insinua sua representação possível, uma vez que a organização em evolução pode ser visada por um olhar de fora do movimento como forma acabada ou definida. Ou, como diz Bergson na sequência: “[...] Mas, em realidade, o corpo muda de forma a cada instante. Ou antes, não há forma [...] O que é real é a transformação contínua de forma: *a*

n’atteint pas le tout de la matière’ (BERGSON, 2012, p. 74)], já que ela consiste, enquanto consciente, na separação ou no ‘discernimento’ daquilo que, nessa matéria, interessa nossas diversas necessidades” (BERGSON, 2011a, p. 75, grifos do autor).

²⁷³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 301).

²⁷⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 301).

²⁷⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 301).

forma nada mais é senão um instantâneo tomado da transição” (1979, p. 262, grifos do autor)²⁷⁶.

Desse duplo movimento, do qual resulta a representação da realidade como qualidades e formas, manifesta-se um gênero de percepção que capta as modificações internas da totalidade como mudança de situação e as traduz em representações de movimento no espaço, como coisas que atuam mutuamente umas sobre as outras e produzem movimento de deslocamento no espaço. “[...] Essa atuação nos parece sem dúvida sob a forma de movimento. Mas da mobilidade do movimento desviamos o mais possível nosso olhar: o que nos interessa é, como dizíamos há pouco, o desenho imóvel do movimento mais que o próprio movimento” (BERGSON, 1979, p. 263)²⁷⁷.

A atividade vital, agora percebendo a realidade como coisas que mudam de posição, reflete a mudança, nela mesma mobilidade pura, como trajetória que os corpos parecem percorrer pela exterioridade. Esse movimento, denominado por Bergson de extensivo, resulta da mesma atividade vital de apreender da instabilidade os aspectos estáveis. O filósofo assim se manifesta:

[...] Quer se trate de movimento qualitativo, de movimento evolutivo ou de movimento extensivo, o espírito dispõe-se de modo a tomar aspectos estáveis da instabilidade. E [ele, o espírito]²⁷⁸ culmina desse modo, como acabamos de mostrar, em três espécies de representações: primeira, as qualidades, segunda, as formas ou essências; terceira, os atos.

A essas três maneiras de ver correspondem três categorias de palavra: os *adjetivos*, os *substantivos* e os *verbos*, que são os elementos primordiais da linguagem. Adjetivos e substantivos simbolizam, pois estados. Mas o verbo por sua vez, se nos ativermos à parte iluminada da representação que ele evoca, no fundo também exprime estados (BERGSON, 1979, p. 263-4, grifos do autor e colchetes nosso).

A linguagem parece desenvolver-se a partir de um aprimoramento da capacidade perceptiva para condensar movimentos do fluxo da realidade e produzir momentos que se consubstanciam em estados estáveis, visões imagéticas representáveis por símbolos que expressam as qualidades, as definições e as posições dos aspectos estáveis obtidos da realidade movente. Assim, vemos a estabilidade sendo produzida a partir da instabilidade por efeito de condensação de momentos da realidade que em si fluem continuamente. No fundo, o que temos é um trabalho de memória que se detém sobre si em seu fluir universal para ver-se em sua diferença, gerando em seu interior momentos de distinção de seu fluir.

²⁷⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 302).

²⁷⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 302).

²⁷⁸ No texto original: “[...] Et il aboutit ainsi, comme nous venons de le monter, à trois espèces de représentations : 1° les qualités, 2° les formes ou essences, 3° les atos” (BERGSON, 2009a, p. 303).

Essa interpretação apresenta a vida como um movimento de memória que produz, em seu movimentar, visões de si cada vez mais distintas, sendo as imagens que aparecem em suas distinções pontos de vista que a memória obtém de si. A objetividade da realidade, que se dá como exterioridade a essa consciência humana, é efeito da atividade da memória em perceber a si de certo modo, de maneira a ser a própria tendência cinematográfica da percepção e do pensamento um movimento de memória que, ao se atualizar, desenvolve-se como método inteligente. Esse movimento vital, mostra Bergson ainda nessa ocasião d'*A evolução criadora*, efetiva-se e se desenvolve como processo organizador das condições da ação, o que implica que sua operação sobre a realidade repercute e se regule pelas necessidades práticas que seu modo específico de perceber, o inteligente, produziu sobre si.

Em razão disso, o conhecimento da realidade, ou seja, as representações organizadas do mundo, tem por fundamento formador o plano da ação: “[...] A ação é descontínua, como toda pulsão de vida; descontínuo será pois o conhecimento. O mecanismo da faculdade de conhecer foi construído com base nesse plano. Essencialmente prático, ele poderá acaso servir, tal como é, para a especulação?” (BERGSON, 1979, p. 266)²⁷⁹. Irá Bergson responder negativamente a essa questão. Isso porque a percepção e o pensamento se desenvolvem nessa ordem de atividade vital pelo método cinematográfico, de modo a primeiro apreender a realidade movente pelos aspectos estáveis que se fizeram seus meios de ação. A realidade é percebida e pensada como imobilidades. Mas, impulsionados pelo movimento da realidade, a percepção e o pensamento se fazem projeção dos aspectos estáveis recebidos e reconstituem o movimento de modo artificial, e o movimento se torna deslocamento no espaço:

[...] Em vez de nos ligar ao devir interior das coisas, nós nos colocamos fora delas para recompor seu devir artificialmente. Tomamos aspectos quase instantâneos da realidade que passa, e, como eles são característicos dessa realidade, basta-nos incluí-los ao longo de um devir abstrato, uniforme, invisível, situado no fundo do aparelho do conhecimento, para imitar o que há de característico nesse próprio devir. Percepção, inteligência, fala, procedem de modo geral assim. Quer se trata de pensar o devir, de exprimi-lo, ou mesmo de percebê-lo, nada fazemos senão acionar uma espécie de máquina cinematográfica interior. Resumiremos tudo o que até agora dissemos afirmando que *o mecanismo de nosso conhecimento usual é de natureza cinematográfica* (BERGSON, 1979, p. 265, grifo do autor)²⁸⁰.

A filosofia, em sua formulação antiga, conforme a leitura de Bergson, seguiu essa tendência natural da percepção e do pensamento. Ela foi tão longe nesse movimento, que concebeu a realidade como essências imutáveis e desde sempre existentes, sendo o movimento percebido, o sensível, uma falha, uma queda da inteligência que a fez perder

²⁷⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 306).

²⁸⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 305).

contato com o inteligível, do qual participa originariamente. Concebendo o inteligível como o fundamento do ser, todo o trabalho da filosofia concentrou-se em elevar-se para além da sensibilidade a fim de apreender a realidade em sua inteligência.

Não vamos aqui reproduzir o movimento argumentativo que Bergson, a fim de mostrar o desvio da realidade em que a filosofia antiga incorreu ao seguir essa tendência natural do perceber e do pensar, faz nesse quarto capítulo d'*A evolução criadora*. Queremos apenas destacar, de sua análise, que a filosofia iniciou sua trajetória investigativa da realidade pelo método inteligente, de modo a ver nos aspectos estáveis, que a percepção lhe dava, indicações de uma realidade imutável, compreendida por essências que o exercício purificante da linguagem pode acessar. Essa maneira de filosofar, ao invés de seguir a mobilidade do real para apreender dela o movimento gerador das representações, “[...] parte da forma, ela vê na Forma a própria essência da realidade. Ela não obtém a forma por um aspecto tomado do devir, ela toma formas no eterno “[...] A forma assim estabelecida, independe do tempo, não é mais aquela que se adquire numa percepção; é um *conceito*” (BERGSON, 1979, p. 275, grifos do autor)²⁸¹.

O pensamento moderno, apresenta Bergson, constitui-se como um abandono da concepção de que a realidade é de natureza Formal, cujas definições se expressam pelos conceitos devidamente pensados. Não mais partindo da Forma e do exercício de purificação da linguagem para encontrar o conceito que a expressa devidamente, o pensamento moderno inseriu-se no próprio movimento gerador da forma, ou seja, da definição. A rigor, não mais viu forma, ou estágio privilegiado do movimento, o fim para o qual tudo tende. Ele concebeu com valor igual qualquer momento do tempo pelo qual a mobilidade passa. Não há mais um fim a que se deve prestar a atenção para captar a essência da coisa em estudo.

Segundo essa perspectiva, a ideia de que há uma realidade formal, imutável nela mesma, a ser contemplada por uma inteligência capaz de purificar as impressões confusas que vêm pelos sentidos, foi abandonada. Em seu lugar, prevalece uma visão mecanicista que compreende tudo como relações entre elementos que, regidos pelas forças consubstanciadas pelos próprios movimentos aleatórios, efetivam uma ordem de movimento cujo entendimento revela os estados pelos quais o ser passa em seu processo de organização. Nessa nova visão, o conceito de causa final perde todo o sentido e valor investigativo, pois não há mais uma realidade cuja verdade esteja na definição que o pensamento deve encontrar para além das

²⁸¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 305).

aparências. O conceito que orienta a investigação nesse novo modo de pensar é o de causa eficiente.

Essa modalidade causal requer um modo de pesquisa que acompanhe a realidade para verificar as causas produtoras de seus eventos, a fim de obter as circunstâncias formadoras de sua verdade, ou melhor, dos fatores de suas ocorrências. Tudo parece inovador à primeira vista, visto que há um desvencilhar da concepção de que a realidade é compreendida por formas desde sempre constituídas e da concepção de que o tempo é uma deficiência dos sentidos que capta a realidade como uma diminuição gradual da perfeição, ela mesma imutável, não degradável. Não concebendo mais a realidade como forma, esse novo pensar passou a ver o tempo como o próprio desenvolvimento da realidade em seu movimento produtor de estruturas sempre cambiantes entre si. Compreensão que exigiu a elaboração de uma nova linguagem, capaz de expressar o movimento em seu fazer. A matemática desenvolveu-se como expressão que substituiu a maneira conceitual dos antigos de pensar a realidade, mas toda essa evolução do pensamento moderno consubstanciou-se na formulação de uma ciência cujo objeto é a matéria.

Apreciada como ocorrência física, a mudança é compreendida como variações instantâneas de uma trajetória que o percurso de um móvel desenha em seu deslocamento. E, visto que as variações são de posições regidas por choques entre os corpos em movimento, qualquer variação de posição pode ser calculada em sua trajetória, de modo que todas as mudanças podem ser conhecidas antecipadamente por uma inteligência hábil em apreender todas as variações de movimento dos corpos em curso. O que se tem agora é um tempo espacializado, compreendido por uma equação que engloba todos os elementos implicados na mudança. No fim, esse modo de pensar trouxe para o terreno da precisão a forma de pensar cinematográfica e estabeleceu um modo de inspecionar o movimento gerador da figura, isto é, da forma, acompanhando o desenvolvimento de seu desenho representável por símbolos.

A metafísica moderna, ao seguir essa tendência do pensamento cinematográfico, chega à mesma conclusão que a metafísica antiga: a de que não há mudança efetiva na realidade. “[...] Adstrita, como a física dos modernos e a metafísica dos antigos, ao método cinematográfico, ela chegava a essa conclusão, implicitamente admitida de início e imanente ao próprio método: *tudo é dado*” (BERGSON, 1979, p. 297)²⁸², diz o filósofo, no quarto capítulo d’*A evolução criadora*, sobre essa metafísica que segue implícita na estrutura do pensar.

²⁸² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 344).

Do mesmo modo que não acompanhamos a apreciação qualificada que Bergson fez da filosofia antiga, não vamos, aqui também, acompanhar o filósofo em sua historiografia sobre os modernos. Queremos apenas destacar o ponto de vista essencial, o de que a filosofia até então não se libertou da tendência cinematográfica de perceber e pensar a realidade. E não o fez porque essa tendência é um movimento inerente à própria vida em seu trabalho de organização, que inclina sempre o pensamento para seu exercício natural, que é organizar as condições de ação.

A superação dessa tendência exige, como ressaltamos, um esforço permanente do espírito para ver-se, a si mesmo, em seu processo criador. A filosofia moderna, parece-nos indicar Bergson, iniciou esse movimento aqui e ali, mas não se manteve firme nessa atividade e logo se deixou levar pela tendência cinematográfica. De qualquer modo, o espírito deu ensejo a essa atividade de conhecer, a intuitiva. Mesmo que não tenha permanecido no movimento de conhecimento direto de si, a intuição, que aflorou com a filosofia moderna, atuando como um despertar da consciência de que a realidade não se resolve nos termos do pensamento antigo, foi capaz de direcionar a inteligência para o conhecimento da matéria.

Com isso, pôs o espírito em contato consciente com sua capacidade de fabricar suas condições de sobrevivência, o que não insinua que a capacidade fabricadora tenha se iniciado com a ciência dessa nova era. Ao contrário, é esse conhecimento uma tomada de consciência acerca da capacidade atuante desde a origem da vida inteligente, representando um momento em que as ciências da natureza se constituem e se desenvolvem em seus objetos e métodos próprios. Estamos, neste momento da história da humanidade, diante da potencialização, inigualável a outros momentos da história humana, da capacidade fabricadora da inteligência. Uma capacidade propiciadora das condições de liberdade, uma vez que a vida, em seu exercício inteligente, pode organizar mecanismos que dinamizem a produção das necessidades vitais e, assim, tornar-se livre.

Essa parece ser a passagem que a vida abre ao se fazer espécie humana. Nela está a potência que a consciência efetivou sobre si, embora pareça haver a exigência de um novo esforço de consciência que assimile essa capacidade inteligente e a oriente para a efetivação da tendência originária da vida, que é ser livre. Para que a exigência se manifeste como convite a um esforço consciente, é preciso, no entanto, que uma atividade de consciência produza sobre si a exigência do esforço. Nisso talvez esteja a maior dificuldade da intuição para se atualizar como método predominante de organização. Isso porque ela parece implicar uma cultura em tensionamento contínuo com suas formas de saber, estando sempre em atitude investigativa. Uma cultura que se desenvolve como esforço investigado é uma cultura que

tende a criar-se continuamente a si mesma. O efeito, no caso em que esse movimento de conhecimento de si se alargasse e se tornasse uma disposição das consciências a querer ver-se na origem de sua organização, não seria outro que uma vivência sempre em reflexão sobre as estruturas organizativas da vida social, potencializando a criação de valores geradores de movimentos de liberdade, isto é, de uma vida humana em criação contínua de si por si.

O obstáculo a esse movimento insurge, entretanto, do próprio interior do movimento criador iniciado; a vida é também movimento de conservação. A vida social tende à conservação de si. A manutenção do estabelecido faz-se tendência predominante e inibe o movimento gerador de novas ideias de existência, pois essa instauração do novo não se dá sem o abandono da segurança do estabelecido e exige uma recomposição de forças capaz de criação das novas condições. A linguagem constitui-se socialmente como efetivação do movimento conservador; ela cumpre a função da manutenção do que é e constitui a representação imóvel da mobilidade, isto é, ela é a representação da realidade pelos aspectos práticos da vida. Assim vemos Bergson nos mostrar, na segunda parte da introdução *d'O pensamento e o movente*:

[...] Chama-se correntemente e talvez imprudentemente de “razão” essa lógica conservadora que rege o pensamento em comum: conversação lembra muito conservação. Ali ela está em casa. E ali ela exerce uma autoridade legítima. Teoricamente, com efeito, a conversação só deveria versar sobre as coisas da vida social. E o objetivo essencial da sociedade é inserir uma certa fixidez na mobilidade universal [...] A inteligência geral, faculdade de arranjar “racionalmente” os conceitos e de manejar convenientemente as palavras, deve portanto concorrer para vida social, assim como a inteligência no sentido mais estrito, função matemática do espírito, preside ao conhecimento da matéria (BERGSON, 2006a, p. 92-3, aspas do autor).

Esses dois modos de representação que a inteligência desenvolve, essas duas linguagens que se constituem expressões da realidade, têm por função predominante apreender imobilidades. Já vimos Bergson mostrar que a matemática se constitui como um movimento de precisão que a linguagem natural, na condição de exercício geral da inteligência em operar por conceitos para organizar a vida social, não atingia. Vimos, assim, que ambas as linguagens, uma voltada para expressar a comodidade da vida social e a outra para expressar a realidade da matéria, descendem de um mesmo movimento, o inteligente, e representam a mesma ordem de movimento, o de conservação. Mas este movimento de conservação é efeito de um movimento de criação, de modo a ser aquele movimento de criação detido sobre si, sempre em vias de retomar sua atividade e inserir novo movimento criador.

3.5 A imaginação: um meio de a filosofia superar as ideias feitas

A filosofia proposta por Bergson assemelha-se a essa atividade do espírito que quer superar a tendência imobilizadora da linguagem e fazer-se um movimento inverso ao da inteligência. “[...] Cedo ou tarde, também, iria se desenvolver uma filosofia que se libertaria por sua vez da palavra, mas desta vez para ir em sentido inverso ao da matemática e para acentuar, do conhecimento primitivo e social, o intuitivo ao invés do intelectual” (BERGSON, 2006a, p. 91), ressalta o filósofo na segunda parte da introdução d’*O pensamento e o movente*.

Não se trata mais de buscar na linguagem os conceitos, já preparados pela sociedade, com o fim de apurá-los pela dialética, isto é, estabelecer a correspondência, a mais estreita possível, entre os termos e a ideia que se quer expressar. Não se trata também de acompanhar a ciência em suas soluções para extrair dela uma equação matemática que apreenda a realidade inteira, de modo a ser seu desenvolvimento a revelação da verdade última. Trata-se mesmo de um esforço de invenção original. Não é mais uma revelação ou uma descrição da forma, mas uma vivência do movimento criador. O esforço é inédito, pois a filosofia, para ser intuitiva, deve saltar para fora da atmosfera conceitual que a vida social estabeleceu para sua comodidade e, assim, pôr em observação os problemas para verificar se eles não têm a sua origem em uma aplicação indevida da linguagem, de modo a ser a primeira atitude filosófica uma revisão dos problemas em suas formulações.

Esse movimento não mais parte dos conceitos em suas contrariedades problematizadoras da realidade, mas imiscui-se na realidade para vê-la em seu fazer. O problema a ser investigado é um trabalho de invenção, e não de descoberta; ele se define como um movimento da consciência que acompanha a realidade para vivenciar, pelo interior, certa tendência que provoca o tensionamento do espírito, e não o destacamento de uma fórmula a ser manipulada em seus elementos já estabelecidos. Ressalva Bergson, na segunda parte da introdução d’*O pensamento e o movente*: “[...] a verdade é que se trata, na filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de *pô-lo*, muito mais do que de resolvê-lo [...] Mas pôr o problema não é simplesmente descobrir, é inventar” (BERGSON, 2006a, p. 54, itálico do autor).

Para que a intuição se liberte das fórmulas dadas pela linguagem e deixe de deter-se em suas definições, é preciso, no entanto, que ela exerça sobre si um esforço de interiorização do próprio movimento gerador da linguagem, pondo em evidência que os símbolos definidores da realidade são meios artificiais que a inteligência desenvolveu mediante a

necessidade de estabelecer as condições da ação. Esse primeiro movimento é necessário para que o espírito tenha a ciência de que as palavras, por mais que sejam forjadas a partir de tendências objetivas da realidade, são meios convencionais para expressar as condições para o agir. Em outros termos, os símbolos refletem mais as condições práticas da vida humana em sociedade que a própria realidade em si. Isso implica dizer que os símbolos forjados pela linguagem, porque se mantêm orientados aos fins para os quais foram constituídos, podem refletir certo modo de ser da realidade sem que sejam eles expressões últimas dos seres e das coisas que simbolizam.

Esse modo de considerar a linguagem como uma atividade inteligente organizadora da vida em sociedade, como processo de convenção de termos designadores do comportamento social, abre a possibilidade de o espírito efetivar um movimento reflexivo capaz de ver e expressar a realidade em seu processo de criação de si. Isso porque a linguagem é refletida sobre sua origem e compreendida como uma atividade do espírito; portanto, meio, e não fim em si mesma. Esse esforço de reflexão sobre o processo originário da linguagem é necessário porque a intuição precisa da dialética para fazer provas de si, bem como precisa da dialética para se comunicar por conceitos. Ou seja: ela precisa pôr-se em diálogo consigo para se constituir pensamento atuante sem se perder nos termos que utiliza para se expressar.

Bergson (1979, p. 210) diz, no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, que: “[...] A dialética é necessária para submeter a intuição à prova, e necessária também para que a intuição se refranja em conceitos e se propague a outros homens; nos mais das vezes, porém, ela tão somente revela o resultado dessa intuição que a ultrapassa”²⁸³. Vemos também o filósofo dizer, na segunda parte da introdução d'*O pensamento e o movente*, logo após apresentar que a função principal da intuição é “[...] essa visão direta do espírito pelo espírito (BERGSON, 2006a, p. 45)”, que “A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideias; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias. Pelo menos se endereçará de preferência às ideias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve” (BERGSON, 2006a, p. 45).

O exercício do espírito para obter uma visão direta de si capaz de se prolongar como movimento comunicativo exige, do espírito, um trabalho persistente em forjar, a partir dos termos de que a linguagem dispõe, significações que expressem de modo o mais apropriado possível a atividade do espírito. Trata-se, assim, de ter por recurso a linguagem, mas refundando seus significados a partir da própria realidade que se quer expressar. Tal

²⁸³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 239).

procedimento é possível porque toda expressão linguística é, de fundo, efeito de um ato criador, uma elaboração do espírito em seu movimento de organização da vida em sociedade. E isso significa dizer que os termos não têm uma relação de univocidade com a realidade que simbolizam.

A ciência moderna, como vimos, operou uma mudança na maneira de compreender a realidade física. Ela abandonou os termos estabelecidos pelo pensamento antigo e erigiu uma nova linguagem que lhe desse maior precisão. Ainda que inventiva, a sua linguagem, a matemática, já estava insinuada no próprio objeto para o qual voltou sua atenção. Faltava à inteligência apenas penetrar nas impressões iniciais, figuradas por ela em corpos no espaço e organizadas pela linguagem natural em categorias de ser, para obter da matéria o que ela tem de quantitativo. Encontramos o próprio Bergson afirmando algo do tipo quando pensa o processo formador das ideias gerais. Diz ele que: “[...] De modo algum é preciso uma hipótese sobre a estrutura íntima da matéria para constatar que as concepções provindas das percepções, as ideias gerais que correspondem às propriedades e ações da matéria, só são o que são em virtude da matemática imanente as coisas” (BERGSON, 2006a, p. 66). Um pouco antes dessa fala, apresentada na segunda parte da introdução d’*O pensamento e o movente*, ao refletir sobre as ocorrências geradoras das sensações da cor, diz:

[...] então, necessariamente, aquelas que correspondem às nossas cores produzir-se-ão em meios às outras, seja lá qual for o momento ou o local; a repetição do idêntico, que permite constituir gêneros, não terá outra origem. Posto que a física moderna nos revela cada vez mais diferenças de número por trás de nossas distinções de qualidade, uma explicação desse gênero vale provavelmente para todos os gêneros e para todas as generalidades elementares (capazes de serem compostos por nós para formar outras) que encontramos no mundo da matéria inerte. (BERGSON, 2006a, p. 63-4, parênteses do autor).

Nesse momento d’*O pensamento e o movente*, Bergson reflete sobre o processo gerador das ideias gerais. Segundo sua observação, há um número restrito de ideias gerais que se constituem a partir de um movimento de semelhança própria da natureza do real. Vemos, nessa ocasião, o filósofo apresentando a geração das ideias gerais, se assim podemos dizer, como uma tendência da própria realidade. “[...] Sem que sua reflexão e mesmo sua consciência intervenham, uma semelhança pode ser extraída dos objetos mais diferentes por uma de suas tendências; esta irá classificar esses objetos em um gênero e criará uma ideia geral, antes desempenhada do que pensada” (BERGSON, 2006a, p. 58). Essas considerações não vêm como primeiras na introdução d’*O pensamento e o movente*. Bergson já havia refletido sobre a base da qual se originam as ideias gerais no terceiro capítulo de *Matéria e memória*. Após mostrar que os seres, das diversas ordens, tendem a agir movidos pelas

semelhanças que correspondem às necessidades de continuidade enquanto maneiras próprias de ser, conclui:

Em suma, do mineral à planta, da planta aos mais simples organismos conscientes, do animal ao homem, acompanha-se o progresso pela qual as coisas e os organismos apreendem em seu ambiente o que os atrai, o que os interessa praticamente, sem que haja necessidade de abstrair, simplesmente porque o restante permanece sem ação sobre eles: essa identidade de reação a ações superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em ideias gerais (BERGSON, 2011a, p. 187)²⁸⁴.

A consciência humana mostra-se como uma atividade mediante a qual as semelhanças, em suas continuidades de reações, deixando de fluir umas sobre as outras e passando a refletir-se em pensamento, tornam-se ideias gerais. Mas as generalidades, a partir das quais a consciência humana gera ideias, já estão dadas anteriormente e, digamos assim, vivem por si mesmas. Não estamos diante de uma memória que progride sobre si ao organizar de modo específico as semelhanças que a compreendem? Esta parece ser uma tendência própria da realidade: gerar em si generalidades organizadas que tendem a continuar a si mesmas naquilo que são ou evoluir sobre si.

Na segunda parte da introdução d'*O pensamento e o movente*, Bergson (2006a, p. 61), partindo da compreensão de que há “[...] generalidades objetivas, inerentes à própria realidade”, apresenta três grupos de semelhanças geradoras de ideias gerais. O primeiro grupo compreende o próprio movimento de organização da vida. Em seu processo de estruturação e em seu comportamento, diz Bergson (2006a, p. 61), “[...] a vida trabalha *como se* ela própria tivesse ideia geral, as de gênero e de espécie, *como se* seguisse planos de estrutura em número limitado, *como se* tivesse instituído propriedades gerais da vida”. O segundo grupo é constituído pelos eventos da matéria não organizada. As ocorrências dessa ordem de existência refletem na percepção as generalidades que as compreendem, de modo que uma dada qualidade é percebida como tal em razão da similitude entre os eventos elementares realizando-se na realidade. O filósofo ressalva que esses dois grupos de generalidades objetivas se distinguem por princípio, sendo a semelhança propriamente dita própria à ordem vital, cabendo à matéria não organizada o sentido de identidade.

Essa distinção, parece-nos, marca a diferença de tendência da realidade a mudar sem perder seus traços de união, suas semelhanças, e a tendência, também da realidade, a se repetir. A ordem vital irá constituir-se em gêneros que evoluem no tempo, e a matéria refletirá na percepção gêneros de repetição, caracterizadores das qualidades objetivas do mundo. Esses dois grupos de generalidades são em si mesmos movimentos da realidade, de modo a se

²⁸⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2012, p. 178).

efetivarem no tempo por efeito das tendências que os compreendem. Ainda que o enunciado acima implique uma percepção seletiva de movimentos específicos por meio dos quais vêm as qualidades, as generalidades próprias da matéria inerte existem por si mesmas e se percebem sem se condensar em um momento específico; essa ação já é um trabalho de memória organizada sobre si. Nesse sentido, as generalidades objetivas que Bergson apresenta transcorrem por si mesmas em seus gêneros de movimentos.

Quanto ao terceiro grupo de generalidades geradoras de ideias gerais, o filósofo afirma que parece ser de ordem artificial, ou seja, consiste em um trabalho da inteligência que separa, reúne e manipula os elementos disponíveis na realidade para produzir suas generalidades. Já consideramos a concepção de Bergson sobre a inteligência. Ela surge como efeito de uma necessidade da vida em se organizar de modo específico quando o instinto não mais supre as necessidades de sobrevivência, passando a organizar-se pela exterioridade e fazendo-se cada vez mais habilidosa para obter, da matéria inerte, suas condições de ação. Para tanto, precisou extrair da realidade, ou a partir dela imaginar, modelos e esquemas para fabricar seus instrumentos, a fim de destacar, do real, uma nova categoria de generalidades, agora realizadas artificialmente.

À medida que a inteligência desenvolve essa habilidade, mais ela eleva sua capacidade de obter generalidades a partir de si mesma e mais ela se faz um gênero gerador de ideias gerais. Dotada dessa capacidade, ela avança para além das condições práticas, para as quais forja generalidades apropriadas à fabricação de utensílios de sobrevivência, e passa à especulação, fabricando gêneros cada vez mais gerais até atingir uma generalidade que contenha formalmente todas as ideias gerais ou que compreenda o processo gerador destas. É assim que interpretamos o que Bergson chama, quando pensa o processo gerador de ideias gerais, de a ideia geral de ideia geral. Diz Bergson:

Todas as ideias gerais beneficiam-se da objetividade de algumas delas. Acrescentamos que a fabricação humana não se exerce apenas sobre a matéria. Uma vez de posse das três espécies de ideias gerais que enumeramos, sobretudo da última, nossa inteligência detém aquilo que chamávamos a ideia geral de ideia geral. Pode então construir ideias gerais como bem lhe aprouver. Começa naturalmente por aquelas que mais podem favorecer a vida social, ou simplesmente que se vincule à vida social; depois virão aquelas que interessam à especulação pura; e, por fim, aquelas que construímos por nada, pelo prazer. Mas, no que diz respeito a quase todos os conceitos que não pertencem às nossas duas primeiras categorias, isto é, para imensa maioria das ideias gerais, é o interesse da sociedade e o dos indivíduos, são as exigências da conversação e da ação que presidem a seu nascimento (BERGSON, 2006a, p. 67).

Ao ser a maioria dos conceitos produzida mediante as necessidades da conversação e da ação, que, por sua vez, são já organização inteligente da realidade, a sua funcionalidade é

de ordem pragmática: são feitos para fins de dar conformidade às necessidades práticas da vida social. Isso indica que, nessa ordem geradora de ideias, os significados que os conceitos expressam representam os interesses, as atitudes e os valores que a vida social definiu como sua estrutura organizativa. Em outras palavras, os conceitos forjados pela vida social correspondem aos interesses sociais em vigor, e não às verdades capturadas em si. A sua origem e função é estabelecer a conformidade entre o comando e a obediência entre os indivíduos para que a vida em sociedade se mantenha em certa organização.

Nesse sentido, ao conformar as relações entre indivíduos em hierarquias historicamente constituídas, a linguagem corrente exerce, no meio social, uma espécie de unificação do tecido social. Mesmo já sendo essa uma questão filosófica séria, que pode ser desenvolvida a partir da filosofia em referência, não é a questão para a qual se inclina Bergson nesse momento. Só refletimos ligeiramente sobre ela para destacar que as palavras não têm referentes unívocos na realidade, uma vez que não são expressões últimas de sua verdade. Elas são produções da inteligência e correspondem aos interesses vitais organizados socialmente.

Essa ressalva é importante para o que estamos a considerar em razão de a intuição requerida por Bergson ser uma busca do contato direto do espírito com a realidade, exigindo uma revisão da forma de pensar instituída para reaver um pensamento outro que já não se detenha nas definições produzidas socialmente e armazenadas pela linguagem. Nesse sentido, a intuição é um movimento que penetra no instituído para compreender por dentro seu processo gerador e, pela interioridade, ver e comunicar o que há de ilusão nas fórmulas produzidas e mantidas, seja no seio da vida comum, seja nas organizações produtoras de pensamento. É necessário reforçar que não se trata de uma negação da inteligência e da linguagem que ela estabelece, mas, antes, de penetrar em seu fazer para ver ela mesma em sua operação vital organizadora da realidade. Esse procedimento, parece-nos, é o espírito voltando sobre si mesmo e apreendendo-se em sua operação.

A intuição, esse olhar do espírito que se compreende em sua operação, quer atingir a precisão, porém não em um processo de depuração dos termos até atingir o sentido unívoco entre o termo e a coisa, atingir a essência contida de modo difuso na linguagem corrente. Seu alvo é a própria realidade, para, em contato direto com ela, obter, por contraste, entre os termos disponíveis, as melhores maneiras de expressá-la. Esse movimento de pensamento não parte das palavras para extrair de sua depuração um conceito como expressão do universal, mas coloca-se na experiência concreta e pergunta a ela se o que dela se afirma corresponde

com ao que lhe é próprio. Ressalva Bergson, na segunda parte da introdução d' *O pensamento e o movente*, que:

[...] Mas a experiência interior não encontrará em parte alguma linguagem estritamente apropriada. Por força terá que voltar ao conceito, acrescentando-lhe no máximo a imagem. Mas então será preciso que alargue o conceito, que o flexibilize e que anuncie pela franja colorida com a qual o envolverá, que ele não contém a experiência inteira. Nem por isso é menos verdade que a metafísica terá realizado em seu domínio a reforma que a física moderna efetuou no seu (BERGSON, 2006a, p. 48).

O trabalho de comunicação de uma intuição requer um esforço de invenção capaz de transmiti-la sem desnaturá-la. O símbolo é ainda o recurso à disposição para que a intuição se amplie como vivência no interior da existência humana, embora seja a representação que a consciência inventou como meio de expressar o que lhe vem da realidade pela percepção em forma de imagem, nela mesma colorida, nela mesma originalmente densa e movente. Em *Matéria e memória*, Bergson mostra-nos a imagem como aquilo da realidade que não se resolve inteiramente em uma percepção interessada, mas que a ultrapassa de todos os lados, sendo isso que é percebido um trabalho inteligente de discernimento daquilo que se faz condição para a ação vitalmente organizada²⁸⁵. É verdade que, nesse primeiro capítulo da obra referida, a imagem é sinônimo de matéria, portanto, disso da realidade que não traz em si qualquer virtualidade, qualquer atividade que já não esteja, ainda que não percebida por essa ou aquela percepção interessada, dada ou atualizada²⁸⁶. Ela é mesmo a realidade em sua

²⁸⁵ Podemos conferir em Bergson mesmo a seguinte consideração : “[...] É verdade que uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*; pode estar presente sem estar representada; e a distância entre estes dois termos, presença e representação, parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela” (BERGSON, 2011a, p. 32, grifos do autor, ou no original: BERGSON, 2012, p. 32). E mais adiante: “[...] O que a distingue, enquanto imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada é a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo” (BERGSON, 2011a, p. 33, ou no original: BERGSON, 2012, p. 33). Ainda sobre esse ponto: “[...] A percepção assemelha-se portanto aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem [...] Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados”(BERGSON, 2011a, p.35-6, ou no original: BERGSON, 2012, p. 35).

²⁸⁶ Há dois momentos do primeiro capítulo de *Matéria e memória* que podemos trazer em favor desse nosso comentário. O primeiro está circunscrito à fala em que o filósofo apresenta a percepção consciente como um fenômeno de reflexão que resulta de uma refração impedida, isto é, quando o movimento de matéria é impedido de seguir suas influências sobre o todo que o compreende e passa a refletir sobre si mesmo seu movimento. Diz Bergson, após assim considerar a percepção consciente: “Isso equivale a dizer que há para as imagens uma diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções” (BERGSON, 2011a, p. 35, ou no original: BERGSON, 2012, p. 35). O segundo está próximo ao final do primeiro capítulo da obra, quando o filósofo retoma o conceito de percepção pura - esse modo de perceber que seria o modo próprio da matéria, isto é, sem qualquer intervenção de

atualidade, podendo ser a qualquer movimento apreendida no que ela é. Mas vimos também que essa dimensão da realidade é também memória²⁸⁷; isso que se realiza como tendência à conservação própria da realidade. Assim, parece que a realidade, nessa dimensão imagética, segue em atividade sobre si sem exterioridade, sendo essa ocorrência um trabalho de percepção interessada, capaz de destacar, do movimento em geral, aquele ou aqueles que interessam para o agir vital.

É a inteligência que realiza esse trabalho sobre a realidade, primeiramente retendo do movimento em geral aqueles que se refletem em percepções de imagens com feições distintas, deixando passar os demais movimentos que não constituem interesses vitais. Ainda que sejam já um recorte inteligente que a consciência efetua sobre essa dimensão da realidade, as imagens são conscientemente percebidas pelas qualidades que os movimentos interrompidos e refletidos sobre si apresentam como próprios das imagens selecionadas. Há assim algo de inventivo nessa atividade perceptiva, pois é efeito de interrupção e reflexão de movimento; mas também há algo de apreensão imediata da própria realidade, uma vez que o movimento interrompido e refletido em imagem específica é obtido do conjunto das imagens em si não imaginadas.

A consciência, ainda em seu alvorecer, ocupa-se desse trabalho e como que se resolve quase integralmente nessas funções práticas de organização imediata de suas necessidades vitais. Essa é a leitura que temos de Bergson quando pensa a consciência ainda sem a linguagem, essa capacidade de refletir sobre as coisas sem estar a elas diretamente atrelada. Ao pensar, no segundo capítulo d'*A evolução criadora*, a consciência, em sua determinação

lembranças em auxílio de certos interesses vitais - para assinalar que a matéria não tem virtualidades, o que faz da matéria o que há de atual na realidade. Diz o filósofo: “Poderíamos resumir, com efeito, nossas conclusões sobre a percepção pura dizendo que *há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado*. Sem dúvida a percepção consciente [não] alcança a totalidade da matéria, já que ela consiste, enquanto consciente, na separação ou no ‘discernimento’ daquilo que, nessa matéria, interessa nossas diversas necessidades. Mas entre essa percepção da matéria e a própria matéria há apenas uma diferença de grau, e não de natureza, a percepção pura estando para a matéria na relação da parte com o todo. Isso significa que a matéria não poderia exercer poderes de um tipo diferente daqueles que nós percebemos. Ela não tem, ela não pode conter virtude misteriosa” (2011a, p. 75-6, aspas do autor, colchetes nosso, ou no original: BERGSON, p. 74-5).

²⁸⁷ Essa interpretação da matéria como um modo de ser da memória, isto que existe como atualidade, já foi destacado ao longo deste trabalho, mas ainda podemos mencionar o último parágrafo do quarto capítulo de *Matéria e memória* para melhor sustentar este comentário. Diz ele: “[...] Ora, mostramos que a percepção pura, que seria o grau mais baixo do espírito – o espírito sem a memória -, faria verdadeiramente parte da matéria tal como a entendemos. Vamos mais longe: a memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse à sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado no presente. Mas um ser que evolui mais ou menos livremente cria a todo instante algo de novo: é portanto em vão que se buscaria ler seu passado em seu presente se o passado não se depositasse nele na condição de lembrança. Assim, para retomar um metáfora que já apareceu várias vezes neste livro, é preciso, por razões semelhantes, que o passado seja *desempenhado* pela matéria, *imaginado* pelo espírito” (2011a, p. 262 ou no original: BERGSON, 2012, p. 250-1).

inteligente, fazendo-se linguagem para se libertar da vivência demasiadamente envolvida com a matéria que se fez sua meio de ação, o filósofo pondera: “[...] É de presumir-se que, sem a linguagem, a inteligência se teria cravado inarredavelmente aos objetos materiais que ela mantinha interesse em considerar. Ela teria vivido em estado de sonambulismo, exteriormente a ela mesma, hipnotizada por seu trabalho” (BERGSON, 1979, p. 144)²⁸⁸.

O afastamento do imediato das necessidades materiais e a maior liberdade foram adquiridos quando a consciência, em sua atividade inteligente, desenvolveu uma linguagem capaz de representar os movimentos materiais sem estar a eles ligados. A consciência, agora capaz de representar as imagens por símbolos, faz-se livre para pensar a realidade pela exterioridade sem que precise estar absorvida nos próprios movimentos aos quais inclinou sua atenção. A inteligência, ao refletir as imagens, não mais nelas mesmas, mas pelos símbolos que inventou como sua representação, sente-se livre para transitar entre as coisas. Comparando os signos produzidos pelo instinto com os produzidos pela inteligência, no segundo capítulo d’*A evolução criadora*, Bergson (1979, p. 144, grifo do autor) observa que: “[...] O que caracteriza os signos da linguagem humana não é tanto sua generalidade quanto sua mobilidade. *O signo instintivo é um signo que adere, o signo inteligente é um signo móvel*”²⁸⁹. E mais adiante, após apresentar a linguagem como uma atividade inteligente que a consciência ativou em sua tendência a libertar-se da matéria, Bergson (1979, p. 144) apresenta sua compreensão de que “[...] A palavra, feita para ir de uma coisa a outra é de fato, essencialmente, deslocável e livre”²⁹⁰. Sendo livre,

[...] Ela poderá pois estender-se não apenas de uma coisa percebida a outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, contudo representada ainda, à representação do ato pelo qual se representa, isto é, à ideia (BERGSON, 1979, p. 144)²⁹¹.

Não estando presa à coisa que representa, a inteligência pode passear entre as coisas percebidas, passar das percepções representadas simbolicamente para as lembranças feitas pensamentos e mesmo pensar a si mesma em seu próprio ato gerador de representações, isto é, em sua capacidade de pensar generalidades e designar suas determinações por signos representativos de suas realidades. Assim, se a primeira representação ou a imagem que se dá na percepção nascente, na vivência imediata da realidade concreta ainda não resolvida em

²⁸⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 160).

²⁸⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 159).

²⁹⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 160).

²⁹¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 160).

símbolos designativos de sua realidade, já é um recorte, um trabalho de seleção que a inteligência operou no conjunto das imagens segundo seus interesses vitais, a representação simbólica se constitui como um sinal, uma etiqueta aplicada pela exterioridade a certas imagens selecionadas inteligentemente.

Nessa nova atividade do espírito, conhecer a realidade, atingir sua clareza e distinção de significado é um trabalho depurativo da linguagem pelo exercício inteligente de instituir símbolos capazes de representar, em modos diversos, as variações que os movimentos imagéticos produzem nos sentidos. Os conceitos são assim produzidos a partir da realidade, mas, em última instância, não configuram mais que representações esquemáticas do real, porquanto constituídos pelo trabalho inteligente que interrompe, do conjunto das imagens, certos movimentos de interesse vital e os traduz em símbolos para melhor manejá-los na comunicação. Nesse sentido, lemos, no segundo capítulo d'*A evolução criadora*:

Os conceitos são, de fato, exteriores uns aos outros, assim como os objetos no espaço. E têm a mesma estabilidade que os objetos, no modelo dos quais foram criados. Eles constituem, reunidos um “mundo inteligível” que se assemelha por suas características essenciais ao mundo dos sólidos, mas cujos elementos são mais leves, mais diáfanos, mais fáceis de manipular pela inteligência do que a imagem pura e simples das coisas concretas; eles não mais são, de fato, a própria percepção das coisas mas a representação do ato pelo qual a inteligência se fixa nelas. Assim não são mais imagens, porém símbolos (BERGSON, 1979, p. 145)²⁹².

Entrevemos aqui um novo desafio para a intuição ampliar-se nas consciências por meio de sua atividade comunicativa. Vimos anteriormente Bergson considerar que a intuição não encontra linguagem apropriada para expressar-se, de modo a ter que recorrer ao conceito, mas acrescentando a ele o máximo de imagem, o necessário para colocá-lo sempre em presença de uma realidade que o ultrapasse de todos os lados. Mas essas imagens que constituiriam o meio de mobilizar a linguagem para comunicar a intuição, sem se fixar nos conceitos que a inteligência produziu para representar a realidade, é já atividade atualizada do espírito. Ou seja: as imagens, independente da percepção interessada, são em si mesmas o já feito.

Desse modo, parece que o voltar-se para as imagens para revisar os conceitos que se fizeram sua representação pode realmente trazer à tona descoberta, mas de natureza científica, pois colocará a consciência em contato com algo da realidade que a representação conceitual estabelecida impedia de ver. Mas ainda será uma revisão muito próxima da ciência positiva, que, por exercício natural, tratará da realidade sempre por meio de conceitos, estabelecendo sempre representações imóveis do real. A filosofia, como pensa Bergson, precisa encontrar-se

²⁹² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 161).

com a própria mobilidade da realidade e erigir meios adequados para expressá-la, sem imobilizá-la.

Vimos o filósofo mostrar que a ciência moderna avançou ao fazer esse retorno junto às ocorrências da realidade e, olhando para ela, instituiu uma linguagem mais apropriada ao seu objeto. Mas seria nesse mesmo sentido que a filosofia deve voltar sua atenção para instituir a linguagem adequada a pensar e expressar seu objeto? Em nossa leitura do pensamento bergsoniano, a filosofia segue um movimento inverso ao da ciência: seu objeto não é a matéria e seu método não é o inteligente. Ela, na condição de conhecimento intuitivo da realidade, não é uma visão pela exterioridade, mas um esforço para retomar contato direto com o movimento próprio da realidade e, instalada em sua mobilidade, refletir-se como pensamento.

Toda a dificuldade se levanta em face da execução de seu trabalho, pois não pode contar inicialmente com os conceitos, nem com as imagens (essa dimensão material da realidade) para constituir sua linguagem. Seu trabalho exige que haja uma fonte geradora capaz de, quando intuindo seu objeto, fazer-se discurso sem desnaturá-lo. R. Paiva, ao refletir acerca dessa exigência da filosofia de Bergson, encaminhar-nos para uma solução que nos parece satisfatória. Argumenta a autora:

Ao empenhar-se em comunicar a intuição sem sacrificá-la, o pensamento filosófico defronta-se com a necessidade de inventar uma maneira de expressar o inefável, uma vez que só se pode exprimir a criação por intermédio de uma forma visceralmente suscitada pela emoção criadora. Daí decorre que, ao se evadir-se da linguagem conceitual, a filosofia dará lugar a conceitos fluídos, a imagens criadoras que sugerem a própria fugacidade que peculiariza a intuição. Ora, se o transcender dos métodos atemporais do pensar, a superação das categorias formais e conceituais implica um imenso esforço do espírito, é possível conjecturar que a sua expressão não exigirá um esforço menor. Posto que o recurso pertinente ao procedimento intuitivo – conceitos múltiplos e fluídos, cujo percurso vai do todo para as partes – não é presidido pela lógica do entendimento, podemos vislumbrar, como nos sugerem subliminarmente algumas reflexões de Bergson, que a imaginação assume nele papel crucial, uma vez que é em virtude dela que logramos nos instaurar no interior do objeto (PAIVA, 2005, p. 345-6).

A imaginação, segundo o comentário acima, aparece como o meio mais adequado para expressar a intuição. Podemos mesmo considerar a imaginação como uma atividade do espírito capaz de pensar pela interioridade do objeto que se faz sua intuição, de modo a serem as imagens os meios significativos que o espírito criou para expressar sua realidade interior. Não se trata mais de trabalhar com o feito, com os conceitos definidos segundo as necessidades práticas da vida em sociedade, nem de se colocar, nas imagens objetivadas pela percepção interessada, estas já reflexões exteriorizadas segundo as exigências práticas da vida. Trata-se, antes, de uma vivência interior do espírito, portanto, de uma intuição já em

experiência que, no esforço de se refletir, cria imagens significativas de sua realidade. Posto isso, estamos a considerar a intuição e as imagens que ela cria para se expressar como um movimento original, um movimento do espírito que ativa a função imaginativa para refletir não a exterioridade das imagens do mundo material, mas a interioridade constitutiva do ser intuído.

A imaginação, enquanto essa função do espírito, encontra-se referida nas primeiras páginas do segundo capítulo d'*As duas fontes*. Nesse momento do pensamento filosófico, Bergson está a pensar a função imaginativa como atividade produtora de ficções, de fábulas capazes de contrabalançar os efeitos dissolventes da vida em sociedade que a inteligência acaba por implicar quando se reflete livre para agir segundo seus interesses egoístas, bem como de neutralizar o desapego à vida decorrente da observação refletida da finitude que se manifesta de modo fatídico às inteligências individuais. Mesmo não se resumindo a função específica de fabulação, é a imaginação a faculdade que a vida ativa, pelo interior da organização humana, para contrabalançar os danos que advêm pelo exercício inteligente.

Podemos ler, nesse momento do trabalho de Bergson, a atividade fabuladora como uma função derivada da imaginação, responsável pela produção de ficções que o *élan vital* produz originalmente para salvaguardar os indivíduos e a vida em sociedade dos perigos que a inteligência acarreta à medida que se desenvolve. Diz Bergson ao considerar a função vital da fabulação:

[...] Consideremos então, no domínio vaga e sem dúvida artificialmente delimitado da “imaginação”, o recorte natural a que chamamos efabulação, e vejamos a que poderá bem aplicar-se naturalmente. Desta função relevam o romance, o drama, a mitologia juntamente com tudo aquilo que precedeu. Mas nem sempre houve romancistas e dramaturgos, ao passo que a humanidade nunca dispensou a religião. É provável, pois, que poemas e fantasias de todo gênero tenham chegado por acréscimo, aproveitando-se daquilo que o espírito sabia fazer das fábulas, mas era a religião a razão de ser a função efabuladora [...] Devemos notar que a ficção, quando portadora de eficácia, é como uma alucinação nascente: é capaz de contrabalançar o juízo e o raciocínio, que são as faculdades propriamente intelectuais [...] Se, portanto, a inteligência devia ser retida, de início num declive perigoso para o indivíduo e para a sociedade, só poderia sê-lo por constatações aparentes, por fantasias de fatos: à falta de experiência real, era uma contrafação da experiência que se tornava necessário suscitar. Uma ficção, se a imagem for viva e obsidiante, poderá precisamente imitar a percepção e, por isso, impedir ou modificar a ação. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se perante a inteligência, poderá detê-la no momento em que ela estivesse a ir longe demais nas consequências que tira da experiência verdadeira (BERGSON, 2005a, p. 100, aspas do autor).

Mais à frente deste estudo, faremos algumas considerações sobre essas soluções que a organização vital produz sobre si. Agora queremos apenas pensar a imaginação como uma função do espírito cuja atividade, ainda que tenha sua manifestação objetivada na ocasião em

que a vida se faz inteligência, não se define em termos intelectuais, de modo a ser um recurso de que a intuição pode valer-se para se expressar.

É necessário realçar que essa atividade imaginativa, da qual se desenvolveu a faculdade fabuladora, efetivou-se inicialmente segundo a necessidade de a vida se manter em certa organização, de modo a não compreender ainda trabalho ou esforço consciente. Segundo as considerações presentes no segundo capítulo d'*As duas fontes*, a função fabuladora é efeito do instinto virtual que acompanha a inteligência e a faz produzir narrativas e crenças que se configuram em religião capaz de neutralizar os efeitos dissolventes que sua reflexão acarreta sobre a vida individual e social. Movida por esse instinto, essa faculdade fabuladora acaba por introduzir, na inteligência, a superstição, o ilógico e o irracional como forças orientadoras do comportamento. Nesta atividade vital, não importa o quanto seja irracional o enredo fabulado, mas sim a força que ele exerce sobre os indivíduos a ponto de manter a vida social em coesão e os indivíduos conectados com a vida.

Mas a filosofia, que não se quer na fantasia e no erro, e sim no movimento da verdade, pode valer-se dessa função imaginativa para refletir seu objeto sem falseá-lo? A resposta parece-nos ser positiva à medida que a imaginação não se resolve mais em fabulações, em ficções da realidade promovidas pelo instinto virtual para contrabalançar a perigos provindos da atividade inteligente, mas como uma atividade consciente que quer expressar a intuição da realidade.

Assim como, na fabulação, é o instinto que impulsiona a imaginação para fantasiar a realidade o suficiente para proteger a vida individual e coletiva dos efeitos danosos resultantes da inteligência, na reflexão filosófica é a intuição que impulsiona a imaginação à produção de imagens capazes de refletir seu objeto sem se fixar nos conceitos imobilizadores que a inteligência produziu em seu contato com a realidade. No primeiro caso, não há esforço consciente e individual, ainda que tudo se passe como experiências conscientes nas individualidades. No segundo, já é esforço consciente que busca, enquanto experiência individual, propagar-se e ampliar-se tanto quanto possível. Nesse esforço imaginativo, a intuição não se deterá nas imagens de que se utiliza para se expressar, pois, se assim fizer, terá como efeito sua parada e, portanto, sua negação. A imaginação, por ser impulsionada pela intuição, é mobilizada para refletir a realidade intuída em seu fazer contínuo, de modo a sempre oferecer imagens moventes que reflitam o mais adequadamente a mobilidade do real.

Mas a consciência está primeiramente voltada para as questões práticas da vida, de modo que as imagens que ela imagina estão estritamente ligadas às necessidades práticas da ação. É preciso uma desatenção do modo de perceber habitualmente, ou seja, é necessário um

relaxamento da atenção própria a essa percepção que se fez consciência humana (percepção já intelectualizada) que possibilite ao espírito ver de outro modo e apreender o que a realidade é para além do que “vê” a percepção interessada. Trata-se de um deixar passar, sem nele se deter, isso que vem da realidade em sua forma estendida, em sua forma espacializadora, para ver e sentir a mobilidade concreta da realidade, de modo a viver, pela imaginação agora movente dessa realidade, o que ela tem de único e de criador. Essa capacidade já está em vigor na consciência humana.

Podemos ler, n’*A evolução criadora*, mais propriamente no final do segundo capítulo, quando Bergson apresenta a intuição como uma atividade da consciência “[...] capaz de refletir seu objeto [a vida interior] e de o ampliar infinitamente”²⁹³, que “Um esforço desse gênero não é impossível, como o demonstra a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal” (BERGSON, 1979, p. 159)²⁹⁴. Dessa perspectiva, a faculdade estética, que pode vir a ser operacionalizada pela intuição, já se realiza como expressão artística em espíritos privilegiados, dotados da capacidade de relaxar as funções práticas do entendimento e viver de modo mais direto o que a realidade contém para além do que a percepção interessada dela obtém.

Essa consideração voltará a ser apresentada em 1911, nas conferências pronunciadas na Universidade de Oxford e que vieram a compor o quarto capítulo do livro *O pensamento e o movente*. Intitulado “A percepção e a mudança”, esse quarto capítulo reflete sobre a experiência estética que se realiza na arte como uma atividade que não se dirige para além de si mesma, mas que se dá como experiência privilegiada de algumas consciências que se expressa como obra de arte sem pretensão de se alargar para além de seu ato artístico. Não obstante seus limites, a arte apresenta o potencial dessa faculdade e o procedimento inicial, o de desatenção das exigências práticas que dirigem a percepção cotidiana. Diante desse exemplo, confere Bergson nesse trabalho:

Pois bem, aquilo que a natureza faz de longe em longe, por distração, para alguns privilegiados, será que a filosofia, em semelhante matéria, não poderia tentar fazê-lo, num outro sentido e de outro modo, para todo mundo? O papel da filosofia porventura não seria, aqui, o de nos levar a uma percepção mais completa da realidade graças a um deslocamento de nossa atenção? Tratar-se-ia de *afastar* essa atenção do lado praticamente interessante do universo e de *voltá-la* para aquilo que, praticamente, de nada serve. Essa conversão da atenção seria a própria filosofia (BERGSON, 2006a, p. 159, itálicos do autor).

²⁹³ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p.178).

²⁹⁴ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p.178).

Talvez não estejamos totalmente autorizados pelo autor a vislumbrar, em sua filosofia, a função imaginativa da consciência como exercício da faculdade estética. Mas arriscamos essa interpretação em razão de parecer-nos não haver outro meio de visualizar e expressar a realidade percebida, agora por esforço intuitivo, que não pela imaginação. É no esforço imaginativo que a filosofia proposta por Bergson encontra o meio de transmitir e mesmo de potencializar experiências intuitivas, de modo a se dirigir a todos. O trabalho não é fácil, pois exige atenção contínua para não se apegar a uma expressão imagética e, assim, exigir do espírito filosófico permanente disposição para verificar se as imagens elaboradas foram desenhadas pela intuição em ocorrência. É preciso mesmo fazer contracenarem em conjunto várias imagens potencialmente transmissoras da intuição, e isso sem que se constitua prevalência de uma sobre as demais, sem que uma se constitua personagem principal a dominar e obscurecer as demais na transmissão de sentido. Aqui é importante a consideração que Bergson apresenta no capítulo sexto do *Pensamento e o movente*, intitulado “Introdução à metafísica”. Diz ele sobre as imagens que servem para transmitir a intuição:

Nenhuma uma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversas, tomadas de empréstimo a ordens das coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a aprender. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impedir-se-á uma qualquer dentre elas de usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de convocar, uma vez que seria então imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exijam de nosso espírito, a despeito de suas diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de certa forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição inteiramente particular e bem determinada, precisamente aquela que a consciência precisará adotar para aparecer a si mesma sem véu. Mas será ainda preciso que ela consinta nesse esforço. Pois nada terá sido mostrado. Ela terá sido simplesmente colocada na atitude que deve assumir para fazer o esforço requerido e chegar a si mesma à intuição (BERGSON, 2006a, p. 192-3).

Nessa fala de Bergson, as imagens são apresentadas como meio de despertar a intuição, e, como meio, elas não se confundem com o que a intuição é nela mesma; daí não haver imagem capaz de representar a intuição. Ainda assim, é por meio de imagens que a intuição vivida por uma consciência pode transmitir-se e desenvolver-se pelo interior das consciências dispostas a esse trabalho de compreensão da realidade fundamental. Esse é um esforço filosófico que, por ser um acesso indireto (por meio de imagens) à intuição, deve sempre estar em disposição reflexiva sobre os recursos de que se utiliza para se comunicar.

3.6 A filosofia na vivência social: uma revisão crítica de sua potência libertadora

O exercício da intuição, enquanto esforço permanente do espírito para ver a si em seus movimentos de organização, propicia uma vivência cada vez mais ciente de si como processo

criador, cada vez mais capaz de superar as determinações que lhe vêm por efeito de organização e, assim, conduzir a si como vivência em tendência à libertação.

A filosofia proposta por Bergson, assim entendemos, busca firmar esse movimento de pensamento de modo sistemático. A filosofia deve ser um trabalho de investigação que acompanhe a realidade em sua interioridade criadora, de modo a obter dessa vivência interior as questões concretas que devem ser apreciadas e resolvidas. Por ser a intuição uma visão direta do espírito pelo espírito, e a filosofia, o meio pelo qual ela pode desenvolver-se e generalizar-se, é sobre a vida em sua geração de valor que ela deve firmar sua atenção. Não como um sistema elucidador de verdades eternas que refletem o belo, o bom e o justo, mas como um movimento de pensamento que conduza a um processo de investigação coletivo capaz de interagir e progredir sobre si.

Diz o filósofo, no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, quando aponta o método com o qual irá apresentar a gênese ideal da inteligência e da matéria: “[...] uma filosofia é em geral obra de um filósofo, uma visão peculiar e global de tudo. Aceita-se ou abandona-se. Mais modesta é a filosofia que exigimos, única também suscetível de se completar e se aprimorar” (BERGSON, 1979, p. 171)²⁹⁵. A filosofia, assim concebida, deixa de ser um sistema fechado de pensamento e torna-se um movimento de reflexão compartilhado que se completa e se aprimora à medida que se firma na experiência concreta, isto é, na vivência social consciente.

Nesse sentido, a filosofia que Bergson parece querer vivificada é um movimento de abertura, que deve sempre agregar e expandir, veicular entre os espíritos e efetivar-se como consciência de que a vida é exigência de criação, que as formas e estruturas até então instituídas são efeitos da organização vital, vendo-se, pois, no próprio movimento de criação. Seu trabalho é o de provocar as consciências demasiadamente envolvidas com as necessidades práticas da vida a olhar a realidade de uma maneira diferente do modo de ver habitual. Sua função é a de ativar, nas consciências, a faculdade intuitiva – que já vimos Bergson afirmando como própria da vida humana –, de modo a propagar-se entre essas consciências como vontade de conhecimento de si e da realidade em que vive efetivamente como sua criação. Afirma o pensador, quando trabalha a questão da comunicação da intuição no capítulo “Introdução à metafísica”, do livro *O pensamento e o movente*, que: “[...] O único objeto do filósofo deve ser aqui o de provocar um certo trabalho que os hábitos de espírito mais úteis à vida tendem a entrar na maior parte dos homens” (BERGSON, 2006a, p. 192).

²⁹⁵ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 193).

Já discutimos acima o recurso mais apropriado de que a filosofia dispõe para comunicar a intuição que se faz sua experiência. Queremos agora pensar a filosofia intuitiva como tendência a propagar-se na existência humana a ponto de trazer um novo colorido à vida de todos os dias. Entre outros momentos, encontramos algumas passagens contidas no quarto capítulo d'*O pensamento e movente* em que o autor parece mostrar a filosofia intuitiva como um movimento que tende a desenvolver-se como atividade de pensamento no interior da vida humana.

Estamos aqui a pensar particularmente nas últimas linhas do texto, “Introdução à metafísica”, quando Bergson está a refletir sobre o erro que se comete quando se compreende a atividade filosófica como um tratamento mais apurado dos resultados que a ciência positiva atinge em sua investigação. Em sua crítica, essa compreensão equivocada desqualifica tanto o cientista quando o filósofo, pois faz, do cientista, apenas um coletor de dados com certas generalidades imprecisas e, do filósofo, o responsável por operar sínteses sobre essas generalidades recebidas da ciência para melhor categorizá-las. A crítica busca dissolver a pretensa superioridade da filosofia em relação à ciência ao requerer a compreensão de que ciência e filosofia são atividades distintas que o espírito desenvolve sobre a realidade. Desse contexto, queremos nos deter apenas nas passagens que nos permitem observar a filosofia como um convite às consciências a voltarem-se para a interioridade de si e retomar contato com seu elã de vida. Diz Bergson:

[...] A matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja lá qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, somos parte disso. Desçamos então para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos volverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã (BERGSON, 2006a, p. 143).

O interiorizar não consiste em abster-se da vida de todos os dias, em se enclausurar em uma vivência solipsista, mas em um encontro com a energia vital impulsionadora de um movimento de existência modificador de suas condições valorativas do cotidiano. Atitude difícil de ser ampliada nas consciências individuais, e isso em razão de elas estarem mais afeitas, por força de sua estruturação primeira, à vivência da realidade pela exterioridade. Nesse sentido, a ciência, que se desenvolveu como precisão dessa percepção primeira, terá maior apreço e aderência entre os homens, pois mostra uma utilidade rapidamente compreendida pelos efeitos práticos que produz na existência humana. Já a filosofia é um trabalho que requer um esforço individual de cada consciência para interiorizar-se e, nessa interiorização, ver a si e a tudo como um movimento de vida integrada, de modo a

compreender a ciência como aperfeiçoamento de sua atividade organizativa do mundo pela exterioridade, com o fim de melhor adaptar as condições de realidade às suas necessidades vitais. Mas, antes desse voltar para o interior, a consciência está por inteiro na percepção interessada e vê a tudo como exterioridade.

Como já vimos, a primeira dificuldade que o pensamento intuitivo encontra no processo de superação é de relaxar a percepção de realidade demasiadamente voltada para a organização das condições de ação e, assim, abrir uma passagem que permita à consciência uma percepção da realidade movente que cresce sobre si permanentemente. A filosofia, ao buscar operar esse movimento na percepção, encontra-se diante de um desafio para se ampliar junto às consciências em virtude do desajuste que produz entre o que se constituiu como modo de percepção da realidade (que se dá como movimentos previsíveis no espaço) e o que agora a intuição da realidade quer como sua percepção, isso que se dá como movimentos imprevisíveis por ser essa realidade percebida temporalmente. Em outras palavras, a metafísica, na condição de reflexão que busca apreender o que o real tem de fundamental, põe em relevo a contradição que acompanha as teorias que se apresentam como explicações últimas da realidade, firmadas no que a percepção inteligente abstraiu e formalizou sobre o mundo. “Mas, justamente porque é aí que o senso comum vira as costas para a filosofia, bastará que obtenhamos dele uma meia-volta nesse ponto para que o recoloquemos na direção do pensamento filosófico” (BERGSON, 2006a, p. 146).

Assim, vemos a filosofia proposta por Bergson como uma atividade que não se resolve em um saber excludente, estritamente acadêmico, demasiadamente especializado, mas sim como um modo de perceber, de pensar e de viver capaz de modificar o cotidiano. “Caso esse conhecimento se generalize, não é apenas a especulação que lucrará. A vida de todos os dias poderá ver-se assim realmente reaquecida e iluminada (BERGSON, 2006a, p. 147). Podemos ler, na sequência dessas últimas páginas do quarto capítulo d’*O pensamento e o movente*, a intuição filosófica com um potencial vivificador da existência ao ser ela a própria vivência que a consciência faz de sua interioridade, de modo a não mais ver a exterioridade que ela preparou para seu agir como o termo de sua existência. Não mais se compreendendo como exterioridade, a consciência percebe a si e sua realidade como interioridade em modificação contínua.

A vivência dessa compreensão de si insere, na existência cotidiana, um elã criador que se reflete em alegria, geradora de um movimento virtuoso de criação contínua. Algo nesse sentido insinua Bergson ao fechar esse quarto capítulo d’*O pensamento e o movente*. Diz ele que:

[...] As satisfações que a arte nunca fornecerá senão a privilegiados da natureza e da fortuna, e apenas de longe em longe, a filosofia assim entendida oferecerá a todos, a cada instante, reinsuflando a vida nos fantasmas que nos cercam e nos revivificando a nós mesmos. Desse modo, tornar-se-ia complementar da ciência na prática tanto quanto na especulação. Com suas aplicações que visam apenas a comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar, no máximo o prazer. Mas a filosofia já nos poderia dar a alegria (BERGSON, 2006a, p. 148).

A alegria, esse sentimento de entusiasmo vital, resultado de uma experiência de participação na criação de realidades, viria como vivência do esforço em filosofar. Não obstante a realidade do sentimento que resulta do exercício filosófico, devemos atentar que o verbo *poder* encontra-se no futuro do pretérito do modo indicativo da língua portuguesa. Essa observação parece-nos importante por revelar a condicionalidade desse horizonte, como uma ocorrência que depende de outra realização ainda por vir, no caso o exercício de uma vontade consciente em conhecer a si mesmo para além da superfície que se definiu como instância última de sua existência. É importante ressaltar que Bergson, quando fala acima, parece estar fechando o capítulo IV d’*O pensamento e o movente*, intitulado “A intuição filosófica”, com um convite ao esforço filosófico. Nessa condição, sinaliza que a alegria que acompanha o ato de filosofar, essa vivência intuitiva que vivifica o espírito, já é experiência no interior da humanidade, como se ele mesmo revelasse sua experiência para efeito de impulsionar aqueles que o escutam.

Assim como lâmpadas que se acendem e logo se apagam em razão do pouco oxigênio necessário para manter em combustão a energia disponível, como podemos pensar já n’*A evolução criadora*, a intuição parece querer vivificar-se e perdurar, mas logo é abafada pelas condições práticas da vida organizada. Nesse sentido, a intuição parece requerer uma atmosfera apropriada para seu desenvolvimento; uma organização vital na qual ela possa germinar e crescer junto à existência da vida cotidiana. Mas seria ela uma espera passiva dessa organização adequada para sua efetivação?

A leitura que estamos a fazer da filosofia de Bergson nos conduz a uma resposta negativa a essa pergunta. Estamos a pensar a intuição como atividade criadora, de modo que sua efetivação, ainda que esporádica, coincida com o movimento da própria consciência apreendendo a si mesma em sua atividade de criação. Nesse sentido, a intuição não vem por efeito de outra atividade; ela é a causa produtora das próprias condições de manifestação. A filosofia – enquanto esforço de consciência para inverter a si mesma, coincidindo com a interioridade original de sua realidade – parece-nos ser o meio que a própria intuição requer como maneira de efetivação. Quando esse esforço segue à frente em seu movimento de inversão, a consciência recobra sua inteligência como um meio por ela produzido para

organizar a realidade segundo as suas necessidades de sobrevivência, de modo a compreender a inteligência como etapa de seu trabalho de busca de liberdade. Mas também se torna lúcida ante o fato de que se deteve a meio caminho de seu movimento de libertação e que é preciso revisar as condições que neutralizaram seu impulso original.

Nessa revisão, vemos a filosofia de Bergson mostrar que a inteligência, situada pelo pensamento moderno no terreno da ação, desenvolveu sua capacidade de fabricar mecanismos ampliadores dos meios de sobrevivência. A vida, pela inteligência, organizou a realidade de modo a produzir um corpo mecânico capaz de suprir as necessidades vitais e libertar o homem da exigência de estar sempre a produzir suas condições de sobrevivência. Nessa ocorrência, está a possibilidade de libertação da vida humana das determinações materiais, mas é preciso ainda um trabalho do espírito para que essa mecânica realmente venha a cumprir esse propósito superior. Ao transitarmos pelo pensamento de Bergson, vemos o filósofo anunciando a insuficiência de esforço vital para inserir nessa mecânica a espiritualidade que lhe falta para propiciar à vida uma experiência mais elevada de liberdade. Reflete Bergson, em uma comunicação intitulada "Message au congrès Descartes: il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action", que :

[...] nos découvertes et inventions le plus merveilleuses se retourneront contre nous si nous ne savons pas les dominer, que l'agrandissement du corps de l'humanité la rendra simplement incapable de marcher, si elle n'y joint pas, pour se diriger et même pour se soutenir, un surplus d'énergie morale (BERGSON, 2011b, p. 696).

Neste ponto, podemos perguntar se é a filosofia tão somente a responsável por produzir esse suplemento de energia moral capaz de realinhar toda essa imensa máquina produtiva aos interesses gerais da vida em sociedade? A resposta que podemos entrever ainda nesse texto de Bergson é negativa. Diz ele, ao refletir sobre o desequilíbrio resultante da desproporção entre o grande corpo social e a alma orientadora de suas ações: "[...] À rétablir l'équilibre, notre philosophie ne suffira certes pas: il y faudra une volonté tendue de toutes ses forces" (BERGSON, 2011b, p. 697).

A efetivação do suplemento de energia moral, capaz de orientar a força produtiva em benefício da vida social, parece requerer uma reunião de esforços que se apliquem como vontade orientadora das potências produtivas no sentido da satisfação das necessidades fundamentais da vida humana. Trata-se de um movimento de consciência que recobra a si em sua atividade criadora e reorganiza sua inteligência em favor de sua libertação. É a consciência apreendendo a si em seu movimento criador, de maneira a ver-se diante da exigência de criação de si por si.

A filosofia, quando reflete em sua atividade essa vontade consciente em tensão consigo, constitui expressão desse movimento pelo qual a vida busca tomar contanto consigo em seu fazer. Assim concebida, a filosofia pode ou deve ser uma atitude reflexiva sobre essa mecânica que a vida inteligente produziu, mas que parece ter-se desviado do propósito de fundo que a gerou: o de ampliar os meios de sobrevivência para efetivar sobre a necessidade o mais alto grau de liberdade. Ainda que verificando a condição negativa que a mecânica produz sobre a vida humana, Bergson mostra que sua atividade traz a condição promotora de uma realidade positivadora da liberdade. Diz ele:

[...] Pour ma part, je vois la machine aggravant d'abord l'inégalité entre les hommes, mais se contentant ensuite d'un travail humain si réduit, pour une production matérielle si abondante, que tous auront le loisir de vaquer aux occupations les plus nobles de l'esprit : lettres et sciences, arts, philosophie (BERGSON, 2011b, p. 697).

A produção mecanizada, inclinada em favor da distribuição mais igualitária do tempo livre entre os seres humanos, oportunizaria a geração de vivência social mais elevada em suas experiências culturais por gerar em seu interior um acesso universalizado a suas fontes de criação de pensamento; no caso citado pelo filósofo, letras, ciências, artes, filosofia:

[...] Sur tous alors, également bien équipés au départ, et non plus seulement sur ceux qu'auront désignés les circonstances, s'exercera en cours de route le sélection qui donne les élites. En nombre, et surtout en valeur, les élites seront renforcées. Ce pourrait être une transfiguration de l'humanité" (BERGSON, 2011b, p. 697).

Essas considerações de Bergson parecem propor um movimento gerador e aglutinador de vontades que, vibrando pelo interior da vida social, poderá levar a humanidade a sua transfiguração. Seria essa transfiguração o exercício de um despertar de consciência como vivência intuitiva, e a filosofia, a efetivadora dessa maneira de ser inovadora? Bergson já nos disse acima que a filosofia não é suficiente para produzir toda essa mudança de comportamento. É preciso um movimento de vontade que reúna todas as forças disponíveis e capazes de conduzir toda essa máquina produtiva em favor da satisfação das necessidades da vida e, assim, liberte a humanidade das determinações materiais. Essa ocorrência é possível? Se for possível, seria esse ato a vitória obtida pelo *élan vital* em seu embate com as necessidades materiais? Ainda como possibilidade, seria essa ocorrência o despertar de consciência nessa espécie de vida, a humana, em orientação decidida por uma vontade libertadora, criadora mesma de tendências edificantes da vida?

Ao relacionarmos essa questão com o final do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, particularmente na seção em que Bergson desenvolve a "Significação da evolução", encontramos a definição do *élan de vida* como *exigência de criação*. Com a ressalva de que a

vida não pode criar de modo absoluto, visto que se encontra sempre diante da materialidade e com a interrupção mesma de seu movimento, seu *élan* segue agindo sobre si e, utilizando essa materialidade que se constituiu como seu obstáculo, cria novos meios de libertação. A tendência vital originária é a de se exercer como movimento livre, de maneira a ser uma tendência contínua de efetivação de meios pelos quais a vida se atualiza como liberdade.

Já vimos, ao longo de nosso trabalho, que a efetivação do movimento livre inicia-se com a organização de mecanismos capazes de armazenar energia, e que isso representou a primeira conquista da vida sobre a matéria, mas também a primeira interrupção: seu adormecimento enquanto movimento criador. Mas o que levou a vida a criar-se como mecanismo armazenador de energia foi a tendência de origem, que consiste em ser exigência de criação. No exercício dessa tendência, a vida se desenvolve como sistema capaz de utilizar essa energia e evolui no sentido de se produzir como movimento indeterminado.

De início, como já refletimos, os movimentos realizados refletem um grau muito baixo de escolha. Inicialmente, os movimentos assemelham-se mais a um prolongamento das necessidades materiais que se definiram vitalmente, do que a movimentos propriamente queridos. Ainda assim, esses movimentos já insinuam a tendência originária de se efetivarem em liberdade, pois já são espontâneos ao menos nas adaptações que efetivam junto à matéria, isto é, são ao menos espontâneos na escolha das necessidades materiais com as quais definiram sua direção. Assim pensado, podemos dizer que os movimentos vitais se desenvolvem como tendência a efetivar-se como vontade para dominar a necessidade para se fazer liberdade, o que requer o envolvimento com as necessidades da matéria para produzir, a partir dela, mecanismos que correspondam cada vez melhor à direção dessa vontade vital de libertação.

Nesse sentido de evolução, o movimento vital tende a desenvolver-se como um sistema de locomoção, o que exigiu uma organização crescentemente capaz de se orientar no ambiente para dele obter a energia disponível. O reino animal evolui no sentido de um sistema nervoso cada vez mais complexo e mais capaz de efetivar movimentos próprios, constituindo o que Bergson chama, já no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, de “zonas de indeterminação”. Sem negligenciar que esse reino animal evolui por diferenciação, tanto pelas formas como pelos métodos de organização, foi pelo sistema nervoso que o *élan* de vida buscou efetivar a sua tendência criadora. Foi pelo desenvolvimento do sistema nervoso que o *élan vital* efetivou seu despertar e se fez consciência, isto é, adquiriu a capacidade de dominar a matéria e a organizou segundo suas necessidades vitais de sobrevivência.

É necessário, neste ponto, não pensar a consciência como efeito produzido pela atividade do sistema nervoso. Já mostramos como Bergson compreende o cérebro: como mecanismo organizado pelo *élan vital* em sua busca de efetivar-se como consciência desperta, de modo a ser um efeito de organização que já requer um movimento de consciência. Na seção “Significação da evolução”, presente no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, Bergson (1979, p. 229) diz, no condicional, que: “[...] Se nossas análises forem exatas, a consciência, ou melhor, a supraconsciência é que está na origem da vida”²⁹⁶. Logo na sequência dessa suposição, Bergson define essa consciência da mesma maneira que havia definido, um pouco antes, ainda na seção “Significação da evolução”, o *élan vital*: “[...] Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma onde a criação é possível” (BERGSON, 1979, p. 229, grifo do autor)²⁹⁷.

Essa consciência, esse *élan de vida*, não segue avante indefinidamente porque se encontra com a própria materialidade que circunstancia sua atividade. Ou seja: a consciência, desperta diante de uma exigência vital, adormece logo que criar uma estrutura funcional capaz de responder adequadamente às necessidades para as quais foi elaborada. Nessa circunstância, a vida segue movida por um automatismo que dispensa qualquer trabalho de consciência. Quanto mais perfeito for o encadeamento entre a necessidade vital e sua satisfação, mais ocasional será o despertar da consciência adormecida nessa organização, somente quando se fizer necessário um ajuste entre a função e a necessidade que ela deve satisfazer.

Resolvida a questão, estabelecida a adequação entre a função e as necessidades vitais a serem satisfeitas, novamente a consciência adormece e tudo segue segundo as necessidades da matéria: nada de criação; apenas repetição do mesmo. Mas essas paradas, essas inversões do movimento de criação não detêm definitivamente o *élan vital*, não mantêm a consciência em dormência. Sua tendência original é ser exigência de criação, de maneira que se inquietará por si mesma quando nesse estado de inatividade, e novamente produzirá sobre si a diferença, novamente criará suas condições de superação. É importante enfatizar que a consciência, como já mostramos ser a concepção de Bergson, compreende uma imensidão de virtualidades interpenetradas cuja tendência interna a cada virtualidade é efetivar-se como atividade organizada. Assim posto, podemos dizer que a consciência, nesse sentido de vida originária, vive internamente em tensão contínua sobre si, sempre em busca de sua atualização. Nesse movimento de atualização, linhas evolutivas divergentes são criadas.

²⁹⁶ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 261).

²⁹⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 262).

“[...] Porque a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de feixe, criando, tão só pelo fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais se distribuirá seu impulso” (BERGSON, 1979, p. 94)²⁹⁸, diz Bergson nas primeiras páginas do segundo capítulo d’*A evolução criadora*. Em outro trabalho, intitulado “A consciência e a vida”, presente no livro *A energia espiritual*, lemos Bergson retomar algumas reflexões que havia feito n’*A evolução criadora*, que podemos trazer em favor do que estamos a pensar. Diz ele:

Em resumo, é como se uma imensa corrente de consciência, na qual se interpenetrassem virtualidades de todo tipo, tivesse atravessado a matéria para impulsioná-la rumo à organização e para torná-la, embora ela seja a própria necessidade, um instrumento de liberdade. Mas a consciência quase foi apanhada na armadilha. A matéria enrolava-se em torno dela, curva-a a seu próprio automatismo, entorpece-a em sua própria inconsciência. Em certas linhas de evolução, particularmente as do mundo vegetal, automatismo e inconsciência são a norma; é bem verdade que a liberdade imanente à força evolutiva ainda se manifesta pela criação de formas imprevisíveis que são autênticas obras de arte; mas essas formas imprevisíveis, uma vez criadas, vão se repetindo maquinalmente; o indivíduo não escolhe. Em outras linhas, a consciência chega a libertar-se o bastante para que o indivíduo encontre algum sentimento e, conseqüentemente, alguma latitude de escolha; mas as necessidades da existência lá estão, fazendo do poder de escolha um simples auxiliar da necessidade de viver. Assim, da base ao topo da escala da vida, a liberdade está presa a uma corrente que ela, quando muito, consegue alongar (BERGSON, 2009b, p. 19).

Nessa busca de liberdade, a consciência efetivou-se em inteligência. A vida humana, mostra-nos Bergson (1979, p. 231) no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, é a expressão dessa libertação: “[...] Com o homem, a consciência rompe a corrente”²⁹⁹, isto é, liberta-se do automatismo a que a organização instintiva condenou as demais espécies. Um pouco à frente dessa passagem, o filósofo refere-se à vida humana como o meio pelo qual o *élan vital* efetivou a sua tendência originária, que é ser criação contínua de si por si, portanto, vivência livre:

Do nosso ponto de vista, a vida aparece globalmente como uma onda imensa que propaga a partir de um centro e que, na quase totalidade de sua circunferência, detém-se e se converte em oscilação no mesmo lugar: num só ponto o obstáculo foi forçado e a impulsão passou livremente. Essa liberdade é que assinala a força humana. Por toda parte menos no homem, a consciência viu-se acuada a um impasse; só com o homem ela prosseguiu em seu caminho. O homem continua, pois, infinitamente o movimento vital, embora não arraste consigo tudo o que a vida trazia nela (BERGSON, 1979, p. 233)³⁰⁰.

O que ficou para trás, como ressalva Bergson no texto citado, parece ser a visão que a consciência tinha de si pelo interior, que consistiria na intuição que lhe seria própria antes de

²⁹⁸ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 100).

²⁹⁹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 265).

³⁰⁰ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 266).

se restringir em instinto e de se firmar como vida inteligente. A questão que voltará nas últimas páginas desse capítulo circunstanciará não somente as dificuldades de se restabelecer essa visão direta do espírito pelo espírito, em razão de a consciência ter-se determinado em inteligência, mas também a dificuldade de mostrar que a consciência traz consigo a capacidade de se compreender como movimento de criação. Isso porque a intuição, essa visão originária que é a própria consciência percebendo-se pela interioridade, acompanha a inteligência de modo inativo e pode, por força de ser da mesma origem vital, verter sobre a inteligência sua visão da realidade e, assim, pôr a consciência em ressalva sobre sua forma inteligente de pensar, isto é, como exterioridade.

Por esse prisma, fica ainda mais evidente que a inteligência não é a causa da intuição, pois esta já está na origem da vida. Mas foi-se determinando em inteligência que a consciência rompeu com o automatismo e despertou do sonambulismo em que se encontrava. Ainda que não seja intuição, a atividade inteligente pode abrir algumas frestas no tecido dos fatos, cerrado pelas necessidades da vida prática, e dar ensejo para que a intuição atravesse como luz a iluminar algumas questões fundamentais que a inteligência, por si mesma, não é capaz de esclarecer. “[...] Assim, ao ver de uma filosofia que se empenha por reabsorver a inteligência na intuição, muitas dificuldades são dirimidas ou se atenuam” (BERGSON, 1979, p. 236)³⁰¹.

Estamos aqui diante de uma perspectiva integradora, de um movimento em que a intuição, que é a própria consciência vendo a si mesma em seu processo gerador, compreende a inteligência como uma atividade vital que deve ser considerada em sua importância organizativa da vida prática e mesmo em sua capacidade de teorizar quando devidamente orientada pela intuição que a absorveu. Nessa experiência de consciência, a vida compreende-se como um impulso único que se diversificou em seus modos de organização por ocasião das exigências de superar os obstáculos que advinham de seu envolvimento com a matéria. Nessa visada, a humanidade se reconhece como movimento vital integrado ao impulso originário da vida e, nessa vivência integradora, se vê participando de uma força vital capaz de superar as dificuldades que venha a interpor-se ao seu movimento. Esse otimismo vital reflete-se nas últimas linhas do terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, nos seguintes termos:

Como o mais ínfimo grão de areia é solidário com o nosso sistema solar inteiro, arrastado com ele nesse movimento indiviso de descida que é a própria materialidade, assim todos os seres organizados, do mais humilde ao mais elevado, desde as mais remotas origens da vida até ao tempo em que estamos, e em todos os lugares como em todas as épocas, apenas tornam perceptível aos olhos um impulso único, inverso do movimento da matéria, e, em si mesmo indivisível. Todos os seres

³⁰¹ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 271).

vivos se entrosam, e todos cedem ao mesmo formidável ímpeto. O animal toma seu ponto de apoio na planta, o homem cavalga a animalidade, e a humanidade inteira, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, na frente e atrás de nós, numa carga avassaladora capaz de derrubar todas as resistências e de superar muitos obstáculos, inclusive talvez a morte (BERGSON, 1979, p. 236-7)³⁰².

Essa mesma confiança na vida humana como traço de vitória do *élan vital* sobre a tendência mortificadora da matéria reaparece quatro anos depois da publicação d'*A evolução criadora* (1907), na conferência intitulada “A consciência e a vida”, que veio a compor o primeiro capítulo d'*A energia espiritual*, obra publicada em 1919. Assim como no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, a consciência é apresentada nesse texto como uma corrente que, atravessando a matéria, se envolve com a necessidade de produzir, a partir dela, organizações que venham a servir de instrumento de liberdade. Bergson mostra, ainda em “A consciência e a vida”, que esse envolvimento da consciência com a matéria é acompanhado do risco de se efetivar em organizações que se resolvem completamente nas necessidades da matéria. A consciência, ao efetivar-se em organização cuja eficiência funcional não requer sua atividade, em razão do encadeamento adequado entre a função organizativa e as necessidades vitais às quais ela deve satisfazer, adormece sobre si e só desperta quando ocorre um desajuste funcional, quando a função organizada para satisfazer as necessidades vitais perde sua eficiência. Desse movimento de consciência, diz o filósofo, quase com as mesmas palavras dos dizeres d'*A evolução criadora*, que: “[...] Assim, da base ao topo da escala da vida, a liberdade está presa a uma corrente que ela, quanto muito consegue alongar. Somente com o homem é dado um salto brusco; a corrente rompe-se” (BERGSON, 2009b, p. 19). Assim, vemos a consciência como um movimento vital em esforço contínuo para libertar-se das necessidades que a envolvem quando organiza a matéria.

Nesses dois momentos teóricos, a organização humana aparece como êxito da vida, como um movimento de triunfo da liberdade sobre a necessidade. Pela espécie humana, como havia dito Bergson n'*A evolução criadora*, o *élan vital* continua infinitamente seu movimento criador. Esse movimento criador agora expressa um sinal que se desenha como uma linha de fato, a ser observada como meio de verificar o significado da vida e o destino do homem. Esse sinal é a alegria. Diz Bergson (2009b, p. 22) que “[...] a alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda grande alegria tem um toque triunfal [...] veremos [ao observar essa linha de fato] que em toda parte há alegria há criação: quanto mais rica a criação, mais profunda é a alegria”. Nesse sentido, a alegria é um sinal de criação e vai desde a olhar materno que percebe que levou a bom termo a criação de

³⁰² Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 271).

seu filho, passando pelas grandes criações artísticas e descobertas científicas, até a mais superior de todas, que é a criação de valores morais. Nestes últimos, reside o grande triunfo da vida, pois trata-se não de uma obra que, por mais excelente que seja, acaba em si mesma, fechando-se em um ciclo de existência vitoriosa, mas sim de um movimento que continua a si mesmo como criação:

[...] Mas criador por excelência é aquele cuja ação, sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens e de ativar, generosa, focos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos, são reveladores de verdade metafísica. Por mais que estejam no ponto culminante da evolução, estão muito perto das origens e tornam sensível a nossos olhos o impulso que vem do fundo (BERGSON, 2009b, p. 24).

Ao acompanhar de perto essa fala de Bergson com o que segue, parece que estamos diante da revelação de um movimento vital que tende originalmente a organizar as individualidades em sociedade, gerando uma forma de vida em que os esforços individuais, ao se conjugarem em uma unidade, propiciam a satisfação plena de cada indivíduo. Assevera o filósofo, ao retomar a discussão sobre o movimento do *élan vital*, que, apesar das diferenças próprias de cada forma obtida pela evolução, bem como as distâncias entre essas formas, “[...] é para a vida social que a evolução conduz, como se a necessidade dela se fizesse sentir desde o início, ou melhor, como se alguma aspiração original e essencial da vida apenas na sociedade pudesse encontrar plena satisfação” (BERGSON, 2009b, p. 25).

A destinação original da vida social, em nossa leitura desse momento do trabalho de Bergson, é a de ser uma unidade organizativa que progride sobre si pelo exercício da liberdade individual dos indivíduos que compreendem sua organização. Assim pensado, o *élan vital* deve conciliar duas exigências opostas: subordinar as individualidades às necessidades do todo e, ao mesmo tempo, permitir que os indivíduos ajam por liberdade individual. As sociedades organizadas pelo instinto seguiram apenas a primeira exigência de modo tão perfeito, que cada indivíduo se esqueceu de si em função do todo. Um comportamento que levou a sociedade também a esquecer-se de sua destinação: ser um movimento de organização da vida coletiva cada vez mais eficiente na promoção de liberdades individuais. De todas as sociedades, as “[...] humanas são as únicas que mantêm o olhar fixado nos dois objetivos a atingir” (BERGSON, 2009b, p. 26).

A humanidade tende, por essa perspectiva, a ser a efetivação da impulsão original da vida. Só por ela o impulso vital produz vida social que equilibra a necessidade de submissão de cada indivíduo ao todo com a liberdade individual, propiciando vivências sociais coesas, que avançam sobre si pela atividade inventiva das individualidades. Mesmos as guerras, que

poderiam ser consideradas como fator de diluição das sociedades humanas, são concebidas por Bergson, nesse momento de seu trabalho, como ocorrências que inserem as sociedades, sem perderem suas originalidades e independências, em uma sociedade mais ampla, bem como provocam maior qualidade da invenção e de esforço. Enfim, as guerras são pensadas, nesse momento do trabalho de Bergson, como fator de progresso social. Em seus termos:

Em luta consigo mesmo e em guerra umas com as outras, [as sociedades humanas] procuram visivelmente, pelo atrito e pelo choque, arredondar ângulos, desgastar antagonismos, eliminar contradições, fazer as vontades individuais inserirem-se na vontade social sem se deformar e as diferentes sociedades, por sua vez, entrarem, sem perder a originalidade nem a independência, em uma sociedade mais ampla: espetáculo inquietante e tranquilizador, que ninguém pode contemplar sem dizer consigo que aqui também, através de obstáculos inúmeros, a vida trabalha individualizando e integrando a fim de obter a maior quantidade, a mais rica variedades, as mais altas qualidades de invenção e de esforços (BERGSON, 2009b, p. 26).

Nada detém o progresso, e mesmo a guerra, tão terrível aos indivíduos que sofrem diretamente o choque e vivem seus infortúnios, dá-se por indução de uma certa vontade vital em aglutinar tendências originais que se dissociaram pelo crescimento da humanidade. Ou seja: como um meio de o “impulso que vem do fundo” efetivar a destinação da vida social, agora sendo a sociedade de sociedades, em que cada qual oferece seu esforço em benefício dessa totalidade maior, dessa sociedade amplificada, sem perder sua originalidade e independência.

Seguindo essa linha de raciocínio, podemos responder positivamente à questão acima colocada, que nos levou a trazer em cena o final do terceiro capítulo d’*A evolução criadora* e algumas considerações apresentadas no texto “A consciência e a vida”. O *élan vital*, poderíamos assim concluir, em sua expressão humana, efetivou sua vitória definitiva sobre a matéria; por essa espécie, efetivou os meios de prosseguir em seu movimento criador; por ela, fez-se consciência livre para seguir produzindo seu futuro de modo ilimitado. Finito em sua origem, pois não pode criar absolutamente porque se encontra sempre com a materialidade que o envolve em seu próprio ato criador, o *élan vital* encontrou um caminho ao se efetivar como espécie humana: seguir criando infinitamente a si mesmo, fazendo da matéria seus próprios meios de avançar em sua atividade criadora.

Nessa perspectiva, a vida humana, ainda que diante de experiências conflitantes, e talvez mesmo impulsionada por elas, tem à frente um futuro promissor. A vida social apresenta-se como um espaço de realização individual, de compartilhamento de esforços vivificadores da unidade e coesão de uma totalidade constituída por indivíduos livres. Uma vida social que, por força do “impulso que vem do fundo”, tende, mesmo que por meio de

conflitos, a constituir uma sociedade sempre mais ampla e, se podemos dizer, inclinada à universalidade.

Essa leitura seria definitiva se Bergson tivesse finalizado sua investigação neste nível, no qual o *élan vital* desenha os avanços que atingiu em seu embate com a matéria. Mas temos um novo trabalho de Bergson que estuda não mais o movimento evolutivo, já feito n'*A evolução criadora*, mas a vida humana em seus fundamentos organizativos. Esse novo trabalho é *As duas fontes da moral e da religião*, publicado em 1932, vinte e cinco anos depois d'*A evolução criadora*, publicada em 1907. Nesse novo movimento de investigação filosófica, Bergson (2005a, p. 215) afirma, nas últimas páginas do terceiro capítulo dessa nova obra, que “Vamos assim para além, sem dúvida, das considerações de ‘*A evolução criadora*’”.

Voltemos nossa atenção para algumas considerações que Bergson faz nesse novo trabalho, cujo objeto não é mais o movimento evolutivo da vida em geral, mas a vida humana em seus fundamentos organizativos da vida em sociedade. Queremos verificar, em especial, como o filósofo reflete o trabalho do *élan vital* nessa ordem de existência tida como êxito da vida n'*A evolução criadora*, a fim de melhor compreender, por essa filosofia, em qual medida a vida realmente se efetivou como liberdade ao se fazer inteligente e quais condições existenciais ainda se fazem impedimento ao impulso criador. No fundo, queremos nos encontrar com a compreensão que Bergson apresenta da intuição nesse novo trabalho, a fim de verificar a contribuição e os limites próprios da filosofia na organização da vida em sociedade.

4 ORGANIZAÇÃO DA VIDA SOCIAL E MORALIDADE: UM OLHAR A PARTIR D'AS DUAS FONTES

4.1 Instinto, inteligência e a moral iniciada pela natureza

A sociedade humana, conforme nos mostra Bergson n'*As duas fontes da moral e da religião*, revela, em sua origem organizativa, a tendência ao fechamento, o que equivale dizer que a sociedade fechada é a forma natural de organização da vida humana. Essa tendência ao fechamento cumpre, inicialmente, uma necessidade vital. A vida humana, em razão de se constituir como vida inteligente, não tem definido organicamente as funções que cada indivíduo irá desempenhar junto à organização que o próprio impulso vital exige: viver em sociedade.

Podemos, assim, observar que, a esse movimento gerador da vida social humana, acompanha uma tensão advinda da tendência à individuação que a inteligência introduz na sociabilidade. De um lado, a inteligência produz uma visão exterior de tudo o que está em relação ao seu ponto de vista, de modo que cada organismo inteligente vê a si mesmo como livre para realizar o que lhe agrada. A inteligência, deixada a si mesma, tende a dissolver a organização social. De outro, a vida tende a conservar a ordem de existência que instituiu em seu movimento criador, no caso a espécie humana como modo inteligente de organização. É preciso que venha em auxílio uma atividade capaz de impedir que cada inteligência aja como se fosse absolutamente independente, uma atividade capaz de inclinar os indivíduos ao agir segundo as necessidades da vida em sociedade.

É preciso que a vida crie dispositivos que inclinem à obediência as vontades que surgem como individualidades regidas pela inteligência. Essa atividade, para ter efeito, precisa vir de dentro, como que envolvendo a própria inteligência sem que ela mesma conheça sua origem. Será o instinto que a vida porá em atividade para dar coesão à vida social. A obediência virá como um dever instituído naturalmente pelas relações que dão existência e sustentação a cada individualidade. A própria individualidade se verá ela mesma como que constituída pelas individualidades que, direta ou indiretamente, compõem seu universo existencial, de modo a se ver em obrigação com os deveres socialmente instituídos. A força capaz de exercer semelhante pressão sobre o indivíduo livre vem de uma tendência à vida social que estabelece certa continuidade entre as vivências, instituindo uma necessidade de agir de certa maneira, isto é, segundo os comandos socialmente estabelecidos.

Trata-se, nos parece, de um efeito de memória, isto é, de vivências intersubjetivas que se interpenetram e consubstanciam uma vivência que deve proceder segundo as definições instituídas como organização social. As prescrições sociais repercutem a cada momento no indivíduo à maneira de juízos sobre como deve se comportar. Assim podemos ler no primeiro capítulo d'*As duas fontes*, após Bergson apresentar a obrigação surgindo como um hábito por força da própria vivência social, que:

Não vem [a obrigação], portanto, precisamente do exterior. Cada um de nós pertence à sociedade, tanto quanto a si mesmo. Se a sua consciência, trabalhando em profundidade, lhe revela, à medida que mergulha, uma personalidade cada vez mais original, incomensurável com as outras e de resto inexprimível, cada um de nós, pela sua própria superfície, está em continuidade com as outras pessoas, é semelhante a elas, une-se-lhes por uma disciplina que cria entre elas e nós uma dependência recíproca. Instalar-se nesta parte socializada de si mesmo, não será, para o nosso eu, o único meio de se ligar a qualquer coisa de sólido? Sê-lo-ia, se não pudéssemos de outra maneira subtrair-nos a uma vida de impulso, de capricho e de arrependimento. Mas no mais profundo de nós mesmo, se soubermos procurá-lo, descobriremos talvez um equilíbrio de um outro gênero, mas desejável ainda que o equilíbrio superficial (BERGSON, 2005a, p. 27, colchetes nosso).

Colocar-se em resistência a si em benefício da vivência coletiva parece vir como uma exigência interior. Cada individualidade se desenvolve apoiando-se nas relações intersubjetivas e se insere em uma vivência social que exige um comportamento de obrigação para com o todo, o que implica resistir aos desejos e inclinações egoístas que a inteligência lhe oportuniza quando deixada a si mesma. Nesse sentido, a obrigação manifesta-se como tendência vitalmente constituída por força da própria necessidade de viver em sociedade. A sua origem tem algo de interior à vida; ela responde a uma necessidade vital de primeira ordem: produzir e manter a coesão social.

Ainda que aparentando ser de natureza exterior, como forças coercitivas que vêm de fora e subjagam os indivíduos, vemos, na fala de Bergson, que se trata de uma adesão, pois é preciso que o eu se instale nessa parte socializada de si. Isso porque a inteligência produziu indivíduos livres, que, por sua vez, podem sempre agir por si mesmos e contrariar o instituído socialmente. Estamos aqui diante de tendências vitais em efetivação simultânea, sendo o predomínio de uma ou de outra o que inclinará a vida mais ao egoísmo ou à sociabilidade.

A vida social é, como diz Bergson na citação acima, a primeira forma de equilíbrio que a vida humana tende a efetivar como meio de garantir uma existência menos sujeita aos caprichos individuais. Obedecer acaba por configurar-se como um hábito, como um comportamento que não requer uma deliberação advinda de uma reflexão. Cada indivíduo adota como seus os comandos instituídos e passa a comportar-se segundo suas determinações. Eles são, depois de adotados, de ordem mais automática que voluntária; basta que cada um

siga os comandos estabelecidos para que o todo da obrigação dirija os comportamentos individuais e a sociedade se mantenha coesa. Afirma o filósofo:

[...] Teremos de nos dizer sempre que, não sendo obrigação alguma de natureza instintiva, o todo da obrigação *teria sido* instinto se as sociedades humanas não tivessem de certo modo um lastro de variabilidade e de inteligência. É um instinto virtual, como o que está por trás do hábito de falar. A moral de uma sociedade humana é, com efeito, comparável à sua linguagem (BERGSON, 2005a, p.38).

Vemos Bergson apresentar a diferença entre o comportamento propriamente instintivo, para o qual não requer uma moral orientadora, em razão de não haver descumprimento ao que foi vitalmente constituído como comportamento de espécie, e o comportamento inteligente, que, por ser livre, exige uma moral que se constitua como dever da vida social. Essa moral, que vem por contrapeso, a inteligência queria dispensar por ser seu constrangimento. Assim será o instinto, que, por dentro, irá inclinar a inteligência a obedecer ao que se instituiu como comportamento social. Em outras palavras, não é o instinto que define como cada indivíduo deve comportar-se, como se instituísse um comportamento único para todos, mas é ele que inclina a inteligência a obedecer.

Dessa dupla atividade vital resultam múltiplas formas de vida social, cada qual moldada e moldável conforme as relações que os indivíduos inteligentes estabelecem em seu interior. Assim se dá porque a natureza que inclina os indivíduos a obedecer ao todo da obrigação não estabeleceu o conteúdo da obrigação que deve ser obedecida. Conseqüentemente, os hábitos que se configurarão como o todo da obrigação dependerão das próprias inteligências, em vivência coletiva, para serem instituídos. Nesse sentido, não vem do instinto a forma social; dele, vem a tendência que leva as inteligências a estabelecerem comportamentos unificadores das vivências individuais, processo mediante o qual se consubstancia o todo da obrigação que agirá sobre os indivíduos de modo impessoal e, por pressão, condicionará os comportamentos a refletirem essas obrigações instituídas socialmente.

Essa consideração é importante para evitarmos a interpretação de que a forma social humana seja unicamente resultado das determinações de natureza instintiva, que produz uma única forma em toda a extensão da espécie que é sua organização, sendo a mudança de comportamento definida como espécie somente excepcional, em exigências vitais específicas, e de conjunto. Ao contrário desse modo de organização, a forma social humana é múltipla e moldável conforme a adoção, manutenção ou abandono que os indivíduos efetivam sobre os comportamentos nascentes ou em vigor nesta ou naquela vivência coletiva. Sustenta o filósofo, no primeiro capítulo d' *As duas fontes*, que: “[...] O resultado é que, nas primeiras [nas

sociedades organizadas predominantemente pelo instinto], cada regra é imposta pela natureza, é necessária; ao passo que nas outras [nas quais a inteligência é predominante] uma só coisa é natural, a necessidade de uma regra” (BERGSON, 2005a, p. 38).

Desse modo, mesmo sendo múltipla e moldável, mesmo não tendo recebido da natureza as regras sociais, a vida humana tem a necessidade de erigir regras que darão os contornos de convivência coletiva. Isso requer que os indivíduos, ainda que livres para adotar este ou aquele hábito, instituem regras de comportamento coletivo e submetam-se às determinações que se fizeram condições de vida social. Essa destinação à vida social realiza-se inclinando as individualidades a solidarizarem seus comportamentos, ou seja: a abdicarem de certas liberdades individuais para viver em sociedade, gerando uma totalidade orgânica, que, depois de instituída, voltará sobre os indivíduos como um todo da obrigação, pressionando as individualidades a agir de determinado modo.

Assim, a garantia da vida social está sustentada nessa necessidade de viver segundo regras, que se revela como tendência a obedecer ao que o instinto virtual efetiva sobre as inteligências. Desse modo, como nos instrui a citação acima, mesmo não sendo a obrigação de natureza instintiva, o todo da obrigação, essa totalidade orgânica que se volta sobre os indivíduos livres de modo impessoal e os obriga a agir de determinada maneira, tem algo de instintivo em sua constituição, pois é o instinto virtual que inclina as inteligências a viver segundo essas determinações.

A constatação dessa condição constitutiva e constituinte da vida social mostra que toda sociedade humana, da mais simples às mais complexas, tem um fundamento biológico, uma necessidade vital de obedecer: “[...] O natural foi em grande parte recoberto pelo adquirido; mas persiste, pouco menos que imutável, através dos séculos: os hábitos e os conhecimentos estão longe de impregnar os organismos e de se transmitir hereditariamente, ao contrário do que se imaginará (BERGSON, 2005a, p. 39). Ela, essa necessidade vital de obedecer, é base organizativa das sociedades humanas. Desse modo, uma sociedade pode tornar mais complexas suas relações internas e aprimorar seu sistema de valores e crenças, responsável pela coordenação dos comportamentos individuais, sem que isso signifique que ela se distancie dessa necessidade natural de viver em sociedade, que traz a obediência como seu fundamento. Bergson (2005a, p. 40) destaca: “[...] o natural mantém-se em bastante bom estado, extremamente vivo, na sociedade mais civilizada. É a ele que devemos referir, não para dar conta desta ou daquela obrigação social, mas para explicar aquilo que chamamos o todo da obrigação”.

Worms, em seu trabalho *Bergson ou os dois sentidos da vida*, reflete sobre essa condição instituidora da vida social apresentada por Bergson n' *As duas fontes* e destaca a obrigação pura como uma resposta a uma necessidade vital, a implicar que sua força para determinar os comportamentos individuais é algo de biológico. Segundo o comentador:

Assim se constitui o que Bergson chama de obrigação pura. O que a define é uma força pela qual ela responde a uma necessidade vital, que se impõe absolutamente ao indivíduo não somente por seu caráter social, mas por seu caráter biológico no que toca ao pertencimento mesmo a espécie. O fato psicológico e sociológico encontra um fim, uma estrutura, e um meio de ação próprios na vida, que lhe assegura precisamente um caráter obrigatório, beirando mesmo a necessidade natural (WORMS, 2010, p. 307-8).

Temos, nessa interpretação, a moral instituindo-se por uma necessidade vital, de modo a não ser a razão seu fundamento. Isso significa dizer que, em virtude da universalidade que seus princípios implicam, a razão não tem força para obrigar os indivíduos a agir segundo princípios racionais. A razão vem posteriormente como sistematizadora, como uma expressão que normatiza, pela linguagem, as obrigações instituídas pela vivência dos indivíduos em sociedade. Seu exercício se dá a partir da tendência a obedecer, instintivamente constituída, e produz categorias de valor que se configuram como imperativos categóricos. Esses imperativos são fórmulas racionais tidas pelos seus formuladores como regras adequadas do comportamento ético e que devem ser objetivadas pelo exercício da razão, própria dos seres humanos.

O erro que por vezes Bergson assinala em suas análises é o de alguns verem a razão como fundamento do dever, quando ela tem por função específica formular regras e hábitos que a tendência a obedecer exige para que a vida social se mantenha coesa, de maneira a ter ela uma funcionalidade auxiliar e não fundante da vida moral. É a filosofia moral kantiana que Bergson traz a lume nas páginas que antecedem, e mesmo preparam, a apresentação da moral fechada como tendência natural e primeira de a vida humana organizar-se em sociedade, de modo a ser o dever uma exigência vital de conservação que se impõe às vontades livres e as condiciona segundo as necessidades sociais estabelecidas.

A razão, como estamos a observar, entra no jogo desse movimento de organização da vida moral como uma barreira que se intercala entre a vontade livre que se quer efetivar como sua vontade e o dever que exige que todas as vontades se submetam às necessidades sociais instituídas. Por se tratar de seres livres, de seres inteligentes que têm por capacidade predominante estabelecer seus fins e seus meios de organização vitais, essa exigência de obedecer não se realiza sem ocasionar tensão no interior dessa existência. Salienta Bergson (2005a, p. 33): “[...] Temos mil obrigações especiais, e cada uma delas reclamam a sua

explicação própria [...] Por exceção, afastar-nos-emos de uma entre elas, resistir-lhe-emos: sendo que a resistência a essa resistência produzirá um estado de tensão ou de contracção”. Esse estado de tensão ou de contracção que a razão vive nessa atitude de resistir a si mesma, de aplicar um esforço sobre si para agir de modo contrário a suas inclinações naturais, gera nela a concepção de que o dever é sua instituição, de modo a ser o agir segundo o dever a efetivação de sua liberdade. Concebendo assim as coisas, toda moral é de ordem racional, e não há moral fora do dever instituído pela razão.

Essa concepção racionalista da moral, que é por Kant sistematizada, é posta em revisão no primeiro capítulo d’*As duas fontes*. A primeira questão a ser revisada é a concepção kantiana de que o dever, como princípio caracterizador da moralidade propriamente dita, é de ordem racional e se encontra *a priori* na razão, de modo que a moral tenha sua origem no puro exercício racional, totalmente independente da experiência.

Kant mesmo afirma, na Segunda Seção na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que: “Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida” (KANT, 1974, p. 216). A razão, nessa concepção kantiana, é ela mesma universal e geradora de universais, de modo que tudo o que for de ordem racional refletirá sua universalidade. A moral, por ser de ordem racional, é própria de seres racionais, de seres capazes de viver conforme o universal, conforme as leis que a razão institui por si mesma. Assim, as leis que se instituem como dever constituem a condição mesma da vida livre, pois as leis a que a razão deve obedecer são as próprias leis da razão, o que implica dizer que a razão é livre, mesmo obedecendo, porque é ela a legisladora das leis às quais se submete.

O conceito “autonomia da vontade” é apresentado por Kant nessa obra para mostrar que a obediência ao dever, ao invés de ser imposição de forças que venham de fora sobre a vontade para constrangê-la, é a efetivação da vontade boa e livre de qualquer condicionamento, ou seja, é vontade mesma da razão definindo seus fins práticos sem que participe de seu ato qualquer interesse ou inclinação. Argumenta o filósofo ao preparar o mencionado conceito: “[...] A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)” (KANT, 1974, p. 231, grifos e parênteses do autor).

Essa condição da vontade como legisladora das leis às quais se submete, e sendo ela uma vontade da razão da qual todo ser racional é sua expressão prática, configura o que Kant

denomina de reino dos fins: “A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar de sua vontade” (KANT, 1974, p. 233). Assim, o dever surge para todo ser racional como um princípio ao qual todos devem obedecer por ser ele sua vontade, configurando o reino da moralidade. A garantia de que a vontade está a obedecer ao princípio prático da razão, ou seja, a si mesma, passa por uma consulta da própria razão sobre a obrigação a que se submete.

A razão universaliza o procedimento que está em vias de execução para verificar se ele não se aniquila a si mesmo ao ser pensando com prática universal. No caso de não resistir a essa verificação, o procedimento mostra-se em estado de incoerência lógica, ou seja, contrário à razão, mostrando que, no caso, não se trata da vontade livre, e sim de uma inclinação que deve ser impedida de se efetivar por não ser a vontade da razão. Nas palavras do filósofo: “[...] Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo ser racional” (KANT, 1974, p. 236). Ou seja: antes de agir, verifique se sua ação pode ser praticada por todo ser racional sem que seja aniquilada a si mesma no ato de sua realização. Nesse sentido, Kant define *moralidade* como “[...] a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal por meio de suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida*; a que com ela não concorde é *proibida*” (KANT, 1974, p. 237-8).

Essa passagem rápida pela *Fundamentação da metafísica dos costumes* não teve por propósito oferecer considerações qualificadas da concepção moral de Kant. Buscamos apenas fazer algumas referências à discussão sobre a natureza do dever no texto kantiano para refletirmos melhor acerca da crítica que Bergson endereça à concepção racional da moral. Uma questão que se põe novamente em destaque é a de que o dever é de origem racional, de modo a ser o exercício prático da razão o instituidor da moral e guardião da vida social.

A razão, conforme apresenta Kant, constitui uma unidade entre os seres racionais por força da universalidade que seu exercício implica. Nesse sentido, a efetividade da racionalidade produz uma sociedade em que todos vivem segundo o dever porque é ele a própria vontade da razão prática em vigor. A razão se apresenta, aos olhos de Kant, como uma vontade autônoma, que se expressa nos seres racionais quando estes aplicam sobre as ações em curso os princípios que ela traz de modo *apriori*, o que caracteriza a liberdade como um processo de autodeterminação que a razão produz sobre si como sua vontade. Concebendo a razão em termos de *a priori*, tudo que dela deriva, ou seja, os princípios que ela apresenta, vêm também como formas *a priori*, como formas existentes independente da experiência.

É sobre essa perspectiva de conceber de modo *a priori* o surgimento do dever, sendo a razão a sua fonte originária, que vem a crítica bergsoniana, isso porque aquela inverte a ordem dos fatos. N'A *evolução criadora*, Bergson apresenta a inteligência como uma atualização de uma tendência vital cuja função originária é estabelecer os meios apropriados para a sobrevivência da organização que se faz sua expressão. Ela é de origem prática e se desenvolve mediante as necessidades vitais de sobrevivência. Como sua atividade agora não passa sem hesitação quanto a quais meios são mais apropriados para sua manutenção na existência organizada, a inteligência surge como consciência em atividade. E faz de cada indivíduo um ser que deve decidir como agir em cada situação, tendendo sempre ao favorecimento de sua existência. Em primeira ordem, a inteligência é um movimento egoísta: tende a agir em benefício próprio. Deixada a si mesma, ela irá sempre no sentido de favorecer a si mesma e aos seus interesses. Em outras palavras, a inteligência, por si mesma, não se verá como vontade universal que deve agir segundo princípios que tenham em consideração o que não seja ela mesma.

Ao inverso da concepção kantiana, Bergson mostra, nas páginas em que se contrapõe à origem racional do dever no primeiro capítulo d'*As duas fontes*, que, quanto mais a inteligência estiver em atividade, quanto mais estiver a refletir sobre si no mundo, mais ela tenderá a resistir a obedecer às determinações da vida social, de modo a ser sua atividade a abertura ao risco de dissolvência da vida em sociedade. Para que a vida em sociedade seja garantida, é necessário que o instinto ative, na inteligência, a resistência em resistir a si mesma e a coloque em obediência às regras socialmente estabelecidas. Isso significa dizer que é pela atividade instintiva que o dever se delinea como obrigação à qual a inteligência deve obedecer, e isso por efeito de certa neutralização dessa dimensão reflexiva da inteligência que, se ativada plenamente, conduz a uma negação do dever.

Pela ótica bergsoniana, a inteligência, ao pensar sobre o dever, só pensa o necessário para afirmar para si mesma que obedecer ao dever é a melhor atitude, pois essa obediência lhe permite maior grau de satisfação de suas necessidades. Em outras palavras, a inteligência, ativada pelo instinto, deixa-se guiar pelas determinações sociais porque se entende como parte que se beneficia dessa atividade de conjunto. Assim reflete o filósofo sobre a natureza do imperativo categórico: “[...] um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica: desempenhando como tal no estado normal, representando como tal se a reflexão desperta pelo tempo de que precisa para se formular, mas não por tanto tempo que lhe permita procurar razões” (BERGSON, 2005a, p. 36).

Assim concebida, a inteligência responde a uma necessidade vital de obedecer, e, quando reflete sobre a obrigação que lhe vem por pressão social, ela formula para si que deve obedecer por ser um dever. Ao formular o imperativo categórico, a inteligência instaura uma resistência que contém a sua inclinação natural para agir segundo sua vontade, isto é, ela instaura uma resistência à desobediência, mantendo-se em obediência às determinações da vida social. Isso significa que a inteligência não origina o dever; o dever já é a obrigação de agir de certo modo, o social, que o instinto nela ativou. O que ela faz é representar para si a necessidade já posta de obedecer, e isso como efeito de adequação dos interesses individuais às necessidades sociais.

É necessário sublinhar que esse modo de vida social, que é próprio da organização humana, não se realiza sem tensão, pois esta se configura mediante a tendência predominante da inteligência a querer agir somente segundo seus interesses e a exigência vital de que cada interesse corresponda às necessidades da vida em sociedade³⁰³. Essa tensão faz que a própria vida em sociedade esteja em exigência contínua de formular os meios de se manter coesa, pois ela tem de instintivo somente a exigência de vivência em sociedade, ficando a inteligência o modo de efetivar essa vida associada.

Outra questão, relativa à origem do dever, convida-nos novamente a comparar a filosofia moral kantiana com o que Bergson concebe como fundamento da moral. Para pensarmos essa outra questão, também não vamos fazer um comentário extenso da tese que Kant apresenta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Novamente retomaremos algumas falas que permitam estabelecer a comparação entre essas duas concepções sobre a origem da moralidade, para fins de mostrar uma motivação que parece ter exigido que Bergson submetesse a concepção da moral kantiana a uma revisão crítica.

Como vimos, a moral, segundo Kant, é de ordem racional. É necessário agora destacar os conceitos de dignidade e respeito que, para esse filósofo, são *a priori* da razão que

³⁰³Essa dupla tendência vital, que aparece aqui em atividade na organização humana, já havia sido apresentada por Bergson no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, particularmente na seção “Significação da evolução”. Escreve o autor: “[...] por toda parte, a tendência a se individualizar é combatida e ao mesmo tempo rematada por uma tendência antagônica e complementar a se associar, como se a unidade múltipla da vida, apontada no sentido da multiplicidade, fizesse tanto mais esforço para se retrair em si mesmo. Mal uma parte se destaca e tende a reunir-se, senão ao todo o resto, pelo menos ao que está próximo dela. Daí, em todo o domínio da vida, uma hesitação entre a individuação e a associação. Os indivíduos justapõem-se numa sociedade, mas a sociedade, tão logo constituída, tende a fundir num novo organismo os indivíduos justapostos, de modo a tornar-se, por sua vez, um indivíduo que possa, também, fazer parte integrante de uma associação nova” (BERGSON, 1979, p. 227, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 259). Essa dupla tendência parece-nos estar em atividade de modo singular na organização vital que se efetivou como vida inteligente, pois, nesse modo de vida, a tendência à individuação se faz consciência inteligente, sabedora de si como atividade livre, e a tendência à associação vem simultaneamente como exigência vital de essas inteligências se organizarem em uma unidade complementar, gerando um totalidade que obriga as partes a corresponderem aos interesses dessa vida em associação.

se manifestam quando a razão raciocina sobre si e se verifica ela mesma como legisladora de si, de modo a entender-se em sua autonomia. Diz Kant, na segunda seção da obra em referência, que “[...] A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ela faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente” (KANT, 1974, p. 235, itálico do autor). O ser racional implica dignidade e respeito, porque ele se coloca por si mesmo um fim independente de qualquer interesse e inclinação. Ou seja: ele dá a si mesmo o fim que não requer qualquer objeto ou objetivo, pois o dar a si um fim a partir de um objeto ou objetivo pode caracterizar esse ser racional em estado de heteronomia, uma vez que teria sua vontade em um outro ser, determinando-o pela exterioridade.

Parece ocorrer agora que a razão, em posse de si mesma como vontade legisladora, deva respeitar a si própria em todas as suas manifestações, em todo ser que seja de natureza racional, sendo a negação do dever a sua contração interna. Assim, o dever se impõe não externamente à vontade racional, mas sim por força da própria vontade da razão em firmar sua dignidade. O imperativo categórico do dever engloba todo ser racional em uma unidade orgânica, da qual só se desvia aquele cuja razão ainda não atingiu a maturidade plena, ou quando, aqui e ali, as inclinações e interesses determinam as vontades a querer o que não é da vontade racional. De todo modo, a razão é a condição da moralidade, e a moralidade é a própria vivência livre dos seres racionais, que, por serem racionais, devem respeitar-se simultânea e reciprocamente, de modo a terem por princípio o dever de agir sempre tendo em consideração a dignidade como própria a todo ser racional, o que equivale a ter a si e a todos os seres racionais como fins em si mesmos e jamais como meios para qualquer fim.

Vemos, nessa universalização da moral, que vem, por força de uma vontade racional, a exigir de si mesma o respeito à dignidade de todo ser racional, a segunda crítica de Bergson à filosofia moral kantiana. Não por ser ela indesejável, uma vez que quer instituir uma ética universal do respeito entre os seres humanos e a todo ser de natureza racional, mas sim porque ela é uma construção da razão que não encontra, nos fatos, corroboração³⁰⁴. O questionamento da moral kantiana que Bergson apresenta no primeiro capítulo d’*As duas fontes* parece

³⁰⁴ E Kant efetivamente não quer qualquer corroboração da experiência para dar validade aos princípios da razão. Nesse sentido, o filósofo apresenta a dimensão empírica como altamente prejudicial para o estabelecimento da moral, que tem seu fundamento unicamente na razão: “Tudo portanto que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricos” (KANT, 1974, p.227).

responder a uma exigência teórica para pensar os limites da vida ética no movimento organizativo da vida humana em sociedade. A moral kantiana, como apresentamos, tem seu fundamento na razão, de modo que seus princípios estão nela *a priori* e se efetivam como reguladores dos comportamentos mediante o próprio exercício racional. Nesse sentido, a moralidade é uma exigência da razão sobre todo ser racional, sendo a ética a própria efetividade de sua universalidade, isto é, o respeito recíproco de todo ser racional, não por qualquer interesse ou vantagem, mas como exigência racional ao dever por ele mesmo.

Esse raciocínio parece implicar que o desenvolvimento da racionalidade levaria à efetivação da vida ética. Isso porque, sendo o dever de respeito à dignidade própria a todo ser racional um princípio *a priori* da razão, violar esse princípio é incorrer em contradição consigo mesmo como ser racional. Desse modo, a vida ética é uma exigência da razão, e sua efetividade depende do desenvolvimento adequado da racionalidade. Em outras palavras, a moral pensada por Kant revela-se, por princípio, aberta a todo ser de natureza racional. A moral concebida por Kant é de tal natureza independente de todas as condições empíricas, que não deriva da constituição da natureza humana.

Em última análise, parece ser a natureza humana que dela deriva ou dela participa por ser sua natureza racional. Citemos o filósofo alemão: “Se quisermos atingir esse fim [o de provar *a priori* o imperativo categórico do dever], será da mais alta importância advertir que não nos deve sequer passar pela ideia querer derivar a realidade deste princípio da *constituição particular da natureza humana*” (KANT, 1974, p. 226, grifos do autor e colchetes nossos). O dever, realça Kant (1974, p. 226, grifos do autor), “[...] tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais também se pode aplicar sempre o imperativo), e *só por isso* pode ser lei também para toda vontade humana”.

A filosofia moral de Bergson parece requerer uma revisão dessa concepção a partir dos fatos³⁰⁵, e não da lógica. Como vimos anteriormente, a obrigação, tal como Bergson nos

³⁰⁵ Se, no plano individual, a razão é incapaz de impedir, por ela mesma, que as vontades se realizem, pois “[...] Nunca, nas horas de tentação, sacrificamos à simples necessidade de coerência lógica o nosso interesse, a nossa paixão, a nossa vaidade” (BERGSON, 2005a, p. 34), no plano social, em sua constituição primeira, terá a incoerência como ingrediente formador da coesão, porque, conforme pondera Bergson, “[...] Quanto mais vizinha da natureza é uma sociedade, maior nela será a parte do acidente e do incoerente. Encontramos entre os primitivos muitas interdições e prescrições que se explicam por vagas associações de ideias, pela superstição, pelo automatismo. Não são inúteis, uma vez que a obediência de todos a regras, ainda que absurdas, assegura à sociedade uma maior coesão. Mas a utilidade da regra vem-lhe unicamente então, por ricochete, do facto de todos se lhe submeterem. As prescrições ou as interdições que valem por si mesmo são as que visam positivamente a conservação ou o bem-estar da sociedade. Foi só com o passar do tempo, sem dúvida, que se separaram das outras, sobrevivendo-lhes. As exigências sociais coordenaram-se então entre si e subornaram-se a princípio” (BERGSON, 2005a, p. 35). Esta passagem, presente no primeiro capítulo d’*As duas fontes*, parece requerer a origem dos princípios, tal como representado pela razão, como ocorrências tardias, gerados no interior das vivências sociais e, portanto, forçados pelas exigências que a vida social lança sobre a inteligência: obedecer ao

apresenta, é de ordem instintiva e recai sobre os comportamentos à maneira de pressão, condicionando as vontades individuais segundo as necessidades da vida em sociedade. O dever, assim instituído, por pressão de um todo sobre os indivíduos, constitui, por efeito mesmo da pressão que essa totalidade exerce sobre as partes, organizações fechadas. O dever, assim pensado, efetiva-se como obrigação dos indivíduos para com a sociedade à qual pertencem originalmente, de modo que a moral e a ética, em suas origens e destinações primeiras, estão circunscritas ao conjunto de indivíduos concretos que se organizaram socialmente. Por ser o instinto que insere na inteligência a necessidade de vida social, haverá, não uma sociedade, mas tantas quantas associações se derem entre indivíduos inteligentes, cada qual formando um todo sobre si e operando à semelhança de um organismo, pronto a se defender de qualquer ameaça.

Assim posto, e nos parece ser essa a principal crítica de Bergson a Kant nesse momento d'*As duas fontes*, o dever não é de origem racional, mas sim instintivo (ainda que virtual). Desse modo, a razão não tem força alguma para erigir uma ética que seja universal, sendo a sua função, quando requer razões para sua sujeição ao todo constituído, a de representar o que já está dado como obrigação, isto é, obrigar a si mesma a obedecer por dever, o que não a leva para além da sociedade à qual pertence. Questiona Bergson, quando inicia propriamente o estudo das sociedades fechadas: “[...] De fato, quando afirmamos que o dever de respeitar a vida e a propriedade de outrem é uma exigência fundamental da vida social, de que sociedade falamos?” (BERGSON, 2005a, p. 40). A essa questão, o filósofo convida o leitor a observar o que acontece em tempo de guerra e ressalta que o homicídio e a pilhagem não são somente permitidos, mas tornam-se meritórios.

Feita essa rápida apreciação de como essas duas filosofias pensam a origem do dever, voltemos nossa atenção para o pensamento bergsoniano. Para efeito de retomada, ressaltamos novamente que, para Bergson, ainda que a tendência à obediência, mediante a qual os comportamentos individuais se solidarizarão entre si e formarão um todo de obrigação, de origem instintiva, é pelo trabalho da inteligência que os hábitos se fazem expressão de comando. O instinto, como virtual, uma vez que é a inteligência a faculdade

dever quando sua atividade reflexiva fizer hesitar seu natural cumprimento. Assim, a lógica que a razão insere na organização social é uma aquisição *a posteriori*, decorrente de uma necessidade também vital de elaboração de uma razão que resolva a própria inquietação que o desenvolvimento da vida social gerou ao se efetivar como inteligências mais apuradas e sofisticadas em suas concepções de mundo. Diz Bergson, ao final desse parágrafo, que “[...] A lógica penetra de fato as sociedades atuais, e até aquele que não reflete no seu comportamento viverá, se agir em conformidade com esses princípios, segundo a razão” (BERGSON, 2005a, p. 35). E reitera, no início do parágrafo imediatamente seguinte a esse, de modo adversativo: “[...] Mas a essência da obrigação é coisa diferente de uma exigência da razão. Tal foi tudo o que quisemos sugerir até esse momento” (BERGSON, 2005a, p. 35).

predominante, insere nos comportamentos individuais a tendência agregadora, levando as inteligências a estabelecer as correlações que vinculam suas existências e as mantêm em solidariedade. Desse trabalho da inteligência advém toda variabilidade de comportamento social, uma vez que as obrigações se definirão como obrigação de todos mediante as necessidades que se estabelecerão pela convivência de grupo. Ao produzir esse efeito, o instinto virtual, que é, no fundo, o instinto social, traz consigo a tendência ao fechamento. É para a sociedade fechada que o instinto de obediência inclinará as relações individuais. As relações entre os indivíduos poderão mostrar-se em diferentes complexidades em suas formas de moralidade adotadas, mas sempre delimitarão, em seus atos, quem pertence ao conjunto sobre o qual o todo da obrigação se estende, sendo os que não são próprios a esse universo de relação tidos como inimigos, reais ou potenciais.

Essa moralidade e a sociedade que dela decorrente institui, no interior da espécie humana, um princípio de inimizade entre todas as formas sociais organizadas. Como é fundada na obediência aos comandos que ecoam do seu interior, cada sociedade se organiza como sistema de defesa e se coloca pronta ao combate quando algo lhe vier como ameaça a sua sobrevivência. Nas palavras de Bergson (2005a, p. 41), “[...] Os nossos deveres sociais visam a coesão social: de bom ou mau-grado, compõem para nós uma atitude que é a da disciplina perante o inimigo”. Ou como diz o filósofo mais à frente em tom interrogativo: “[...] Quem não vê que a coesão social se deve, em grande parte, à necessidade de uma sociedade se defender contra as outras, e que começa por ser contra todos os outros homens, que se ama os homens com os quais se vive?” (BERGSON, 2005a, 42). Assim, os deveres, as obrigações, as interdições, os princípios éticos orientadores da vida em sociedade estão estritamente ligados ao conjunto de relações individuais que se consolidaram e se socializaram, de modo a não haver qualquer obrigação, qualquer dever, fora das relações solidarizadas pelo grupo. Não se trata de uma relatividade moral, uma vez que cada sociedade constituída vê a si como a única dotada de moralidade e, portanto, a única a estar em consideração de valor.

Essa moralidade e essa sociedade são, em grande medida, produtos da natureza, pois é, por tendência natural, que a vida humana se organiza em sociedade e, por exigência de viver em sociedade, que a vida inclina a inteligência para estabelecer uma moralidade capaz de contrafazer a própria tendência dissolvente da inteligência, também vitalmente instituída como organização humana. Assim, a vida se fez inteligência como maneira de romper o automatismo a que a organização instintiva a condenava, mas, assim que se fez livre, precisou precaver-se dos egoísmos dissolventes da vida social que decorrem da liberdade que o

exercício da inteligência propicia aos indivíduos. A conservação de si, enquanto vida que se faz organização inteligente, requer novamente que a liberdade seja contida por uma inclinação que lhe vem como natural e se coloque como dever. Segue-se que essa primeira forma de moralidade e essa primeira forma de sociedade, ambas fechadas, são produzidas naturalmente e correspondem ao exercício vital da tendência à conservação³⁰⁶.

Sua origem e sua efetivação cumprem uma primeira ordem de necessidade da vida organizada como espécie compreendida por seres livres. Por ser natural, o princípio gerador, esse instinto virtual que inclina os indivíduos livres à obediência, permanece naturalmente em toda a extensão da vida humana, sendo uma tendência sempre a exercer sua atividade na organização social. Isso implica dizer que, por mais que uma cultura se compreenda civilizada, estará ela fundada e mantendo-se em sua sociabilidade pela atividade do instinto virtual, que inclina as inteligências a subjugar as tendências egoístas em benefício das vivências com as quais fizeram corpo social. “[...] Tal é o instinto primitivo. E continua presente, ainda que afortunadamente dissimulado pelos contributos introduzidos pela civilização; mas ainda hoje amamos natural e diretamente os nossos pais e os nossos concidadãos, ao passo que o amor da humanidade é indireto e adquirido” (BERGSON, 2005a, p. 42).

Ao estar firmado nessa tendência natural, no instinto primitivo, o desenvolvimento da sociabilidade se dará mediante a vinculação de parentesco, que poderá alargar-se até certo ponto, mas sempre se deterá em um círculo de convivência, de modo que o fechamento seja a condição estruturante da vida social dada pela natureza originariamente. Deixada a si mesma, a natureza irá enclausurar a vida humana em vivências estreitadas pelo instinto social, ensejando, no interior da humanidade, uma tendência que produz efeito contrário ao da conservação, uma vez que constitui a disposição para a guerra de todos contra todos.

Ao contrário do otimismo que *A evolução criadora* e a conferência “A consciência e a vida”, editada n’*A energia espiritual*, nos apresentaram sobre o êxito da vida sobre a matéria por meio da vida inteligente, estamos diante de um pessimismo que mostra a vida humana incapaz de se organizar inteligentemente em sociedade sem que seja impulsionada pelo instinto. E pior: mostra uma inteligência que, tendo por seu elã o instinto social, tende a constituir núcleos de uma força beligerante que pode, quando motivada pelas tensões entre grupos rivais, elevar a sua excelência técnica para fins de destruição, não só de si como vida

³⁰⁶ Diz Bergson (2005a, p. 45) sobre esse ponto: “Definimos para começar a atitude moral do homem que até agora temos vindo a considerar. O homem faz corpo com a sociedade: ele e ela estão conjuntamente absorvidos numa mesma tarefa de conservação individual e social. Voltados para si mesmos”.

humana, mas de toda a vida existente na Terra. Como enuncia Bergson ao final do terceiro capítulo d'A *evolução criadora*, agora não mais a vida humana, como vida inteligente, é “[...] capaz de derrubar todos as resistências e de superar muito obstáculos, inclusive talvez a morte” (BERGSON, 1979, p. 237)³⁰⁷, mas se mostra como potencial destrutivo de toda a evolução obtida neste canto do universo.

Entre os obstáculos que a vida teve de superar para efetivar sua natureza, que é ser criadora, esse talvez seja, de longe, o maior, pois ele é mesmo proporcional à própria altura que a vida atingiu em sua evolução: a efetivação da inteligência como modo de organização mediante o qual a vida se fez consciência de seu domínio sobre matéria, elevando a capacidade tanto de criar seus meios de sobrevivência quanto de destruir todas as condições de sua existência. A superação agora parece não estar relacionada a um salto sobre essa espécie, a humana, como efetivação de uma nova ordem de organização. Isso porque é a própria espécie humana que se fez vida consciente, de modo a ser ela mesma a condição de uma consciência que se compreenda em sua natureza: a de ser atividade criadora de si por si. Mas essa, digamos assim, tomada de consciência de seus fundamentos e de sua natureza passa pela percepção direta das dificuldades que sua própria organização gerou a sua volta e que a retém em limites muitos estreitos, quase aniquilando sua vitalidade original.

4.2 A vivência do eu profundo como libertação dos hábitos firmados pela natureza

Em nossa leitura da filosofia, a inteligência efetivou-se quando a vida se desviou do movimento organizador dos hábitos da matéria pela interioridade de si e passou a espelhar esses hábitos pela exterioridade, o que lhe permitiu certo domínio de seus movimentos e a capacidade de organizá-los segundo sua vontade. A vida inteligente, organizando-se agora pela exterioridade de si, se fez capaz de dispor os hábitos da matéria de tal modo que seus movimentos se realizam em seu favor sem que ela tenha que estar com eles envolvida interiormente: ela os controla de fora. O resultado é a ampliação de sua liberdade.

Assim, a liberdade efetivou-se quando a vida desenvolveu a capacidade de gerenciar, pela exterioridade, os hábitos da matéria de acordo com sua vontade. Mas, tão logo a vida se encontrou em condição de efetivar seu domínio sobre a matéria e organizar de modo diverso seus hábitos, constituindo-se como individualidades livres para definir seus comportamentos diante das exigências de sobrevivência, o instinto vital precisou intervir para agregar essas

³⁰⁷ Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p.271).

individualidades e gerar nelas a necessidade de estabelecerem hábitos que correspondessem às necessidades de vida em sociedade. Reguladas pela necessidade vital de viver em sociedade, as inteligências organizam seus hábitos condicionados aos interesses sociais estabelecidos pelas vivências coletivas.

É certo que já vimos toda essa questão; o que queremos pôr em observação é que a vida não passa sem os hábitos, de modo que sua libertação deve ser, não dos hábitos, mas sim das determinações que eles produzem quando a vida por eles efetiva sua organização. Nesse sentido, a vida traz em si mesma as condições de superar os próprios obstáculos que se erguem em seu caminho. Para tanto, é necessário que a vida consciente, sem deixar de imediato os hábitos que constituem sua base de organização vital, submeta a reflexão esses mesmos hábitos a fim de verificar sua pertinência e favorecimento para a continuidade da vida e, quando diante de hábitos contrários a seu propósito original, o de ser criação, faça sobre si alterações necessárias para efetivar sua organização de modo adequado.

Parece que agora a vida se encontra diante da necessidade de saltar sobre si e instituir uma nova moralidade, que dê uma orientação diferente ao que seguiu a vida social instituída pela natureza; neste caso, orientada ao fechamento. Como a coesão social originada pela natureza depende da pressão que o todo da obrigação exerce sobre as vontades individuais, a nova moralidade deve resultar de uma experiência livre, de modo que os hábitos não venham de fora como uma imposição, mas se constituam como um movimento de criação, sempre inovador da vivência social. Nessa nova moralidade, a vivência social não viria com a negação da liberdade, mas, antes, como efetivação das condições de vida livre, no sentido forte do termo pensado por Bergson: o de ser criação de si por si.

A *possibilidade*³⁰⁸ dessa configuração da vida humana, conforme nos mostra Bergson, parece já estar afirmada em outro gênero de equilíbrio da vida livre em sociedade. É um equilíbrio que se instaura pela interioridade das subjetividades conscientes. Ainda que de modo adversativo e no condicional, assinala o filósofo: “Mas no mais profundo de nós mesmo, se soubermos procurá-lo, descobriremos talvez um equilíbrio de um outro gênero, mas desejável ainda que o equilíbrio superficial” (BERGSON, 2005a, p. 27). Toda a dificuldade parece estar em sair da superfície, desse equilíbrio que os hábitos instaurados pela vivência social produzem sobre as vidas individuais, conferindo-lhes certa segurança, uma

³⁰⁸Destacamos o termo “possibilidade” para adiantar que não estamos a afirmar que Bergson concebe, em sua filosofia, que essa sociedade plenamente livre venha a realizar-se. Estamos a sinalizar que essa libertação é um movimento vital e que eclodirá por força de algumas vontades excepcionais, que Bergson irá chamar de heróis ou místicos. Estes, criadores de uma nova moral, influenciarão as vontades que ainda vivem submetidas às forças da moral instituída pela natureza, provocando um movimento de abertura da sociedade fechada pela natureza.

comodidade mesma que dispensa o pensar além do necessário para dar sequência aos comportamentos exigidos socialmente.

Podemos dizer que esses hábitos se inscrevem sobre as vivências como um roteiro estabelecido, cuja execução não exige consciência efetiva. Vivendo segundo esses hábitos, que deu a si inteligentemente, a consciência tende a acomodar-se na rotina, de modo que o movimento seguinte já está pré-formado no anterior. Não mais precisando refletir sobre si para estabelecer seu movimento seguinte, ou seja, não mais condensando seu passado para produzir seu futuro, a consciência se deixa em seu presente mecanicamente organizado e adormece como atividade criadora. Podemos ainda dizer que há consciência, pois a vida humana é, por natureza, consciência, mas no sentido administrativo, isto é, no sentido de ser consciência da necessidade de execução adequada dos hábitos socialmente instituídos.

Nessa condição parece estar toda a dificuldade de a vida humana efetivar-se como criação de si por si, pois os hábitos estão sempre a produzir comodidade e acomodação, gerando um relaxamento da consciência, um deixar-se na superfície de si mesma, isto é, no presente imediato de seu agir cotidiano. Essa dificuldade é posta em relevo por Karl Sarafidis em seu livro *Bergson: la création de soi par soi*. Segundo o comentador, os hábitos constituem-se como tendência da vida humana a agir e pensar a partir dos mecanismos e das ideias todas feitas, condicionando a vida humana em suas dimensões práticas, teóricas e morais. Comenta o autor: “Toute notre vie psychologique est une oscillation permanente entre éveil et torpeur. À notre façon, nous imitons les deux tendances de l'évolution biologique : la vie animale et la vie végétale” (SARAFIDIS, 2013 p. 6). A vida humana oscila, assim, entre a consciência desperta quando assume a mobilidade e a atividade – situação de risco, mas também de exigência de criação – e a consciência em estado vegetativo, agora livre dos perigos, mas também uma vida sem criação.

Já apresentamos, em outra oportunidade de nosso trabalho, que esse perigo de adormecimento da consciência é constante em toda organização da vida, mesmo na espécie humana, a mais desperta de todas. Vemos agora Sarafidis pôr em relevo que essa ocorrência é de ordem biológica e, pior, uma tendência que esvazia as vontades individuais ao constituir certa estabilidade que não requer esforço para que as ações sigam seu curso, pois, “[...] Dans ce dernier cas [o de se deixar vegetar], il suffit de réitérer les mêmes gestes sans même en avoir conscience ni impliquer sa volonté” (SARAFIDIS, 2013 p. 7). Essa tendência vegetativa não somente produz um comportamento exterior destituído de consciência desperta e de vontade própria sobre os atos em realização, mas também adormece a vida pelo interior. Assim adverte o comentador logo em seguida: “[...] Mais surtout nos habitudes compromettent notre

devenir intérieur, réprimant la poussé de notre volonté. Elles nous empêchent d'évoluer et nous laissent stagner dans une régularité fixe, réglée d'avance" (SARAFIDIS, 2013 p. 7). O efeito disso é que "[...] Nous nous retrouvons ainsi dépossédés de nous-mêmes et de notre liberté – sans que cela ne nous pose le moindre problème, puisque, sous l'influence des habitudes, notre sensibilité a été émoussée et notre vigilance endormie" (SARAFIDIS, 2013 p. 7).

Em suma, a diminuição progressiva da sensibilidade própria da tendência vegetativa absorve a própria vida em sua atividade de conservação automática, fazendo que ela adormeça mesmo sobre si. Nesse modo de vivência, os hábitos, que deveriam ser os meios para a vida se efetivar como liberdade, acabam por regular os comportamentos e levar as vivências a um baixíssimo grau de tensão. Podemos aqui aludir aos dizeres de Bergson, no segundo capítulo d'*A evolução criadora*, na ocasião em que o autor pensa o esquema da vida animal em sua diferença em relação à vida vegetal. Diz Bergson (1979, p.111): “[...] A célula vegetal, entorpecida desde o início, absorve-se inteiramente nesse trabalho de conservação, como se assumisse por fim o que a princípio só deveria ser o meio”³⁰⁹. É claro que, nesse momento d'*A evolução criadora*, Bergson está apresentando a vida animal como tendência à mobilidade, à utilização da energia em movimento de translação, e os perigos que acompanham essa atitude tornam fundamental uma consciência mais vigilante.

Como já comentamos reiteradas vezes, a espécie humana, segundo o olhar d'*A evolução criadora*, aparece como o próprio despertar da consciência. Esse otimismo, como estamos a verificar, perde o seu brilho e dá lugar a uma perspectiva mais pessimista no último livro do filósofo, *As duas fontes*. A vida humana tem a sua liberdade contida e deve comportar-se segundo as exigências da vida em sociedade, desencadeadas pelo instinto virtual que acompanha a inteligência e obriga-a a obedecer. A liberdade que a inteligência trouxe deve ser calibrada, e mesmo regulada, pelas obrigações que a vida em sociedade implica.

Não podemos deixar de sublinhar que a obrigação, por ser de natureza instintiva, isto é, por ser o que se consolida por meio de um instinto vital que ativa, na inteligência, a exigência de obedecer, apresenta-se para cada indivíduo como sua própria vontade, de modo que o dever de obedecer é vivido por cada individualidade como sendo seu dever. Enquanto a reflexão não colocar em reverificação a origem desse dever, as vontades individuais estarão equilibradas pela pressão do todo da obrigação. Os comportamentos dos indivíduos tendem cada vez mais a acomodar-se uns aos outros e assim configurar uma vivência, em grande

³⁰⁹Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 121).

medida, de relações de aparências, de vivências que se exteriorizam a ponto de tornar cada indivíduo quase exterior a si mesmo.

Podemos aqui pensar no eu superficial que Bergson apresenta nas últimas páginas do segundo capítulo do *Ensaio*. Nessa obra, Bergson postula a liberdade como um fato que deve ser posto em revisão para elucidar os erros teóricos que a psicologia de seu tempo cristalizava ao estudar os estados de consciência a partir de uma observação exterior, ou seja, como aquilo da consciência que se comporta ou parece comportar-se à maneira de fatos físicos; enfim, como estados exteriores entre si que podem ser representados por símbolos. Diz o filósofo nesse momento do *Ensaio*: “[...] Numa palavra, o nosso eu toca no mundo exterior superficialmente; as nossas sensações sucessivas, embora apoiando-se uma nas outras, conservam algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente a suas causas” (BERGSON, [1988?], p. 88)³¹⁰. De fundo, antes dessa exterioridade, mostra o *Ensaio*, há uma interioridade, há um eu, uma consciência em que todos os estados se interpenetram como uma totalidade movente, como uma criação ininterrupta de si.

Não obstante essa interioridade fundamental, algo do eu se exterioriza à medida que se vê nas sensações das coisas percebidas pela exterioridade, podendo mesmo se confundir de tal modo com as relações que vive pela exterioridade, que passa a se compreender quase integralmente nessas relações. Diz Bergson ([1988 ?], p. 96), já ao final do segundo capítulo do *Ensaio*: “[...] Assim se forma um segundo eu que esconde o primeiro, um eu cuja existência tem momentos distintos, cujos estados se separam um dos outros e se exprimem, sem dificuldades, por meio de palavras”³¹¹. A vida social requer essa vivência do eu pela superfície, isto é, uma vivência que esteja em conformidade com as sensações que se instituíram coletivamente. Ou, como lemos ainda nesse momento do *Ensaio*, “[...] Uma vida inferior, nos momentos bem distintos, nos estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social” (BERGSON, [1988?], p. 96)³¹².

Essa vivência social que acaba por produzir-se como relações entre vontades que se exteriorizam, como vivências que seguem às exigências da vida social, tal como o *Ensaio* nos apresenta e *As duas fontes* retomam com maior força, convida-nos a pensar novamente sobre a realidade do espaço no processo de socialização. Como já refletimos anteriormente, o espaço é concebido no *Ensaio* tão somente como representação da exterioridade, não tendo, nessa primeira obra de Bergson, qualquer realidade senão a título de representação da

³¹⁰Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p.93).

³¹¹Pode-se consultar também: Bergson (2013a, p. 103).

³¹²Lê-se no original: “[...] Une vie intérieure aux moments bien distincts, aux états nettement caractérisés, répondra mieux aux exigences de la vie sociale” (BERGSON, 2013a, p. 103).

consciência. A vida social, nessa concepção do espaço, seria apenas a representação que a consciência faz de suas relações, sendo a consciência mesma pura interioridade, livre para se voltar sobre seu querer e se efetivar como movimento de criação de si.

Vimos, no entanto, que *A evolução criadora*, ao apresentar a gênese simultânea da matéria e da inteligência, conferiu uma dimensão ontológica ao espaço. O espaço se mostrou, n'*A evolução criadora*, como uma tendência da duração a interromper seu movimento e gerar, em si mesma, o seu inverso, de modo a ser a exterioridade uma tendência da realidade, e não somente um modo de percepção da consciência. Nessa leitura, o espaço é ainda uma representação, mas que se constituiu mediante a experiência que a consciência faz dessa tendência que a própria realidade traz em si: a tendência à distensão pela inversão da própria duração. Se refletimos sobre a vida social a partir dessa compreensão da realidade do espaço, podemos perguntar se esse movimento mediante o qual se constitui o todo da obrigação, ou seja, esse movimento de produção de hábitos regulados pelas exigências sociais, esse movimento de exteriorização que inverte o movimento de criação ao condicionar os comportamentos à repetição, não é uma experiência dessa tendência pelo interior da própria organização da vida agora inteligente, sendo uma força inelutável sem a qual não é possível passar.

Algo nesse sentido indica Worms no quarto capítulo de seu livro *Bergson ou os dois sentidos da vida*: “[...] O movimento de espacialização, de ‘distensão’ ou de ‘descida’ metafísica, que estudamos mais atrás, torna-se aqui uma verdadeira experiência psicológica e moral da obrigação ou, uma vez mais, da “pressão”, um peso que atrai a ação do homem para baixo” (WORMS, 2010, p. 299, aspas do autor). Seguindo a leitura de Worms, a distensão ou espacialização deixa de ser apenas um modo de ser da realidade caracterizador da materialidade e passa a ser também um movimento que participa da estruturação da vida humana. Um movimento implicado mesmo na dimensão psicológica, cuja faculdade definidora de seu ser é a inteligência, e na dimensão moral, essa que elevaria a vida humana acima da pura animalidade.

Nessa revisão do modo de ser a vida humana, a inteligência, que foi apresentada n'*A evolução criadora* como o próprio rompimento das condições de determinação de espécie, configurando uma vivência em libertação e abertura, torna-se uma faculdade-meio, orientada instintivamente a estabelecer hábitos coletivos que exerçam sobre as individualidades uma força de compressão aglutinadora. Essa experiência psicológica e moral da espacialidade conduz a vida humana a constituir vários centros de forças, cujo fechamento se traduz na própria tendência natural dos elementos de um grupo de convivência para excluir todos os

demais, e isso como tendência à conservação mesma da existência grupal estabelecida. Por consequência, como observa Worms (2010, p. 299), “[...] a ruptura ou a abertura parecerão tornar-se quase impossível, a tal ponto, com efeito, que sua irrupção, no texto mesmo de *Duas Fontes* sofrerá uma peripécia”.

Será preciso mesmo uma outra fonte vital que seja capaz de romper com a natureza e que dê à humanidade a experiência da abertura, indicando que há uma maneira de ultrapassar essa condição de fechamento natural. Essa fonte parece ser a vida interior retomando a si mesma, uma vivência da duração que não se inverte, uma vivência que não se configura espacialmente. Essa vivência criadora de uma moralidade superior a essa dada pela natureza, como já vimos Bergson indicando, deve ser procurada no mais profundo de nós mesmos. Nesse sentido, a vida moral que não se define como moral de grupo, mas que se quer vivida por todos como um movimento de abertura, parece depender do esforço individual de voltar para si mesma e ver-se em sua interioridade tensa e geradora de hábitos de vivência, compreendendo-se como criadora de sua existência.

Desse modo, a questão da vida moral não está resolvida nos termos da natureza, pois há uma outra fonte geradora de uma vivência que pode tirar a consciência do estado de sonolência a que os hábitos produzidos pelo impulso instintivo inclinaram a vida humana. Ou, como diz Sarafidis (2013, p. 14): “[...] Si les habitudes, em imitant la vie instinctive, sont la trace de la nature en nous, elles n’en demeurent pas moins de outils de la liberté : il est toujours possible d’en fabriquer de nouvelles pour contrecarrer celles qui ont fini par endormir notre vigilance”. O exercício dessa capacidade, a de produzir hábitos que se oponham aos hábitos que, quando deixados a si mesmos, levam ao adormecimento da vida, já é um despertar de consciência, já é a duração mesma retomando a si sua atividade e dando ensejo a outra vivência geradora de um outro gênero de equilíbrio que contrabalance as tendências egoístas advindas pela atividade inteligente, um gênero, como diz Bergson (2005a, p. 27), “[...] mais desejável ainda que o equilíbrio superficial”.

Seguindo a reflexão de Bergson, submetamos a apreciação essa vivência de coincidência do eu consigo mesmo, essa consciência humana que se interioriza a ponto de coincidir com a duração interior de si, de maneira a não mais se compreender nos estreitos que a natureza definiu como seu modo de ser. Essa experiência, agora surgindo como uma diferenciação que a própria duração efetua sobre si por meio de vivências singulares (as almas privilegiadas, como Bergson designa), inaugura uma nova moralidade. Uma moralidade que difere da moral fechada por natureza, uma vez que ela não se objetiva em definições que devem ser obedecidas, mas se coloca antes como acolhimento, como movimento ao universal,

pois não vê mais limites entre ela e tudo o que existe. A coincidência é com a própria duração, por natureza criadora. A inteligência não tem força dissolvente sobre ela porque é a própria inteligência compreendida em sua funcionalidade vital, agora movida por uma vitalidade plena de si.

Deparamos, assim, conforme Bergson, com a moral aberta. Ela vence tanto a inclinação egoísta que advém com a inteligência, como o fechamento que o instinto virtual exerce sobre as inteligências para manter coesa a vida em sociedade, porque ela se constitui por uma experiência profunda da vida consigo mesma, sendo seu fundamento o próprio movimento criador. Estamos aqui ante o segundo gênero de equilíbrio que Bergson anuncia como preferível ao dever de origem instintiva, até então em discussão, em razão de ser esse segundo gênero um equilíbrio gerado pela vivência interior que os indivíduos fazem de si. A sociabilidade decorrente dessa vivência outra se delineará como efetivação da tendência, não mais como impulsão instintiva, mas, se podemos dizer, intuitiva, isto é, como movimento de consciência que se encontra consigo mesmo em sua unidade múltipla, formadora de uma totalidade criadora de si. Não podemos esquecer que se trata de uma promessa, uma tendência que marcou sua realidade em algumas almas privilegiadas, um apelo mesmo para que todo ser humano se desenvolva pelo seu exemplo.

Adverte-nos, entretanto o filósofo, ainda no primeiro capítulo d'*As duas fontes*: “[...] uma sociedade mística, que englobasse a humanidade inteira e que se encaminhasse, animada por uma vontade comum, para a criação incessantemente renovada de uma humanidade mais completa não se realizará evidentemente no futuro” (BERGSON, 2005a, p. 81). Mas, ainda que não venha a humanidade inteira a efetivar-se como uma vontade criadora, portanto, plenamente livre, a tendência a assim se realizar vive no interior de cada ser humano e pode, aqui e ali, reavivar-se. Podemos ler, nas últimas páginas do primeiro capítulo do trabalho em referência, o filósofo a questionar: “[...] Se a palavra de um grande místico, ou de algum dos seus imitadores, encontram eco neste ou naquele de entre nós, não será porque pode haver em nós um místico que dorme e que espera apenas uma ocasião para despertar?” (BERGSON, 2005a, p. 93). É lícito considerar que, mesmo em forma de questão, Bergson está, no fundo, afirmando essa tendência como realidade adormecida no interior da humanidade. Trata-se agora de interrogar o modo pelo qual o filósofo compreende a fonte mesma dessa tendência e o que ela implica para a vida em sociedade quando se efetiva.

4.3 O misticismo: um *élan* criador de vida moral

A nossa apreciação da filosofia de Bergson mostrou que a vida, ao se criar como vida humana, deparou com um obstáculo – o da inteligência em suas tendências egocêntricas dissolventes da sociabilidade –, que exigiu uma solução de primeira ordem: a de se firmar como tendência à obediência ao instituído socialmente. Essa primeira ordem de solução vital acabou por gerar um outro obstáculo, porquanto efetivou uma tendência ao combate entre sociedades, cada qual concebendo-se como única dotada de valor e de moralidade, o que a impulsiona, em vistas da própria conservação, a destruir as outras que se configuram como ameaças potenciais. Diante desse novo obstáculo que, dinamizado pela capacidade fabricadora da inteligência, põe a própria criação em perigo fundamental, a vida novamente toma posse de si para criar uma nova maneira de viver. Surge assim, pelo interior da própria vida humana, um novo impulso criador, um movimento de abertura que quer incluir toda a existência no movimento de criação, de liberdade no mais alto grau. Esse novo impulso é inserido na vida humana por atitudes inovadoras de personalidades privilegiadas, elas mesmas criadoras de uma nova moral, a anunciar uma nova maneira de ser que rompe com a moralidade instituída pela natureza. Lemos algo nesse sentido ainda no primeiro capítulo d’*As duas fontes da moral e da religião*:

[...] É verdade que se descêssemos até à raiz da própria natureza, nos aperceberíamos talvez de que é a mesma força que se manifesta diretamente, girando sobre si própria, na espécie humana uma vez constituída, e que age depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, impelindo a humanidade em frente (BERGSON, 2005a, p.55).

Essa passagem apresenta uma fonte comum da qual se originam os dois tipos de moral: a fechada e a aberta. A primeira, sendo forjada pelas tendências que se contrabalançam – a inteligência dissolvente e o instinto de conservação –, é impessoal e age por pressão. Ainda que vivida por adesão, ela atua como obrigação do todo sobre os indivíduos. A segunda, sendo eclosão disso que foi constituído diretamente pela natureza, vem como vivências profundas, como personalidades que inscrevem em seu agir um modo próprio de ser, tornando-se, pelo próprio modo de viver, um convite a que todos as sigam. O agir de um certo modo, isto é, o dever, vem agora por aspiração, por uma vontade de viver desse modo, e não de outro. Como se trata de imitação de um modelo, e sendo esse modelo o próprio movimento de abertura, acolhimento e criação, a própria imitação terá algo de original, portanto, de criador mesmo de si. Mas aqui estamos diante da exigência de melhor entender o que significa essa fonte comum da qual procedem esses dois modos distintos de existência, o

fechado e o aberto, mesmo porque o título do livro em referência anuncia a existência de duas fontes.

Para pensar essa questão de modo o mais adequado possível ao pensamento de Bergson, parece ser necessário reafirmar que a vida social se faz como tal por efeito de uma dupla tendência que a vida traz virtualmente consigo desde a origem, a qual já apresentamos anteriormente: a dissociação e a associação³¹³. Pôr essas tendências em destaque convida-nos à concepção de que há uma realidade anterior e fundamental que vive em si mesma, sendo as diferenças manifestas na natureza, efetivações das atividades vitais que tendiam cada qual à atualização de si. E isso faz da vida social, em sua dupla maneira de organização, a instintiva e a inteligente, um trabalho da vida sobre si. Diz o filósofo nas últimas páginas do primeiro capítulo d’*As duas fontes*:

[...] Se a sociedade se basta a si mesma, é ela a autoridade suprema. Mas se não for mais que uma das determinações da vida, conceber-se-á que a vida, que terá posto a espécie humana neste ponto ou naquele da sua evolução, comunique uma impulsão nova a individualidades privilegiadas que nela se retemperem para ajudar a sociedade a ir mais longe (BERGSON, 2005a, p. 93).

A concepção da sociedade como uma determinação da vida, que pode ser modificada pela ação de indivíduos capazes de comunicar ao conjunto das vivências a impulsão recebida da vida, mostra a perspectiva bergsoniana diferenciando-se claramente das teorias sociológicas que pretendem ver a sociedade como realidade anterior ao indivíduo e como definidora, em absoluto, de seu modo de ser.

Não vamos aqui entrar em comparações teóricas; queremos apenas assinalar que a vida social – no caso, a humana – é pensada por Bergson como resultado das vivências individuais, seja na produção e consolidação de hábitos vividos socialmente como obrigação por pressão do todo sobre si, seja na inserção de movimento modificador da forma social provocado por algumas personalidades inspiradoras de um novo modo de ser e de viver. Há uma força de vida que gerou, que mantém e modifica a vida social. O modo de vida social instituído e mantido pela tendência instintiva já foi tratado, em certa medida, neste trabalho.

³¹³Essa consideração reflete o que lemos no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, quando Bergson está pensando sobre a “Significação da evolução”. Diz o filósofo: “[...] Muito provavelmente, não foram as células que constituíram o indivíduo por via de associação; pelo contrário, o indivíduo é que se fez por via de dissociação” (BERGSON, 1979, p. 228, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 260). Um pouco mais à frente do texto, temos: “[...] Mas de baixo acima da série dos vivos, a mesma lei se manifesta. E é isso o que queremos dizer quando falamos que unidade e multiplicidade são categorias da matéria inerte, e que o *impulso vital* nem é unidade nem multiplicidade puras, e que se a matéria à qual ele se comunica o obriga a optar por uma das duas [a individualidade ou a associação], sua opção jamais será definitiva: ele saltará infinitamente de uma a outra. A evolução da vida na dupla direção da individualidade e da associação nada tem pois de acidental. Ela pertence à própria essência da vida” (BERGSON, 1979, p. 228, colchetes nossos, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 261).

Agora é preciso indagar a origem da força modificadora dessa sociedade produzida naturalmente, isto é, a origem dessa força que ressoa na humanidade como convite a viver como vida livre, como vivência criadora de si por si.

Uma leitura d'*As duas fontes*, ainda que somente de sobrevoos, indica-nos que a fonte originária dessa força transformadora da forma social instituída pela natureza deve ser buscada no próprio princípio da vida. É a esse princípio que o final do terceiro capítulo d'*As duas fontes* nos remete na sequência do momento em que Bergson problematiza o impulso inovador que algumas personalidades privilegiadas aplicam sobre a sociedade instituída. Assinala ele: “[...] É verdade que terá sido necessário avançar até o próprio princípio da vida” (BERGSON, 2005a, p. 93). Mas esse princípio da vida, por ser ele o princípio, não é a fonte também de toda a forma de vida e, o que nos interessa diretamente aqui, da vida social em sua primeira ordem de existência, em que o instinto exerce uma atividade importante e a fez fechada sobre si?

Quanto a ser um mesmo princípio a fonte geradora de todas as formas de vida, parece-nos indubitável. O que nos parece exigir resposta é o que há de diferença na vivência desse princípio que revela modos distintos de ser. Podemos nos adiantar e dizer, no caso dessa vitalidade geradora de uma nova moral, que se trata agora da vivência desse princípio como consciência de sua própria atividade, que é ser criadora. Ou seja: de uma vivência que é coincidência individual com a consciência originária, fonte inesgotável de criação, isto é, vivência em experiência da duração pura. Trata-se, nesse caso, de intuição originária; aquela que, como vimos, se encontra como tendência na origem da vida, mas que se restringiu em instinto e foi quase completamente neutralizada pela inteligência quando a vida em evolução se viu em exigência de se organizar de modo específico. Nessa leitura, toda a vida é, de origem, consciência, mas se diferencia a si mesma ao atualizar tendências específicas que a compreendiam virtualmente. Da diferença de atividade própria a cada tendência atualizada decorre, seguindo essa leitura, a diferença de grau de consciente ou de inconsciência que a vida organizada manifesta, de modo a estar implicada, na atualização das tendências, sua diferença como consciência desperta.

Já deparamos com momentos diversos nos quais Bergson acena para essa ideia. Um desses momentos que parece diretamente articulado ao que estamos a considerar pode ser lido no subitem do terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, intitulado “Gênese ideal da matéria”. Pergunta Bergson, ao requerer uma resposta sobre a origem da matéria quando chega à compreensão de que ela é o efeito de um movimento de inversão, tendo portanto algo que o antecede como seu princípio: “[...] Qual é pois o princípio que basta distender-se para

estender-se, a interrupção da causa equivalendo no caso a uma inversão do efeito?” (BERGSON, 1979, p. 209). A resposta vem no parágrafo seguinte: “[...] À falta de palavras melhor, até agora o chamamos de consciência” (BERGSON, 1979, p. 209)³¹⁴.

Segue a essa consideração a ressalva de que não se trata dessa consciência humana, ela mesma, já vivendo esse efeito de inversão de si, já organizada com essa dimensão material a que ela deu origem por inversão. Trata-se, podemos anunciar, da consciência originária, plena de si mesma, que vive em si integralmente. Em outra passagem desse terceiro capítulo, agora no subitem “Significação da evolução”, o autor prepara as condições para apresentar o sistema nervoso central como um efeito produzido pela consciência em sua busca de efetivar o seu despertar da sonolência que o envolvimento com a matéria acabou por induzir em sua trajetória evolutiva. Lemos ali que: “[...] Essencial também é a marcha à reflexão. Se nossas análises forem exatas, a consciência, ou melhor, a supraconsciência é que está na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o foguete cujos restos extintos caem como matéria” (BERGSON, 1979, p. 229)³¹⁵.

Ao conceber que a marcha à reflexão é essência, Bergson indica que a consciência jamais adormece completamente, estando sempre em graus diversos de tensão ao longo de sua atividade vital. Vimos anteriormente que a própria matéria inerte é consciência no mais baixo grau de tensão; que ela é mesmo o efeito de inversão dessa consciência como princípio, implicando que a matéria tem sua realidade a partir da tensão mesma interrompida. Mas essa condição da existência da matéria só vem aqui como observação adicional. O que importa mesmo é o encaminhamento que queremos dar para pensar a fonte originária da moral geradora de vida social, em que as vontades individuais livres se realizam em equilíbrio por serem vivências conscientes em movimento de integração com a vida originária.

Mesmo não enunciado, o conceito de *élan vital* está no fundo das considerações que estamos a fazer sobre esse princípio da vida que se faz impulso modificador da vida social quando vivido por almas privilegiadas. O conceito de *élan vital* foi trabalhado em toda a primeira seção do segundo capítulo deste trabalho. Voltamos a ele apenas para explicitar que o impulso de vida, gerador das formas naturais e das sociedades fechadas, não se detém completamente no instituído. Por força de ser a própria vida em criação, ele avança. E, nesse avançar, introduz na ordem vital que se criou como possibilidade, a da vida humana, um novo movimento, agora o de abertura por meio de ações morais específicas, ou melhor, por meio de vontades conscientes de sua vitalidade.

³¹⁴Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 238).

³¹⁵Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 261).

Trata-se de um nível de consciência incomparável ao que foi atingido pelas análises d'*A evolução criadora*, uma vez que a evolução da consciência, nessa obra, definiu-se como inteligência, e o nível de seu despertar ficou regulado pela necessidade material de sua ação cotidiana. A diferença é mesmo incomensurável, pois, ao contrário de se deter nas definições da existência que elaborou pela inteligência, a consciência vê a si mesma em seu princípio e avança como criação de uma nova moralidade, de uma vontade de viver como liberdade no sentido, o mais profundo, dado por Bergson desde o *Ensaio*: a vivência mais pura do eu fundamental.³¹⁶

Podemos dizer que *As duas fontes* apresentam o *élan vital* efetivando um movimento inovador em relação a *A evolução criadora*? A resposta é um sim sonoro, pois, se tudo já tivesse sido compreendido nesse livro, não haveria necessidade alguma de escrever um outro livro. Mas, ao mesmo tempo, podemos encontrar alguns traços desse *élan vital* ressoando no interior dessa obra anterior *As duas fontes*. Uma rápida olhada sobre o final do primeiro capítulo d'*A evolução criadora*, no subitem que trata do conceito de *élan vital*, vemos Bergson pensar a visão como uma marcha que, por força da tendência original em efetivar as condições para a ação, foi seguida pela vida animal em suas diversas linhas de evolução. Ali, Bergson mostra-nos o órgão da visão sendo um efeito da função que a vida buscava efetivar: a de ver para agir de modo dirigido. Ao pensar a formação do olho como uma ocorrência que se deu em razão de a vida se movimentar para se efetivar como visão específica, Bergson está argumentando que a evolução da vida não pode ser explicada adequadamente pela abordagem mecanicista ou pelo finalismo tradicional. A visão e os aparelhos que os seres vivos desenvolvem em sua marcha são uma tendência própria da vida a organizar o seu campo de ação.

³¹⁶Essa liberdade já foi apresentada como ocorrências raras na vida humana, como Bergson reflete no terceiro capítulo do *Ensaio*: “[...] Com efeito, é da alma inteira que emana a decisão livre; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o eu fundamental” (BERGSON, [1988 ?], p. 117, ou no original: BERGSON, 2013a, p. 125-6). E abre o parágrafo seguinte considerando que “Assim compreendido, os atos livres são raros, mesmo por parte dos que mais têm o costume de se observar e de raciocinar sobre o que fazem” (BERGSON, [1988?], p. 117, ou no original: BERGSON: 2013a, p. 126). Essa consideração reaparece no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*. Diz-nos Bergson, na ocasião em que prepara o engendramento simultâneo da inteligência e da matéria: “Concentremo-nos, pois, no que temos, simultaneamente, de mais destacado do exterior e de menos penetrado de intelectualidade. Procuremos, no mais fundo de nós mesmos, o ponto em que sentimos mais interiores à nossa própria vida. É na pura duração que então estaremos mergulhados, uma duração em que o passado, sempre em marcha, se enche sem cessar de um presente absolutamente novo. Mas, ao mesmo tempo, sentimos estender-se, até seu limite extremo, a mola de nossa vontade. É preciso que, por uma contração violenta de nossa personalidade sobre si mesma, reajuntemos nosso passado que se furta, para o impelir, compacto e indiviso, a um presente *que ele criará* nele se introduzindo. Muito raros são os momentos em que nos recobramos a nós mesmos a esse ponto: eles se identificam com *nossas ações verdadeiramente livres*” (BERGSON, 1979, p. 178, grifo nosso, ou no original: BERGSON, 2009a, p. 201).

Podemos ler, em Bergson, a resposta a uma pergunta que indagasse acerca da razão pela qual essa marcha da visão está implicada no impulso de vida: “[...] a vida é, antes de tudo, uma tendência a agir sobre a matéria bruta [...] A percepção visual não é outra coisa: os contornos visuais dos corpos são o projeto de nossa ação eventual sobre eles” (BERGSON, 1979, p. 92)³¹⁷.

Tratamos dessa questão de modo mais detido na segunda seção do segundo capítulo deste trabalho. Retomamos por alto esse ponto da reflexão para preparar uma apreciação do modo de ser do *élan vital* n’*As duas fontes*, e isso para verificar se, nessa obra, essa atividade vital inovadora da vida moral não reflete certa continuidade de tendência, isto é, uma busca da vida para se efetivar como liberdade. Mas, antes, recoloquemos em cena a consideração na qual Bergson novamente apresenta o termo “marcha” e lhe dá uma essencialidade.

Essa consideração irrompe no final do terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, na seção “Significação da evolução”, com os seguintes dizeres: “Essencial também é a marcha à reflexão” (BERGSON, 1979, p. 229). No que segue a essa asserção, vemos a consciência sendo compreendida como a própria origem da vida, como um movimento interior que tende a criar meios de liberdade quando seu movimento se envolve demasiadamente com a necessidade da matéria e a coloca em estado de adormecimento. A formação de um sistema nervoso capaz de receber estímulos variados e efetuar movimentos específicos, dirigidos, vem como resultado do trabalho da consciência sobre si ao buscar libertar-se das determinações que a materialidade da vida lhe implicou. A marcha à reflexão, essa capacidade de refletir sobre as condições da ação para preparar o movimento mais adequado ao fim requerido pelas necessidades de sobrevivência, atingirá o seu vigor com o cérebro humano: “[...]Com o homem, a consciência rompe a corrente. No homem, e apenas no homem, ela se liberta” (BERGSON, 1979, p. 231). Mas essa consciência que rompe com o estado de adormecimento é “[...] sobretudo inteligência” (BERGSON, 1979, p. 233).

Essa consciência, por ser inteligência, dominou a matéria e fez-se potência libertadora da vida, mas também se enfraqueceu por efeito de seu envolvimento com os hábitos da matéria e se deteve na repetição exterior a si, fazendo-se predominantemente liberdade como movimento no espaço, ao invés de ser criação mesma de si no tempo. Ainda que a consciência humana seja predominantemente inteligência e viva pela exterioridade de si, ela é ainda consciência de origem e pode ainda se encontrar em certa medida com seu princípio, com sua duração mesma geradora de sua inteligência, podendo reaver a sua liberdade original.

³¹⁷Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 98).

Para que a consciência distinta, esta que seguiu o movimento de distensão e se envolveu demasiadamente com a materialidade da ação, coincida com algo de seu princípio, seria preciso, diz Bergson, no condicional, quando apresenta a gênese ideal da matéria, no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*: “[...] que ela se destacasse do *inteiramente feito* e se apegasse ao *que se faz*. Seria preciso que, voltando e torcendo-se sobre si mesma, a faculdade de *ver* se identificasse com o ato de *querer*” (BERGSON, 1979, p. 209, grifos do autor)³¹⁸.

Nesse sentido, mesmo que o esforço seja muito grande e o resultado pequeno, a consciência vive quando busca ver, em seu fazer, algo do querer que está na origem integral da vida. Mas essa coincidência da consciência distinta com o querer vital originário é apenas uma vivência muito diminuta e passageira, como ressalva o filósofo: “[...] o puro querer, a corrente que atravessa essa matéria comunicando-lhe a vida, é coisa que mal sentimos, e que no máximo tangenciamos de passagem. Tentemos instalar-nos nele, mesmo que por um momento: ainda assim, é um querer individual, fragmentário o que apreenderemos” (BERGSON, 1979, p. 209-10)³¹⁹. No entanto, sendo a consciência como princípio o querer, portanto, ela mesma uma força, um *élan vital* que atravessa a matéria como vida atuante, como consciência que não se detém por completo nas determinações que se produzem em sua trajetória, não abriria uma brecha na existência para novamente se inserir como criação de si por si?

A resposta, como estamos a indicar, vem como afirmação n'*As duas fontes*, agora pelo interior mesmo da vida humana, dessa vida que se determinou como inteligência, mas que traz consigo o impulso originário capaz de um novo esforço que pode lançar a vida humana a um nível de existência mais elevado. É o que podemos observar quando apreciamos o terceiro capítulo d'*As duas fontes*. Bergson inicia esse capítulo retomando as concepções d'*A evolução criadora*, dando ênfase à espécie humana, que, por ser inteligente, se fez uma espécie inventora e capaz de reflexão, sendo ela um movimento de liberdade que a vida organizada inseriu na realidade. Tal afirmação é acompanhada de uma ressalva: “Mas a inteligência não deixava de ter perigos” (BERGSON, 2005a, p. 179).

O perigo a que Bergson alude foi por ele trabalhado no segundo capítulo d'*As duas fontes* e aqui retomado para mostrar que o *élan vital* segue agindo no interior da vida que organiza, estando sempre vigilante, sempre em tensão consigo ao longo de sua evolução. O perigo referido é o de a inteligência, ao refletir sobre si, ver a si mesma como um movimento que tem um fim, de modo que a morte se torne para ela uma realidade inelutável. Mediante

³¹⁸Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 238).

³¹⁹Pode-se consultar também: Bergson (2009a, p. 238-9).

essa experiência, a vida inteligente, deixada a si mesma, tende ao desalento, ao desligamento da positividade, que é a vida em movimento. A inteligência, ao refletir sua existência e fazer consciência de sua morte à frente, produz um déficit de apego a vida. O *élan vital*, mostra Bergson de modo minucioso no segundo capítulo d'*As duas fontes*, irá compensar esse déficit ativando na inteligência a função fabricadora para produzir fábulas que novamente restabeleçam o seu apego com a vida.

Essa atividade vital sobre as inteligências produz um enredo mitológico que irá conectar e vincular os indivíduos entre si por meio da crença estabelecida socialmente. Daí a religião natural ou estática em sua diversidade, isto é, como conjunto de crenças formulado de acordo com cada forma social humana em sua especificidade de tempo e espaço: “[...] A religião estática apega o homem à vida e, por conseguinte, o indivíduo a sociedade, contando-lhe histórias comparáveis àquelas com que se embalam as crianças” (BERGSON, 2005a, p. 180).

Tudo se manteria nessas condições se a vida não fosse ela mesma um movimento de consciência sempre a recobrar sua atividade criadora. Assim parece mostrar-nos Bergson ao retomar a ideia de que uma franja de intuição subsiste junto à inteligência, de modo que a vida esteja sempre em vias de reavivar o seu querer originário e dar uma nova destinação a esse modo de organização que se fez humana. Por força dessa tendência, o *élan vital* encaminha, por dentro dessa ordem de existência, uma nova maneira de vinculação com a vida, agora não mais pela superfície, ou seja, pelas relações soldadas pelos interesses exteriores, mas pelo contato com o próprio princípio. Reflete o filósofo:

[...] O seu apego à vida seria doravante a sua inseparabilidade desse princípio, alegria na alegria, amor que é senão amor. À sociedade dar-se-ia por acréscimo, mas a uma sociedade que seria então a humanidade inteira, amada no amor daquilo que é seu princípio. A confiança que a religião estática trazia ao homem achar-se-ia transfigurada: acabaria a preocupação com o futuro, o seu virar-se inquieto para si mesmo; o objeto deixaria de se justificar materialmente, e assumiria moralmente uma significação demasiada elevada. Seria agora de um desprendimento de cada coisa em particular que se faria o apego à vida em geral (BERGSON, 2005a, p. 181).

Nessa fala inicial do terceiro capítulo d'*As duas fontes*, estamos diante da apresentação de um movimento vital que não é gerado naturalmente, como um efeito das funções fabuladoras da inteligência ativado pelo instinto, mas sim uma nova experiência vital criadora de um modo de existir que encaminha a vida humana a ser vivência superior, capaz de superar os limites constitutivos das forças da natureza. É no interior dessa humanidade definida pela natureza que a vontade original, essa consciência que é princípio da vida mesma, encontra sua passagem para elevar-se acima dessas mesmas condições por ela criadas ao longo da

evolução. Mas essa vontade criadora de vida nova só se efetiva de modo excepcional: ela vem como uma experiência singular, a que Bergson denomina “mística”.

Importa notar, desde já, que essa vontade, quando se efetiva por meio de uma alma privilegiada, é livre e não encontra qualquer constrangimento na natureza, pois ela é a própria força criadora agindo. Mas essa exuberância em sua ocorrência, nesta ou naquela experiência singular, não implica que toda a vida humana se transformará nessa força criadora. Essa consciência, vivida profundamente por alguns seres humanos excepcionais, estará em estado virtual no restante da humanidade, despertando aqui e ali em ocasiões específicas, mas adormecida por forças das tendências atuantes na vida corrente.

Essa circunstância de excepcionalidade que distingue o místico do homem comum, como podemos ler *n’As duas fontes*, reflete o quanto a vivência mística é rara. Não obstante o caráter de raridade, essas experiências são fatos de existência e manifestam-se sempre como um movimento de vida que se quer elevar acima de si. Mas não buscamos marcar a generalidade dessa ocorrência; já vimos Bergson avisar-nos de que a vida mística não será vivida plenamente pela humanidade. O que procuramos é assinalar que essa vontade trabalha no interior da vida que ela mesma efetivou como um querer a si mesmo livre, de maneira a ser uma marcha que o *élan vital* desenvolve como busca inquietante de si.

A essa interpretação nos encaminha o terceiro capítulo *d’As duas fontes*, quando o filósofo apresenta o misticismo como uma experiência que se quis realizar em várias culturas, ou seja, em várias formas de sociedade, mas que ficou a meio caminho, desenhando algo de vivência mística sem chegar ao seu modo de ser completo. Assim se deu dentro da cultura helênica com Plotino, que recebeu o impulso transmitido pelas religiões dionisíaca e órfica e chegou em forma de pensamento filosófico formulado por Platão e Aristóteles, ou, como diz Bergson (2005a, p. 186): “[...] a filosofia de Plotino, na qual o desenvolvimento em causa culminou, e que deve tanto a Aristóteles como a Platão, é incontestavelmente mística”.

É necessário ressaltar, sobre esse ponto, que Bergson não está a compreender que a mística que se reflete na filosofia de Plotino é resultado de um trabalho da razão, que por esforço dialético elevou-se acima de si mesma e encontrou-se com essa realidade superior e criadora. É o contrário que o filósofo quer destacar. O que se deu foi que o impulso dado seguiu por dentro dessa cultura por meio das expressões religiosas da vida corrente, foi cooptado pelo pensamento conceitual e recebeu uma significação filosófica intelectualista, mas novamente se encontrou em vias de manifestar-se em almas capazes de saltar sobre a inteligência para encontrar-se com a sua realidade primeira.

A característica fundamental do misticismo é, para Bergson, ser supraintelectual, o que significa dizer que ela é anterior, no sentido ontológico, à inteligência. Essa realidade superior difere de outra característica que acompanha a inteligência e é própria da vivência do homem comum, a saber, a infraintelectual. Esta, como diz Bergson (2005a, p. 65-6), “[...] foi querida pela natureza” e se caracteriza por ser “[...] um conjunto de hábitos que correspondem simetricamente, no homem, a certos instintos do animal: é menos que inteligência”. A supraintelectual, conforme a compreende Bergson (2005a, 65-6), “[...] é uma contribuição do gênio humano [...] é aspiração, intuição e emoção”.

Daí vem outra característica fundamental do misticismo: ele é ação antes que entendimento reflexivo, o que o faz uma força que não se detém no feito, nos obstáculos que a inteligência, refletindo sobre si, encontra em seu caminho. Como assinala Bergson (2005a, p. 187), “[...] Aos nossos olhos, o desfecho do misticismo é uma tomada de contato e, por conseguinte, uma coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta”. Foi essa coincidência que se dá como ação criadora que faltou a Plotino. Segundo o filósofo, ele fez contato com esse esforço criador, mas logo o traduziu em pensamento contemplativo e viu, na ação, seu enfraquecimento. Ele se deteve na intelectualidade de sua cultura, e não conseguiu transformar a visão em ação:

[...] Foi-lhe dado ver a terra prometida, mas não pisar o seu chão [...] Permanece assim fiel ao intelectualismo grego, resume-o até uma fórmula siderante; e tê-lo-á pelo menos fortemente impregnado de misticidade. Numa palavra, o misticismo, no sentido absoluto em que entendemos tomá-lo, não foi atingido pelo pensamento helênico³²⁰. Teria querido sê-lo sem dúvida; simples virtualidade, bateu várias vezes

³²⁰Os hindus e os iranianos também manifestaram, em suas culturas, movimentos de misticismo incompleto. Ora por indução de bebidas inebriantes, ora por meio de exercícios que levavam a uma suspensão da sensação e ao abrandamento da atividade mental, suas manifestações religiosas acabam por abrir uma fresta para a passagem da mensagem mística. Da cultura religiosa indiana da qual Bergson destaca, como suas variações, o branismo, budismo e janaísmo, o budismo é o que mais esboçou o misticismo latente na vivência do povo indiano. Em suas práticas, o budismo quer ver-se livre dos desejos, o que pode ser lido como uma busca de desprendimento das relações materiais às quais está envolvido corporal e mentalmente, de modo a livrar-se dos condicionantes existenciais que a vivência por esses desejos implica e, assim, preparar-se para a vida após a morte. Mas ainda faltou algo ao budismo para se realizar em misticismo completo. Sua prática leva a um desapego da vida humana, um desprendimento das condições naturais que definem o modo de ser humano e o mantém cativo de uma vida puramente territorial, limitada pelas necessidades da vida cotidiana. Mas não consegue ser movimento transformador da realidade existente ao se manter em suspensão diante da vida cotidiana sem inserir-se como atividade criadora de uma nova forma de ser e de viver. Ele ainda é uma vivência mística, mas incompleta. No caso da cultura indiana, o que deteve o misticismo de se efetivar em completude não foi, como na cultura helênica, a intelectualidade preponderante. Foi, antes, apresenta Bergson, uma aguda carência material. Faltava mesmo um industrialismo orientado por essa vontade de libertação que desse à vida humana as condições de subsistência básica para que o desapego da vida firmada pelas relações materiais imediatas se reconfigurasse em apego à vida integral, de modo a ser uma vivência com participação direta com seu princípio gerador. “[...] Concluamos, pois, que nem na Grécia nem na velha Índia houve misticismo completo, ora porque o impulso foi insuficiente, ora porque foi contrariado pelas circunstâncias materiais ou por uma intelectualidade demasiada estreita” (BERGSON, 2005a, p. 192).

à porta. Esta última entreabriu-se dada vez mais amplamente, mas nunca até lhe dar inteiramente passagem (BERGSON, 2005a, p. 188)

Nessa leitura do terceiro capítulo d'*As duas fontes*, encontramos-nos com um *élan vital* que parece estar a preparar as condições para avançar sobre si e efetivar-se como criação plena de si, mas que é, assim como *A evolução criadora* já refletia, contrariado e detido pelas determinações que se impõem a sua passagem. Mas também como *A evolução criadora* já mostrara, aqui também o *élan vital* segue por vias diversas até encontrar o meio de sua passagem. Foi a cultura judaica que acabou por oportunizar o rompimento decisivo com as formas naturais de vida moral e religiosa: “[...] nenhuma corrente de pensamento ou de sentimento contribuiu tanto como o profetismo judeu para suscitar o misticismo a que chamamos completo, o dos cristãos” (BERGSON, 2005a, p. 202-3). Na leitura bergsoniana do judaísmo, o impulso místico não se deteve em contemplação, mas se fez ação por meio dos profetas. Estes, relatam *As duas fontes*, “[...] tiveram a paixão da justiça, reclamaram-na em nome de Deus de Israel; o cristianismo, que sucedeu ao judaísmo, ficou a dever em grande parte aos profetas o seu misticismo atuante, capaz de partir à conquista do mundo” (BERGSON, 2005a, p. 203).

Devemos, desde logo, ponderar que não se trata, na leitura d'*As duas fontes*, de conceber que a religião natural ou estática é geradora do misticismo. O misticismo é anterior às formas de vida social e de suas manifestações religiosas. Como vimos antes, as manifestações religiosas constituem-se como respostas à necessidade vital, de ordem instintiva, de compensar o *déficit* de apego à vida que a inteligência acabou por gerar ao refletir sobre si e perceber-se em sua finitude natural de vida. O misticismo, parece ser mais correto dizer, está latente no interior da humanidade como impulso à espreita de uma passagem para efetivar-se em toda sua força. Os profetas são como pequenas irrupções, como a anunciar que o vulcão está ativo e que irá manifestar toda a sua força a qualquer momento.

Nesse sentido, não foi o judaísmo que gerou o misticismo; foi o misticismo que eclodiu por dentro desse modo de vida social e o transformou profundamente. Conforme Bergson salienta, “[...] Não é duvidoso que o cristianismo tenha sido uma transformação profunda do judaísmo. Foi dito a respeito: a uma religião que era ainda essencialmente nacional substituiu-se uma religião capaz de se tornar universal” (BERGSON, 2005a, p. 202). Foi dentro dessa cultura, a judaica, que emergiu o misticismo completo e que se fez convite para um modo todo diferente de querer e pensar a existência. Seu inaugurador é, mostra Bergson, o Cristo do Evangelho. Sua ação mostrou que todos têm uma única origem e são filhos da mesma fonte geradora. Todas as divisões entre os seres, todas as desigualdades

geradas pelo instinto social, diluem-se diante da mensagem viva de que todos são filhos da mesma fonte e herdeiros da mesma dádiva. O convite que vem por ele é o de que todos façam por si mesmos o contato com essa força criadora e coincidam com algo dela para viver a si mesmos como criação.

Nessa leitura d'*As duas fontes*, o Cristo do Evangelho vem como um convite para que cada ser humano se encontre com a vida divina que habita seu interior, um convite mesmo para que a humanidade se compreenda em sua interpenetração de origem, de modo que as vontades livres deixem de debater-se pela exterioridade e desenvolvam-se como criação de si, gerando, em conjunto, condições de vida plena. Esse convite, se por todos respondido, seria a ocorrência do equilíbrio, mais desejável que o superficial (este que vem por força da pressão social sobre os indivíduos livres), que Bergson nos estimula a procurar no mais profundo de nós mesmos. Seria o despertar do místico que dorme em cada ser humano, já anunciado por Bergson como estando em estado de dormência nas almas³²¹, à espera de uma ocasião para seu despertar.

O misticismo que se anuncia pela pessoa do Cristo do Evangelho, ele mesmo a coincidência a mais completa com o esforço criador que é a vida, vem como um impulso vital a mover a humanidade pela sua interioridade, inserindo um movimento criador por meio dessa criação já constituída:

[...] a sua direção é a mesma que a do impulso da vida; é esse próprio impulso, comunicado integralmente a homens privilegiados que queriam imprimir-lo então na humanidade inteira e, através de uma contradição realizada, converter em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento daquilo que é por definição uma paragem (BERGSON, 2005a, p. 198)

Vemos assim Bergson mostrar que o impulso de vida já foi comunicado em toda sua pujança a almas privilegiadas, que por sua vez quis imprimir ao todo da humanidade seu movimento de criação. Não obstante o impulso místico já ser realidade efetivada, ele acaba por ser uma força mais virtual que atual, quase completamente abafada pelas necessidades da vida prática, assim como a intuição apresentada n'*A evolução criadora*. Reitera o filósofo, ao responder à pergunta que pretende saber se esse impulso irá conseguir transformar a humanidade: “[...] Se o misticismo vier a transformar a humanidade, só poderá fazê-lo transmitindo passo a passo, lentamente, uma parte de si mesmo [...] O grande obstáculo com que depararão é o mesmo que impediu a criação de uma humanidade divina” (BERGSON, 2005a, p. 198).

³²¹Em forma de questão, nos diz o filósofo, no final do primeiro capítulo d'*As duas fontes*: “[...] Se a palavra de um grande místico, ou algum de dos seus imitadores, encontra eco em nós, não será porque pode haver um místico que dorme e que espera apenas uma ocasião para despertar?” (BERGSON, 2005a, p. 93).

Que grande obstáculo é esse? A necessidade de se alimentar de outro ser vivo, responde Bergson na sequência. Essa é uma necessidade natural, pois ela é uma espécie animal “[...] submetida como tal à lei que rege o mundo animal e o condena o ser vivo a alimentar-se do ser vivo” (BERGSON, 2005a, p. 198-9). As necessidades de sobrevivência parecem estar sempre puxando a vida humana para baixo, para um modo de ser que se ocupa primordialmente das necessidades de sobrevivência. A sua inclinação original é ser predadora. Inclinação que pode dar-se de várias formas, inclusive por domínio do homem sobre o homem, gerando hierarquia de poder de dominação, cuja forma mais brutal é a escravidão, em que os indivíduos são entendidos unicamente como forças a ser utilizadas segundo a vontade que os detém em seu domínio.

Toda a predisposição para a luta entre os povos, e mesmo entre os indivíduos, parece estar circunscrita nessa condição aparentemente inelutável. Esse é o olhar sobre o estabelecido em que o impulso místico não se detém e quer mesmo transformar radicalmente. Como diz nosso filósofo: “[...] para os grandes místicos o que está em questão é transformar radicalmente a humanidade começando por dar eles o próprio exemplo. O alvo só será atingido se no fim houvesse o que teoricamente deveria ter existido na origem, uma humanidade divina” (BERGSON, 2005a, p. 202).

Na percepção do autor, o empreendimento de transformar radicalmente a humanidade não atinge seu êxito completo, o que não significa que o místico se abata em desânimo. Ao contrário, sua motivação mantém-se firme em seu propósito porque já não se trata mais de vontade humana, essa já envolvida com as necessidades da matéria, já detida nas determinações da vida corrente, mas sim de uma coincidência parcial com esforço criador, que é a própria vida. A ação mística é seguida de alegria, pois ela está tomada pelo sentido criador de vida nova. A ação do místico segue mobilizando a vida humana para novos destinos sem se preocupar se está sendo seguido. Ou seja: o místico não obriga por coerção que os outros vivam como ele. É a própria atitude pessoal que acaba por convidar outros a imitá-lo na existência. A moral que se desenha pela vida mística é de natureza diversa daquela que veio pela natureza. A moral vivida pelo místico é de natureza aberta: um movimento de inclusão que quer a humanidade inteira em vida plena.

A maneira de essa nova moral se efetivar nas vivências é também diferente do modo como se dá a moral fechada. Ao invés de ser por pressão o modo pelo qual os indivíduos são obrigados a obedecer ao todo da obrigação estabelecido socialmente, é por aspiração que, na moral aberta, o dever torna-se uma obrigação, e agora não mais dado por completo e de difícil alteração, mas em progresso contínuo sobre si mesmo. Assim, essa nova moral parece exigir

uma vivência transformadora e mesmo criadora de suas direções, ou seja, ela vem como movimento criador que não se resolve completamente em fórmulas ou hábitos.

A essa consideração somos inclinados quando nos voltamos para o primeiro capítulo d'*As duas fontes*, na ocasião em que Bergson põe em contraste as duas morais, a fechada e aberta. Evidencia ele que uma vem pela natureza e está ligada à satisfação material e ao bem-estar que a unidade de grupo oferece aos indivíduos em troca de suas liberdades; a outra é um trabalho pessoal criador acompanhado de alegria e entusiasmo a seguir em frente. Assim diz Bergson (2005a, p. 56): “[...] Na moral por aspiração, pelo contrário, está implicitamente contido o sentimento de um progresso. A emoção de que falávamos é o entusiasmo de uma marcha em frente, entusiasmo por meio do qual esta moral se faz aceitar por alguns e depois, através deles, se propagou ao mundo”.

A emoção acima caracterizada como entusiasmo de movimento para frente é, o filósofo o afirma, a própria vivência da alegria. Não se trata, no caso, do prazer e do bem-estar, que estão diretamente ligados às condições de satisfação orgânicas, mas de um estado de alma que vive por si mesmo um sentimento criador. A alegria, neste caso, vem mesmo em meio ao sofrimento, pois será um movimento que requer esforço para efetivar-se como criação. Essa emoção, a da alegria, esse entusiasmo para ir em frente e colocar-se em esforço consciente para criar algo que não se encontra sequer esboçado no mundo, é vivida como princípio impulsor da arte, da ciência e da filosofia, mas é na moral que ela mais revela a sua mais intensa criação. Isso porque, nessa dimensão da vida humana, sua ocorrência não se define em uma forma; seu movimento não se detém em algo como seu acabamento, mas segue em frente como criação.

4.4 Intuição mística: uma emoção criadora vivida como amor incondicional

É necessário tecer algumas considerações sobre essa atividade vital que *As duas fontes* apresentam como força geradora de um novo movimento de alma capaz de inserir, na vida social estabelecida pela natureza, um novo sentido da vida humana, libertador das determinações advindas pelas necessidades de sua organização primeira. A questão passa pela verificação da origem dessa atividade mobilizadora das vontades em agir de outro modo que aquele definido pela moral fechada. A força geradora dessa nova moral, a aberta, requer compreensão de sua origem por não mais sujeitar as vontades à obediência aos deveres estabelecidos socialmente por meio da pressão que as obrigações exercem sobre os indivíduos organicamente, isto é, por instinto de conservação de si e do grupo. Ao contrário, esse

movimento de alma parece implicar a própria vontade de agir de um modo específico, portanto, criadora de suas atitudes.

Não se pode esquecer que, em sua realização, a dificuldade é enorme, pois exigirá esforço para não se deixar viver segundo os hábitos estabelecidos pela vida social vigente. Daí a pergunta sobre a origem da força que faz que essa vivência efetivada por almas privilegiadas contagie outras almas a agir segundo seus exemplos, dado que se trata de uma atitude contrária ao que foi instituído pela natureza. Nas palavras de Bergson (2005a, p. 47): “[...] De onde vem que os homens que deram o seu exemplo tenham encontrado outros homens para os seguir? E que força é a que contrabalança aqui a pressão social?”. A resposta que segue é: “[...] Não temos escolha. Exceptuados o instinto e o hábito, não há outra ação direta sobre o querer senão a da sensibilidade” (BERGSON, 2005a, p. 47).

Seguindo essa constatação, Bergson destaca essa sensibilidade que vibra no interior da alma como sentimento vivo, a exercer sobre a vontade uma força similar ao dever instituindo pela natureza, mas agora contrafazendo esse dever por ser uma vontade apropriada por um sentimento pessoal, ou melhor, um dever que surge como determinação da própria vontade sobre si. Esse estado de alma é um movimento interior de vida que se revigora a si mesmo. A sensibilidade que Bergson aqui apresenta como essa outra força mobilizadora da vontade é de natureza afetiva: ela é a própria alma vibrando pela interioridade de si e organizando-se segundo sua vontade, de modo que a exterioridade que tende a constrangê-la perde a eficácia.

As sensações, que vêm como abalos físicos aos sentidos e repercutem nos estados psicológicos organizadores da ação presente, entrarão nessa vivência afetiva não mais como forças determinadoras da vontade, mas, antes, como elementos que serão significados pela vontade agora criadora de seu movimento. É o caso da emoção original que surge em Rousseau quando contempla a montanha. Em uma bela frase, Bergson enuncia, no primeiro capítulo d’*As duas fontes*, como a alma trabalha pelo interior e cria uma emoção da qual a sensação irá participar, de maneira alguma como causa, mas sim como transporte de sentido que propiciará a outras almas a simpatia com essa emoção trazida por Rousseau: “[...] os sentimentos elementares, vizinhos da sensação, provocados diretamente pela montanha teriam de concordar com a emoção nova. Mas Rousseau recolheu-os; fê-los entrar, tornados doravante simples harmônicos, num timbre cuja nota fundamental foi ele a dar por meio de uma verdadeira criação” (BERGSON, 2005a, p. 48).

A emoção, como vivência afetiva da alma, é compreendida por Bergson como duas atividades de natureza distinta, uma infraintelectual e a outra supraintelectual³²². A emoção de natureza infraintelectual tem como característica ser uma vivência provocada por uma representação que a alma traz *consigo* e que a anima em certas circunstâncias, de modo que a sua ocorrência está circunscrita à representação específica que a suscitou. Sua ocorrência é pontual, pois é a própria representação emocionada de si. Sua força é regional, provocada por uma representação, por isso adstrita a essa ou àquela representação, sem força para lançar a alma inteira a uma nova atitude. Já a emoção supraintelectual é a própria emoção, ela mesmo sem um objeto dado, é força criadora mesmo do que trará à existência sem que se detenha em seu ato, em sua criação. Ela é ontologicamente anterior. Ela é a própria vida criando-se por meio da humanidade. A sua força é originária; não mais depende das condições estabelecidas vitalmente.

Parece mesmo que estamos agora diante de uma atividade criadora que sabe que cria, que vive como consciência de seu movimento, de modo a ser a emoção a própria vida vendo a si em sua atividade criadora. Parece também que estamos diante de um êxito da vida, pois, sendo essa emoção ontologicamente anterior, ela mesma já era vivência virtual buscando efetivar-se, o que conseguiu pelo interior da espécie humana, sua criação. Daí também que ela, efetivada por algumas almas privilegiadas, aquelas que são mais dotadas da capacidade de viver a sensibilidade que essa emoção requer para eclodir em criação, está adormecida em cada ser humano à espera de ocasião para seu despertar. A propósito, anteriormente vimos Bergson mostrar ser essa a razão de o exemplo do místico ser seguido por outros homens.

A emoção supraintelectual é uma força que mobiliza a vontade e impele a inteligência à elaboração do novo, fazendo nascer, por meio da inteligência, uma nova representação que estava em gestação por essa emoção criadora. Aos olhos de Bergson:

[...] É ela [a emoção] que impele a inteligência em frente, apesar dos obstáculos. É ela sobretudo que vivifica, ou antes vitaliza, os elementos intelectuais com os quais fará corpo, recolhe a todo o momento o que virá a poder organizar-se com eles e obtém, por fim, do enunciado do problema o seu desabrochar em solução. O que será isso na literatura e na arte! A obra genial saiu, as mais das vezes, de uma emoção única no seu gênero, que teríamos crido inexprimível, e que quis se exprimir. Mas não acontecerá o mesmo com toda a obra, por imperfeita que seja, em que entra uma parte de criação? (BERGSON, 2005a, p. 52).

³²²“[...] A primeira é infra-intelectual; é dela que geralmente os psicólogos se ocupam, e é nela que pensamos quando opomos a sensibilidade à inteligência ou quando fazemos da emoção um vago reflexo da representação. Mas da outra diríamos de bom grado que é supra-intelectual, se o termo não evocasse imediatamente e exclusivamente a ideia de uma superioridade de valor; trata-se de igual modo de uma anterioridade no tempo, e da relação daquilo que engendra com aquilo que é engendrado. Com efeito, só a emoção do segundo gênero pode tornar-se gerador de ideais” (BERGSON, 2005a, p. 50, mantida a grafia original).

Essa consideração de que a emoção, ainda que seja anterior ao ato que cria e que o ultrapassa por ser ela própria movimento criador, é uma força que impele e vivifica a faculdade da inteligência a produzir representações, a dar forma à ideia que ela quis nascente e concretizada. Mas é importante para afastar a interpretação de que a filosofia apresentada está a propor uma “moral de sentimento”, como Bergson mesmo coloca entre aspas. Em seus termos: “O mesmo é dizer que dando um amplo lugar à emoção na gênese da moral, não apresentamos de maneira alguma uma ‘moral do sentimento’. Porque se trata de uma emoção capaz de se cristalizar em prestações, e até mesmo em doutrina” (BERGSON, 2005a, p. 53). Segue ressaltando o filósofo que, dessa doutrina, não seria possível deduzir a moral que ela representa como formas e dogmas, além de que a apreensão intelectual dessa doutrina não implica que a vontade venha a mobilizar-se por ela:

[...] Mas se a atmosfera de emoção comparecer, se a respirei, se a emoção me penetrar, agirei segundo ela, movido por ela. Não por constrangimento ou necessidade, mas em virtude de uma inclinação à qual não quereria resistir. E em vez de explicar o meu ato pela própria emoção, poderia igualmente deduzi-lo então da teoria que terá sido construída pela transposição da emoção em ideias. (BERGSON, 2005a, p. 53).

Essa atitude de alma, vivida originalmente por almas privilegiadas e transformada em doutrinas por inteligências a ela solícitas, tem por origem a força mesma da emoção original que vive no profundo de toda alma humana³²³ e por aquela propaga. Como a intuição concebida n’*A evolução criadora*, aqui também essa emoção, que, no fundo, é a intuição em toda sua exuberância vital, está quase completamente abafada pelas necessidades que circunstanciam a natureza humana. Mas, assim como a consciência, conforme refletimos sobre a *A evolução criadora*, não se mantém em adormecimento; antes, age sempre para libertar-se das necessidades que tendem a impedir seu avançar. A emoção n’*As duas fontes* abre o que foi fechado pela natureza, elevando a vida humana a novos destinos. Essa ocorrência será a própria experiência mística. Iniciadores de uma nova moralidade, denominada por Bergson “moral aberta”, poderão contagiar com seu exemplo e despertar a emoção original adormecida em outras almas.

Essa experiência vem como algo de divino porque transcende as formas humanas estabelecidas naturalmente pelas vivências individuais. Seu princípio é o amor, mas um amor que não se detém em um objeto, que nem mesmo tem um objeto, o que o caracteriza como sendo somente movimento que se basta a si mesmo. Essa característica da moral aberta, a de

³²³ Como o filósofo diz, ao apresentar a razão de haver grande dificuldade em se aceitar que, junto à moralidade vivida por pressão, há a moralidade vivida por atração: “[...] A razão é que aqui não podemos já, as mais das vezes, redescobrir no fundo de nós a emoção original” (BERGSON, 2005a, p. 54).

ser um movimento de amor que não tem um objeto, é importante porque sinaliza a diferença fundamental entre ela e a moral fechada. Esta ainda pode fazer referência ao amor, mas terá sempre um objeto ao qual esse amor está circunscrito, seja ele a família, os concidadãos, ou mesmo a pátria em que se vive. O fato é que não ultrapassará um certo limite, e não será amor simplesmente como movimento de amar, como movimento de acolhimento contínuo. Bergson assim nos diz ao apresentar que, por mais que se predique o substantivo “amor” como amor da família, amor da pátria, amor da humanidade, não se passa por ampliação dos dois primeiros ao terceiro, pois este último requer uma natureza diferente de amor: ele requer já que seja apenas amor, amor como simples movimento de acolhimento que atinge humanidade, atravessando-a. Em seus termos:

[...] Aqueles [amor da família, amor da pátria] implicam uma escolha e, por conseguinte, uma exclusão; poderão incitar à luta; não excluem o ódio. O último [amor da humanidade] não é senão amor. Aqueles avançam a direção até o objeto que os atrai. O último não cede a um atrativo do seu objeto; não o visou; lançou-se mais longe, e só atinge a humanidade atravessando-a. Terá, falando com propriedade, um objeto? É o que perguntaremos. Mas limitaremos de momento a constatar que esta atitude de alma, que é sobretudo um movimento, se basta a si mesma (BERGSON, 2005a, p. 46-7, colchetes nossos)

Vemo-nos aqui diante da diferença de natureza entre a moral fechada e a moral aberta, bem como da impossibilidade de passar da primeira para a segunda por ampliação. A moral fechada constitui-se como tendência à conservação. Ela responde a uma necessidade vital de manter o grupo em estado coeso. Seu fundamento é o instinto de conservação, o que mantém em disposição de beligerância a tudo o que lhe for externo e de possível ameaça. A moral aberta, ao contrário, é progresso contínuo que por si mesmo não se detém em uma forma específica. Por ser movimento de amor que não visou a um objeto, ela é sempre acolhimento. Se a moral fechada é um trabalho da natureza, o efeito da atividade do instinto virtual que acompanha a inteligência e exige dela a formação de hábitos garantidores da vida social, a moral aberta é um trabalho de consciência desperta, de um movimento de vontade que se mobiliza sobre si para avançar sobre o instituído pela natureza. Nesse sentido, sua origem é sobrenatural. Ela se manifesta como emoção criadora.

O movimento de criação, como já mostrado n’*A evolução criadora*, não passa sem a resistência da tendência antagônica, a da conservação. Aqui também, por mais que a emoção vivida em algumas almas privilegiadas contagie uma gama de outras almas a ponto de produzir uma conversão das vontades dispersas em direção da abertura, inovando mesmo o comportamento social, a tendência à conservação do indivíduo e da sociedade à qual pertence retomará sempre a condução da vida organizada em sociedade, pois é sua condição primeira.

Ainda assim, houve um movimento de mudança e a tendência à abertura está posta como realidade, sempre a ressurgir por uma alma heroica que dê vazão ao impulso criador de vida nova.

O heroísmo, por se caracterizar pelos feitos de natureza pessoal, parece ser a maneira mais adequada de se referir a essa alma privilegiada, pois a criação desse movimento de abertura, totalmente original, não se dá sem um esforço descomunal. O trabalho de criação que essa alma assume realizar encontra a mais forte resistência: a natureza mesma em sua instituição primeira, isto é, a sociedade instituída à qual tem sua inegável filiação. Trabalho que exige uma alma realmente superdotada, pois abrir isso que está fechado, romper com os hábitos instituídos socialmente, é abrir a si mesmo, é romper com seus próprios hábitos numa atitude totalmente inovadora. “[...] Fundadores e reformadores de religiões, místicos e santos, heróis obscuros da vida moral [...], quebraram a resistência da natureza e elevaram a humanidade a novos destinos” (BERGSON, 2005a, p. 55).

Foi pelo exemplo pessoal que esses heróis, esses místicos, quebraram a resistência da natureza. Sentindo pelo interior de si a energia vital, essa fonte criadora de vida, essa vivência mística faz-se indiferente a todas as promessas que a vida em sociedade apresenta aos indivíduos ao preço da obediência às definições sociais. Criador agora de si mesmo, o místico apresenta uma nova maneira de viver, um viver que quer se desvencilhar de tudo o que não corresponde com a emoção fundamental que o impulsiona. A sua ação, por ser ela mesma emanada dessa emoção, é criadora de movimento. Sua atitude, por ser ela a própria emoção criadora, acaba por contagiar outras almas e despertar nelas seu movimento de abertura. “[...] É que ele próprio [o heroísmo] é, em si mesmo, regresso ao movimento, e emana de uma emoção – comunicativa como toda a emoção – aparentada com o ato criador” (BERGSON, 2005a, p. 57, colchetes nossos).

Fizemos essa rápida incursão sobre alguns momentos do primeiro e segundo capítulos d’*As duas fontes da moral e da religião* para trazer à cena algumas características fundamentais entre essas duas maneiras de a vida humana organizar-se: a fechada e a aberta. Mas a visita a esses tópicos d’*As duas fontes* fez-se necessária também para sinalizar a fonte geradora de suplemento de energia moral capaz de orientar as forças produtivas no sentido da satisfação das necessidades fundamentais da vida humana, potencializando, assim, a efetivação da busca primeira da vida: ser livre. Encontramos algo nesse sentido no interior do segundo capítulo dessa obra em referência, quando Bergson está a pensar o meio pelo qual o impulso místico pode superar as condições vitais que o impedem de propagar-se entre os homens. O autor explicita que um dos meios consiste em o impulso místico atuar por dentro

da inteligência, intensificando o trabalho intelectual para torná-lo produtivo de um grande sistema de máquinas capaz de suprir a necessidade primeira do homem: a de alimentar-se. Esse é um dos métodos, acompanhado de um segundo que, enquanto esse primeiro não se efetive plenamente, consiste em fundar conventos e ordens religiosas que se fizessem centro de emanção dessa vontade libertadora. Destaca o filósofo:

[...] O primeiro consistiria em intensificar de tal modo o trabalho intelectual, em levar a inteligência tão para além do que a natureza quis para ela, que a simples ferramenta cedesse lugar a um imenso sistema de máquinas capaz de libertar a atividade humana, sendo está libertação consolidada, por outro lado, através de uma organização política e social que garantisse ao maquinismo o seu destino verdadeiro (BERGSON, 2005a, p. 199).

O último capítulo d'*As duas fontes* retomará essa assertiva para mostrar a mística impulsionando essa capacidade fabricadora da inteligência a produzir os meios necessários para satisfazer as necessidades fundamentais da vida humana, sendo a ciência moderna, em sua vontade inicial, um movimento orientado pela mística. Essa vontade de libertação que a mística desenvolve pelo interior da inteligência inaugura uma nova organização política e social, cuja efetivação contraria as formas naturais de vida social. Segundo o filósofo, o espírito de invenção foi impulsionado por uma inspiração democrática para fabricar mecanismos capazes de dispor a todos as condições básicas de sobrevivência. Ao verificar a concomitância em que se deram o início da indústria moderna e as primeiras aspirações à democracia, Bergson (2005a, p. 255) questiona: “[...] Não devemos supor então que foi um sopro democrático que impeliu em frente o espírito de invenção, tão velho quanto a humanidade, mas insuficientemente ativo como não lhe foi concedido lugar bastante?”. Esse movimento inicial não visava originalmente propiciar o luxo, nem o bem-estar para todos, “[...] mas para todos podia desejar-se a existência material garantida, a dignidade na segurança” (BERGSON, 2005a, p. 255).

Estamos, assim, diante de uma vontade generosa, que se movimenta pela interioridade da vida humana para produzir as condições de sua efetivação. Isso significa dizer que foi de uma vontade consciente que o espírito de invenção recebeu, na era moderna, seu impulso para produzir mecanismo que oportunizasse a satisfação das necessidades básicas da vida humana, que garantisse dignidade e segurança para todos. O que Bergson nos mostra é que houve um desvio de finalidade dessa vontade inicial. Segundo ele, imperceptível no começo, o desvio configurou uma distância profunda do propósito inicial. De modo paulatino, a produção de necessidades fundamentais foi perdendo espaço para a produção do supérfluo. Tendeu a satisfazer ao luxo de alguns que dispõem de recursos. A democracia verdadeira, esta que se

inicia com a modernidade, quando o impulso místico transmite à vida social algo seu amor, essa atitude de alma que quer a humanidade inteira realizando-se como vida dotada de plena dignidade, tem por característica fundamental a caridade.

Importante ressaltar aqui que não se trata de um amor de natureza solidária, sempre ligado a uma reciprocidade de interesses que tende a fechar-se em círculos de afinidade, geradora da sociedade fechada. O amor que se propaga pela mística, conforme podemos observar mais precisamente no terceiro capítulo d'*As duas fontes*, é emoção de natureza supraintelectual. Ou seja: uma emoção não causada por qualquer objeto ou representação, mas, antes, criadora do objeto de seu amor, que, por ser emoção que tem em si sua própria realidade, acolhe o que cria sem se deter nesse objeto como seu fim. Firmado nessa visão, Bergson vê a mística atraindo a mecânica para fazer dela o meio de concretizar esse amor que pulsa pelo interior da vida humana.

Acompanhando o raciocínio do filósofo, vemos a mecânica sendo dimensionada por uma vontade caridosa para satisfazer as condições de sobrevivência da humanidade e, assim, produzi-la como liberdade. “[...] O que não tem sido suficientemente notado [que a mística atrai a mecânica para, por meio dela, elevar a humanidade, diz Bergson], porque a mecânica, por um acidente de encaminhamento, se viu lançada numa via em cujo termo havia o bem-estar exagerado e o luxo para um certo número, em vez de a liberdade para todos” (BERGSON, 2005a, p. 256).

A questão parece requerer uma vivência democrática, não como teoria de governo, mas como experiência de inclusão generosa, como um movimento de interpenetração das vontades que se unificam como diferenças complementares entre si. Por caracterizar-se como uma expressão de caridade, por querer a todos incluir em seu movimento, “[...] é ela [a democracia] na realidade, a mais afastada da natureza, a única que transcende, pelo menos em intenção, as condições da ‘sociedade fechada’”. Atribui ao homem direitos invioláveis” (BERGSON, 2005a, p. 234-5). A democracia, assim como Bergson nos apresenta, consiste em um movimento de abertura que, por ser tal, é de virtude caridosa: um movimento de inclusão. Movimento que nos possibilitou refletir acerca da indústria moderna como atividade que vai ao encontro dessa alma democrática que vibrou em certo momento da história da humanidade como vontade de propiciar os meios para a libertação da vida humana das necessidades básicas de sobrevivência.

Ainda que tenha sido muito resumida nossa reflexão sobre o tema, essa pequena incursão permite-nos visualizar o motivo do desvio da produção industrial. De início movida por um espírito de abertura, a indústria foi retomada pela tendência ao fechamento e passou a

ser conduzida por interesses de grupos, que, não visando outra coisa que marcar suas superioridades, produzem a desigualdade como maneira de domínio, sendo o seu efeito a exclusão.

Esse diagnóstico, digamos assim, vem por estarmos a pensar a contribuição que a filosofia tem a oferecer nesse processo de libertação dessas tendências naturais que acabam por deter a vida na materialidade que se constitui em obstáculos a sua evolução. A superação completa só se daria se cada alma individual se abrisse e se constituísse como uma sociedade mística, o que implicaria uma associação de individualidades plenamente livres, em que o dever e a obrigação de uns para com os outros emanaria do interior de cada um como expressão de amor, de caridade. A simplicidade seria a virtude por excelência, vivida mesmo sem ser percebida, pois o vínculo social não seria soldado pela vaidade, mas pela fraternidade.

Nessa sociedade, a igualdade e a liberdade, antes de se rivalizarem, como se dá na sociedade fechada em que a hierarquia e a desigualdade entre os indivíduos são condições estruturantes da vida social, seguem abraçadas pelo amor, que quer a todos em vida plena. Mas, pondera o filósofo:

[...] uma sociedade mística, que englobasse a humanidade inteira e que se encaminhasse, animada por uma vontade comum, para a criação incessantemente renovada de uma humanidade mais completa, não se realizará evidentemente no futuro do mesmo modo que não existiram, no passado, sociedades humanas de funcionamento orgânico, comparáveis a sociedades animais. A aspiração pura é um limite ideal, como a obrigação nua. Nem por isso é menos verdade que são as almas místicas que arrastaram e arrastam ainda no seu movimento as sociedades civilizadas. A memória do que foram, do que fizeram, depositou-se na memória da humanidade. Cada um de nós a pode revivificar, sobretudo se a aproximar da imagem, mantida viva dentro de si, de uma pessoa que participa dessa misticidade e a fazia irradiar em seu redor. Ainda que não evoquemos esta ou aquela grande figura, sabemos que nos seria possível evocá-la; exerce assim sobre nós uma atração virtual (BERGSON, 2005a, p. 81).

Ao ser o misticismo a energia vital capaz de mobilizar as vontades que dela participam pelo exemplo do místico, este o único capaz de encaminhar a vida humana a uma experiência de abertura, vemo-nos na ocasião de indagar sobre a contribuição que a filosofia proposta por Bergson tem a oferecer. Perguntamos então: por que filosofar?

4.5 Intuição filosófica e intuição mística: entre a diferença e o parentesco

O trajeto deste capítulo, já ecoando os anteriores, quis refletir a filosofia como um movimento de consciência em busca de seu despertar, isto é, a filosofia compreendida como a vivência da consciência encontrando-se com algo de seu princípio originário, de modo a ser a

intuição essa vivência profunda de si. Estaríamos nós enganados quanto à função vital da filosofia, ou estamos mesmo diante de uma destinação mais elevada de sua atividade? Apostamos nessa última alternativa e inclinamo-nos a pensar a intuição filosófica como uma participação dessa vivência, desse contato com a emoção criadora que se apresenta como experiência mística, de maneira a ser uma reflexão profunda da vida sobre si, capaz mesmo de fazer contato com a própria vida criadora, agora no interior da vida humana. Nessa retomada de contato com a vida pela via mística, a filosofia dá continuidade ao projeto d'*A evolução criadora*, que buscou simpatizar com os movimentos vitais e fazer-se a expressão mais adequada da vida mesma e de sua evolução.

É verdade que o autor enfatiza o fato de que a inteligência não tem força para inserir-se por si mesma nessa vivência, pois ela não traz consigo qualquer energia mobilizadora da vontade. Vemos Bergson mostrar a inteligência recebendo do instinto virtual o impulso para estabelecer o comportamento individual organizado como vida social e, da emoção criadora, o impulso mediante o qual produz representações que vêm como novas ideias modificadoras, em certa medida, da moral em vigência na sociedade que se mantém em fechamento. Uma força mobilizadora da vontade que obriga cada indivíduo a resistir a si mesmo, ou a suas tendências egoísticas, em prol da vida social, conforme Bergson designa, é infraintelectual. Ela é efeito do instinto de conservação, que se mantém virtual na inteligência e exerce nela sua influência. A outra, a força mobilizadora da vontade que ativa, pelo interior da vida individual, o movimento de criação de si como vivência livre é, também na terminologia bergsoniana, supraintelectual. A inteligência, nessa perspectiva, recebe, das duas tendências originárias da vida, a da conservação e a da criação, os elementos com os quais produzirá comportamento e ideias. Um e outro, o comportamento e a ideia, resultam da confluência dessas duas atividades vitais em operação contínua no interior da vida, agora humana.

A moral concreta que se desenhou ao longo da história é um misto dessas duas atividades vitais. Sua organização primeira é firmada pelas forças instintivas, e o fechamento é sua condição natural. A abertura só se inscreve nessa primeira ordem de vivência por força excepcional da alma mística. Essa abertura produzida pelo místico dá um novo tom à vida moral, mas não a torna, como seria desejável, um movimento predominante capaz de tornar inativa a tendência ao fechamento, produtora da moral fechada. De fato, o fechamento é o movimento predominante a determinar a vida social, e a abertura, vez ou outra, faz-se movimento dentro dessa sociedade naturalmente fechada. Mas ainda que esporádico e logo invertido, isto é, tornado cíclico pelo fechamento, o movimento de abertura insere algo novo

nas relações entre os homens, e a moral humana, ainda que sempre em fechamento, prova algo de progressivo, de inovador, em seu modo de ser.

Bergson, ao apresentar, no primeiro capítulo d'*As duas fontes*, a moral do Evangelho como essencialmente a da alma aberta, após citar a passagem do Sermão da Montanha, cuja mensagem de abertura quer propagar-se pelo que está em fechamento, afirma: “[...] A moral corrente não é abolida; mas apresenta-se como um movimento ao longo de um progresso. Não se renuncia ao antigo método; mas este é integrado num método mais geral, como acontece quando o dinâmico reabsorve o estático, que se torna um caso particular” (BERGSON, 2005a, p. 62). O movimento é duplo e, ainda que o fechado seja a forma predominante, a abertura já é atividade que impulsiona, aqui e ali, por dentro mesmo do movimento de fechamento, e produz certo progresso na vida moral. Os preceitos morais que surgem como fórmulas racionais do dever são formas que a inteligência elabora do permanente encontro dessas duas atividades vitais. “[...] O que é aspiração tende a consolidar-se tomando a forma de obrigação estrita. O que é obrigação estrita tende a aumentar e a alargar-se englobando a aspiração. Pressão e aspiração marcam para isso encontro na região do pensamento onde se elaboram os conceitos” (BERGSON, 2005a, p. 67).

Em face dessas considerações, Bergson destaca a ilusão da filosofia intelectualista em intitular-se a produtora de razões condutoras da vida moral, quando, de fato, ela opera dentro de uma ordem de movimentos já atuantes que a impulsionam rumo à formulação de princípios fundamentais. Sua operação é mesmo a de traduzir em pensamento o que já está em vigor na vida humana e que veio por impulsão do instinto de conservação e da emoção criadora, ambos efetivamente vibrando como um misto na vida concreta. “[...] Pressão e atração, determinando-se, desembocariam num qualquer daqueles sistemas de máximas, uma vez que cada um deles visa a realização de um fim que é ao mesmo tempo individual e social. Cada um dos sistemas preexiste, pois, na atmosfera social ao advento do filósofo” (BERGSON, 2005a, p. 86).

Temos de tomar o cuidado de ver a filosofia como uma atividade que nada tem a contribuir nesse campo da vida, o da moral e da ética. Em nossa leitura, Bergson quer mesmo ativar a filosofia ao tirá-la da ilusão de ser ela a produtora de princípios orientadores da vida humana quando sistematiza, pelo pensamento, modos de ser já ativos, sem fazer ciência das fontes originárias. A filosofia, esta que Bergson propõe, exige uma revisão constante das fontes originárias da vida, para com ela entrar em contato direto, isto é, ser intuição. O trabalho é de retorno às fontes para viver, por dentro, o movimento de criação. Nesse trabalho, esse saber precisa pôr em revisão os próprios conceitos, que ecoam no interior da sociedade

como formas estabelecidas de valores, para verificar se eles são valores geradores de vida livre, produzidos pela emoção criadora e difundidos na vida social, ou se eles são efeitos de instinto de conservação que tendem a forjar, no interior da vida, sociedades fechadas, detidas em si mesmas. Para tanto, parece ser necessário à filosofia sair dos espaços especializados e fazer um encontro com a vida em seu cotidiano, provocando, na sociedade mesma, onde esses valores são efetivamente erigidos, um movimento de revisão permanente dos princípios com os quais se está definindo sua existência. Seu laboratório de ensaio, digamos assim, seria a vida de todos os dias.

Como ciência, não da matéria, mas da vida, a filosofia parece ter por função própria pôr em tensão os preconceitos de existência, essas fórmulas de viver que se constituíram em hábitos socialmente irrefletidos e que acabam por incidir como forças contrárias ao desenvolvimento de vida criadora de novas maneiras de ser. Nesse sentido, o exercício filosófico aflora como um movimento de consciência que quer ver a si em suas vivências para avançar sobre si quando detido em seu *élan* criador. Daí a filosofia ser um esforço reflexivo, uma revisão contínua dos fundamentos da existência humana geradores dos valores organizativos dos comportamentos individuais e sociais, um tensionamento do estabelecido, capaz de impulsionar a geração de novos valores de vida quando os valores vigentes se mostrarem inapropriados para a organização em curso.

Estamos aqui a pensar a filosofia como um impulso de vida, como um movimento de consciência que, não mais se resolvendo nisso que se fez, exercita-se como um querer conhecer a si em seu fazer. Mas o perigo de a filosofia deter-se em formulações antigas como se essas fossem novas sempre à espreita, pois a inteligência, que é a atividade predominante dessa consciência, tenderá sempre a resolver a realidade pelas categorias que desenvolveu em seu contato com a matéria. A vigília contínua sobre seu trabalho parece ser a única maneira de a filosofia prevenir-se de reproduzir sua reflexão como pensamento inteligente.

Essa vigilância filosófica demanda esforço de atenção permanente, uma vez que a inteligência rapidamente irá oferecer seus conceitos organizados por uma lógica que parecerá satisfazer todas as exigências de um bom raciocínio. Mas, se a filosofia deve prevenir-se de pensar à maneira inteligente, o que significa precaver-se de raciocinar por conceitos estruturados logicamente? O que dará a seu pensar sustentação e orientará seus pensamentos de modo que sejam confiáveis suas reflexões? Essas perguntas parecem-nos importantes, pois as respostas podem diferenciar a reflexão filosófica como um trabalho sério do espírito da divagação de uma imaginação deixada a si mesma em seu sonho.

Entendemos que Bergson nos dá a resposta no segundo capítulo d'*A evolução criadora*. Diz ele, quando está a trabalhar o tópico “função natural da inteligência” (logo após apresentar que os conceitos são forjados pela inteligência por efeito de um trabalho aprimorado de organização da matéria), que a lógica e a geometria engendram-se reciprocamente uma à outra, de modo que haja entre elas uma correspondência natural. Por corresponderem, os conceitos resultantes desse trabalho inteligente descrevem apropriadamente essa dimensão da realidade: fora do domínio material, “[...] o raciocínio puro precisa ser vigiado pelo bom senso, que é coisa totalmente diferente” (BERGSON, 1979, p. 146).

O raciocínio puro pode movimentar-se junto à realidade material guiada tão somente pela lógica, uma vez que as articulações dessa realidade, ou seja, sua geometria, apresentam-se ao pensamento inteligente em suas definições pela própria afinidade de origem. Por tratar-se de um modo de existência que se caracteriza pela tendência à repetição, o pensamento, ao acompanhar o movimento da matéria, estará diante de uma realidade que tende a ser a mesma, podendo aplicar seus conceitos descritivos independente de tempo e lugar. Já a filosofia, cujo objeto é a vida, portanto, a mudança ininterrupta, precisa monitorar seus raciocínios por essa, digamos assim, faculdade do bom senso.

Mas o que é essa faculdade e como ela se faz atividade? Seria ela a intuição cuja atividade é um movimento de consciência vigilante de si? Talvez não seja adequado propor assim a questão. Mas a frase de Bergson acima citada parece dizer algo nesse sentido, pois o bom senso é algo totalmente diferente do raciocínio lógico, e deve mesmo vigiá-lo quando estiver o pensamento a refletir sobre a dimensão da realidade que não seja a material. Se, nesse momento d'*A evolução criadora*, o termo “bom senso” está apresentado no sentido de consciência vigilante, o que nos aproxima do sentido de consciência intuitiva, em um trabalho de 1895, intitulado “Le bon sens et les études classiques”, contido no livro *Écrits philosophiques*, Bergson refere-se a essa atitude de consciência, o bom senso, como uma vivência intuitiva. Diz o filósofo, após contextualizar que o bom senso é o sentido dirigido para as decisões vitais, que as relações interpessoais lançam como exigência:

Il y a un subtil pressentiment du vrai et du faux, qui a pu découvrir entre les choses, bien avant la preuve rigoureuse ou l'expérience décisive, des incompatibilités secrètes ou des affinités insoupçonnées. On appelle génie cette intuition d'ordre supérieur, intuition nécessairement rare, puisque l'humanité pourrait à rigueur s'en passer. Mais la vie de tous les jours demande à chacun de nous, des solutions aussi nettes et des décisions aussi rapides. Toute action grave vient clore une longue série de raisons et de conditions, pour s'épanouir ensuite en conséquences qui font que, si elle dépendait de nous, à notre tour nous dépendons d'elle. Pourtant, elle n'admet d'ordinaire ni tâtonnement ni retard ; il faut prendre un parti, et, sans prévoir tous les détails, comprendre l'ensemble. L'autorité que nous invoquons alors, celle qui lève

nos hésitations et tranche la difficulté, c'est le bon sens. Il semble donc le bon sens soit dans la vie pratique, ce que le génie est dans les sciences et dans les arts (BERGSON, 2011b, p.154).

Não podemos deixar de trazer para o discurso a nota³²⁴ que vem avisar que o termo “intuição” empregado no texto citado não tem sentido técnico de conhecimento metafísico. De fato, não se trata, neste caso, de uma busca metódica, de um estudo que busca refletir sobre o ser para apresentá-lo como conhecimento. Parece-nos que o bom senso se faz necessário na formação desse conhecimento metódico, pois, como vimos n'*A evolução criadora*, o raciocínio deve ser vigiado pelo bom senso. Ademais, parece-nos que o método é mesmo pensado por Bergson a partir da intuição inicial que ele teve da realidade como duração, que não se permitia ser compreendida pelos métodos tradicionais que a inteligência oferecia. Nesse sentido, a intuição desenvolve-se como método por força de sua tendência a concretizar-se como atividade vital. Desse modo, a filosofia é o exercício do pensamento que cultiva essas intuições nascentes e potencializa, junto às consciências dispostas a um esforço a mais de atenção a vida, seu desenvolvimento, podendo resultar de seu trabalho a modificação das vivências em sociedade. Em nada estamos inovando ao colocar desse modo a questão³²⁵.

Podemos ler Léon Husson em *L'intellectualisme de Bergson*:

[...] il y a une première intuition, naturelle à l'esprit, qui, pour être réfractée à travers nos besoins, ne nous en livre pas moins, quoique confusément, quelque chose du réel. Une exégèse serrée devra donc distinguer, bien que l'exposé de la méthode oblige à passer sans cesse de l'une à l'autre sans que le style, sous peine de s'alourdir énormément au point d'en devenir obscur, puisse souligner chacun de ces passages, l'intuition confuse, qui est au fond de notre connaissance spontanée, de l'intuition distincte, parfois qualifiée en raison de sa fonction métaphysique, qui est au terme de la recherche philosophique, la méthode n'étant que l'ensemble des procédés par lesquels le philosophe s'élève lui-même, et tente d'aider les autres à s'élever à leur tour, jusqu'à la seconde en s'appuyant sur la première. Pour saisir l'unité de ces sens, il suffira de considérer l'intuition comme une fonction de l'esprit, dont ils désignent les actes successifs aux divers stades de son développement (HUSSON, 1947, p. 13-4).

³²⁴“30. Ce terme n'a pas ici le sens technique de « connaissance métaphysique », qu'il prendra par la suite dans la philosophie de Bergson, en particulier à partir de l'« Introduction à la métaphysique » (1903)” (BERGSON, 2011b, p. 169).

³²⁵Camille Riquier, no capítulo II de seu livro *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, já diz algo nesse sentido. Diz ele que: “[...] On comprend pourquoi il n'était pas possible de réduire l'emploi du mot d'intuition à son sens bergsonien de méthode. C'est que sa réalité se constate en premier lieu chez certaines personnes que la nature aura privilégiées, ici ou là, « par un accident heureux », les dispensant d'aucune méthode pour y parvenir [...] Bergson ne se appuie pas sur l'intuition qu'il porte par devers lui et ne parle de l'intuition de la durée le plus souvent qu'au conditionnel. En revanche, il parle de celle des autres comme d'un fait établi. En d'autres termes, sa méthode ne peut se confondre avec l'intuition puisqu'il va s'agir d'obtenir avec méthode ce que d'autres, avant lui, ont réussi à obtenir sans méthode. En érigeant l'intuition en méthode, Bergson affirme dans le même temps ce qu'il a de singulier (la méthode – « Introduction à ...) et ce qu'il a en partage (l'intuition – « ... la métaphysique »)” (REQUIER, 2009, p. 142-3).

Nesse momento de seu trabalho, Husson oferece-nos a possibilidade de leitura do método intuitivo como um desenvolvimento dessa função do espírito, essa capacidade de vivenciar a realidade pela interioridade, que é sua condição primeira de existência. Assim pensado, o método vem como uma vontade de exercer essa função já em atividade no espírito, mas que precisa ser orientada para ampliar e aprimorar sua operação junto às vivências. Esse modo de pensar a intuição e o método para seu desenvolvimento vem como um alento para o fazer filosófico, pois destaca que a vida humana já dispõe dessa capacidade, a de pensar intuitivamente, cabendo à filosofia o trabalho de provocar, nos espíritos, o exercício dessa função para que eles mesmos desenvolvam as intuições que se dão confusamente.

Seguindo essa compreensão, podemos pensar a ciência filosófica, esse exercício metafísico do espírito, como o desenvolvimento de percepções nascentes obtidas intuitivamente. Ou seja: percepções de realidade que transcendem o que é dado pela inteligência, indicando que há algo, para além do percebido atualmente, que requer esforço para ser compreendido. Nesse sentido, a intuição está, podemos dizer, em estado latente no espírito humano, à espera da oportunidade para desenvolver-se, pois, como já vimos Bergson nos alertar, o método de organização predominante na vida humana é o inteligente. Ao se desenvolver como inteligência, a consciência humana exteriorizou-se e passou a ver a tudo como que ocupando lugar em um espaço por ela concebido, de modo a perceber a realidade somente como imobilidades. Não obstante a inteligência ser o método de organização predominante, temos Bergson a ressaltar, no terceiro capítulo d' *A evolução criadora*, que,

[...] um fluido benéfico nos banha, no qual adquirimos a própria força para trabalhar e viver. Desse oceano de vida, no qual estamos imersos, aspiramos sem cessar alguma coisa, e sentimos que o nosso ser, ou pelo menos a inteligência que o guia, nele se constituiu por uma espécie de solidificação local. A filosofia só pode ser um esforço de fundir-se de novo no todo (BERGSON, 1979, p. 172-3).

Essa passagem, que está, a propósito, ao final da seção intitulada “Método a ser seguido”, parece indicar um estado de espírito em intuição nascente que precisa ser desenvolvido para novamente se reintegrar ao todo do qual ele se destacou por efeito de organização. No texto “A intuição filosófica”, lemos algo que parece reforçar esse modo de pensar:

[...] A matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja lá qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, somos parte disso. Desçamos então para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos volverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã (BERGSON, 2006a, p. 143-4)

É importante ressaltar que não se trata de banalizar a intuição e vê-la ocorrendo por toda parte de modo espontâneo. Se assim fosse, não seria a inteligência a atividade a tornar-se predominante na espécie humana. Trata-se, antes, de pôr em relevo que a intuição é já atividade³²⁶ do espírito que, mesmo abafada pelas necessidades práticas da vida, efetivou-se “[...] de longe em longe, por distração, para algumas almas privilegiadas” (BERGSON, 2006a, p. 159) e que pode ser desenvolvida por uma filosofia atenta a não se descolar de seu objeto ao resolver-se em expressões já feitas pela linguagem corrente. O que queremos aqui pensar é uma filosofia que se exercita continuamente como ciência da vida, produzindo ou provocando, nessa vida organizada que se fez pensamento consciente, uma atenção suplementar capaz de acionar essa função intuitiva já disponível nessa organização.

Para voltarmos ao tema do bom senso, é a essa atitude de espírito que nos parece convidar a filosofia de Bergson no trabalho de 1895, o já referido “Le bon sens et les études classiques”. Nesse texto, o jovem Bergson apresenta o bom senso como a atenção do espírito voltada para a vida em sua mobilidade e mudança, isto é, como atividade vital se decidindo diante das exigências que sua organização, agora humana, implica a seu existir. “[...] On pourrait presque dire que le bon sens est l’attention même, orientée dans le sens de la vie” (BERGSON, 2011b, p. 155). Ou, como escreve ao autor, ainda no texto mencionado: “[...] Semblable au principe de la vie, il [o bom senso]veille et travaille sans cesse, allourdi sans doute par la matière qu’il anime, mais averti de la réalité de son action par la matérialité même de son effort” (BERGSON, 2011b, p. 156, colchetes nossos).

O bom senso, ao ser pensado como semelhante ao princípio da vida, e sendo sua ocorrência o exercício de vigilância que a consciência presta sobre seu fazer agora inteligente, irrompe, parece-nos, como uma vontade consciente que se vê, em seu movimento, dotada da capacidade de criar maneiras de viver que respondam mais apropriadamente às exigências vitais em curso. Nesse sentido, o bom senso reflete um modo de ser da consciência que, vivendo pela interioridade de si a sua própria criação, pensa sobre os hábitos que se constituíram como efeito de sua organização para modificá-los quando não mais responderem adequadamente a essa vivência que se fez livre.

Mas de onde vem esse *élan* de vida capaz de despertar essa função do espírito e animar a consciência a desenvolver-se como vivências inovadoras de comportamentos? Ainda que se efetive como vivência pessoal, esse *élan* criador vem, segundo Bergson, da própria vivência social. Diz o filósofo sobre sua origem: “[...] Instrumento, avant tout, de progrès

³²⁶Ou, como Bergson (2006a, p. 50) destaca na segunda parte da “introdução” d’*O pensamento e o movente*: “[...] A faculdade de intuição realmente existe em cada um de nós, mas recoberta por funções mais úteis à vida.”

social, il ne peut tirer sa force que du principe même de la vie social, l'esprit de justice" (BERGSON, 2011b, p. 157). Mesmo sendo esse trabalho ainda de 1895, um ano antes da publicação de *Matéria e memória* e trinta e sete anos antes de *As duas fontes*, temos já a apresentação da noção de justiça como uma força vital que tende a efetivar-se como princípio orientador de uma vida social em que os indivíduos, por estarem em atenção vigilante da vida da qual se sentem parte indivisa, querem, antes de tudo, evitar a injustiça.

Essa perspectiva que exala do interior da vida social não é, como Bergson adverte no parágrafo seguinte à passagem aludida, aquela pensada teoricamente como formas abstratas de compensação a danos ocasionados por ações individuais que vão de encontro com o estabelecido socialmente. Essas fórmulas pensadas como meio de reparação constituem-se como uma transposição da atividade da inteligência para estabelecer equivalências entre mercadorias em comercialização para as relações entre pessoas. Voltada para as relações entre pessoas, a inteligência desenvolve fórmulas reguladoras do comportamento moral dos indivíduos, sendo a justiça medidas externas de compensação para restabelecer o equilíbrio da vida social que foi prejudicado pelos comportamentos desviantes da moralidade vigente³²⁷.

Outro é o espírito de justiça que Bergson apresenta como princípio ativo do bom senso. Longe de ser fórmulas abstratas de compensação, a justiça é um sentido de atenção que a vida individual presta a si mesma pelo interior de suas vivências, querendo, antes de tudo, saber o que não se deve fazer para não se praticar injustiça. Quando vivida por uma pessoa, ela se faz prática de vida correta ou em correção permanente: "[...] Elle [a justiça] lui donne [ao ser humano em que se realiza] la mesure exacte de ce qu'il doit exiger de lui et de ce qu'il peut attendre des autres [...] Elle lui montre les injustices à corriger, et par conséquent le bien à faire, les ménagements à garder, c'est-à-dire l'injustice à ne pas commettre" (BERGSON, 2011b, p. 157).

Não podemos seguir em frente sem antes ressaltar que, no tempo desse trabalho, que é ainda anterior a *Matéria e memória*, Bergson não está analisando a vida humana em suas fontes geradoras da moral. Tendo essa observação em vista, podemos destacar que a

³²⁷Essa noção de justiça que deriva das relações de comércio é desenvolvida por Bergson no primeiro capítulo de *As duas fontes*: "[...] A justiça sempre evocou ideias de igualdade, de proporção, de compensação. *Pensare*, de onde derivam "compensação" e "recompensam", tem o sentido de pesar; a justiça era representada com uma balança. Equidade significa igualdade. Regra e regramento, retidão e regularidade, são palavras que designam linha reta. Estas referências à aritmética e à geometria são características da justiça através do curso da sua história. A noção deve ter-se desenhado já com precisão no quadro das trocas [...] Mas não se aplicará apenas às trocas de coisas. Gradualmente estender-se-á a relações entre pessoas, sem poder, contudo, durante muito tempo ainda, desligar-se por completo da consideração de coisas e da troca. Consistirá, sobretudo, então em regularizar impulsões naturais introduzindo nelas a ideia de uma reciprocidade não menos natural, por exemplo, a expectativa de um prejuízo equivalente ao que se terá podido causar."(BERGSON, 2005a, p. 70).

passagem acima manifesta uma atividade vital, o espírito de justiça, já em atividade no interior da vida humana, de modo a já pautar um movimento de vida orientador de uma vivência social que não se resolve integralmente pelas relações dadas pela natureza. Será somente com *As duas fontes*, trinta e sete anos depois, que tratará das fontes geradoras da moralidade.

A justiça, agora considerada a partir das fontes geradoras da vida social, reflete maneiras distintas, sendo sua distinção correspondente ao tipo de sociedade em observação, a saber, a fechada e a aberta. Já falamos sobre os dois tipos de sociedade. A justiça própria da sociedade fechada tem por função manter as liberdades individuais em continência por meio de fórmulas de compensação aos danos que o descumprimento de um valor estabelecido venha causar à vida social. Derivada, como vimos acima, das relações de troca, essa justiça “[...] Consistirá, sobretudo, então em regularizar impulsões naturais introduzindo nelas a ideia de uma reciprocidade não menos natural, por exemplo a expectativa de um prejuízo equivalente ao que se terá podido causar”(BERGSON, 2005a, p. 70). Uma justiça constitutiva de uma sociedade firmada na hierarquia e na disciplina aceita, sem contestar, as desigualdades e até fundamenta as diferenças de dignidade entre pessoas, formulando como direito natural os privilégios de classe, sendo seu limite mais perverso a justificação da escravidão. Em outras palavras, ela, por ser uma justiça instituída por uma associação de indivíduos que se fecha sobre si e estabelece valores a partir de seus interesses, é relativa ao grupo que a definiu.

Outra é a justiça oriunda da sociedade aberta. Ela não é mais relativa a esse ou àquele grupo fechado de interesses. Nem é mais firmada pela organização em fechamento; ela não se constitui naturalmente por força dos interesses de grupo. Ela se constitui como uma força capaz de transformar os comportamentos sociais graças aos esforços que almas privilegiadas aplicam na vida social instituída naturalmente. Nesse sentido, ela é de origem sobrenatural, pois sua força instituidora age mesmo em sentido contrário ao da natureza; seu movimento é de abertura e quer todos sobre a sua proteção. Diz Bergson (2005a, p. 73) que uma justiça “[...] como a nossa, a dos ‘direitos do homem’, [...] já não evoca ideias de relação, mas, pelo contrário, de incomensurabilidade e de absoluto”. Essa justiça, como estamos a observar nessa filosofia, não é espontânea, nem se firma naturalmente. Sua ocorrência vem como criação efetivada por espíritos de senso moral elevado e, pois, capaz de inovar a vida da humanidade. Mas a inovação não se dá de um só golpe, uma vez que essas almas atuam por dentro de uma moralidade já firmada naturalmente e que resistirá, por força de sua própria tendência ao fechamento, a esse espírito de abertura que quer propagar-se entre os homens. Já anunciada pelos profetas judeus, foi necessário “[...] esperar pelo cristianismo para que a ideia de

fraternidade universal, que implica a igualdade dos direitos e a inviolabilidade da pessoa, se tornasse atuante (BERGSON, 2005a, p. 76).

Já vimos que o Cristo do evangelho é o místico completo, a criar o movimento de abertura, sendo os místicos que o seguem, modelos à tendência desse movimento em atualização. Vimos também que cada alma que vive esse movimento de abertura faz-se, ela mesma, original e inovadora da vida moral. Não vamos retomar essa discussão aqui. Queremos apenas sinalizar que o espírito de justiça que encontramos no trabalho de 1895, “*Le bon sens et les études classiques*”, como sendo uma força social de progresso, tem sua origem na participação consciente que algumas almas, assim chamadas n’*As duas fontes* de místicas, fazem do princípio criador da vida. Participação que coincide com a ação transformadora da vida social estabelecida pela natureza.

Essas almas privilegiadas inserem na vida social, por meio de suas ações, um novo *élan*, que impulsiona as vontades individuais a se realizarem como criação de vida livre, de modo que a vivência livre de um não implique a supressão da liberdade de outros. Nessa nova vivência que a mística quer instaurar, a liberdade não se dá como medida de poder, nem mais como fundamento da desigualdade. Nesse novo *élan*, a liberdade querida é vivida como exercício do bom senso, ou seja: a liberdade faz-se como a experiência da justiça, neste sentido instaurado pela mística. Bergson assim nos permite considerar ao tratar da questão da liberdade e da igualdade n’*As duas fontes*:

[...] Por isso é muitas vezes impossível dizer *a priori* qual é a dose de liberdade que podemos conceder ao indivíduo sem prejuízo para a liberdade dos seus semelhantes: quando a quantidade muda, a qualidade já não é a mesma. Por outro lado, a igualdade não se obtém senão a expensas da liberdade, pelo que seria preciso começarmos por perguntar qual das duas é preferível. Mas a pergunta não comporta qualquer resposta em geral; porque o sacrifício desta ou daquela liberdade, se for livremente consentida pelos cidadãos, continua a ser liberdade; e, sobretudo, a liberdade que resta poderá ser de uma qualidade superior se a reforma levada a cabo no sentido da igualdade tiver por resultado uma sociedade onde se respire melhor, onde se experimente uma maior alegria no agir. Seja como for, teremos sempre de voltar à concepção de criadores morais, que representam pelo pensamento uma atmosfera social, um meio no qual seria melhor viver, quero eu dizer uma sociedade tal que, se os homens fizessem a experiência dela, já não queressem regressar ao seu antigo estado. Somente assim se definirá o progresso moral; mas só o podemos definir retrospectivamente, quando uma natureza moral privilegiada criou um sentimento novo, semelhante a uma música e o comunicou aos homens imprimindo o seu próprio impulso (BERGSON, 2005a, p. 77-8).

O sentimento novo já foi criado e comunicado, como podemos ler pelas próprias palavras de Bergson. Pode-se até representar pelo pensamento a atmosfera social dessa nova moral criada pelos místicos, que rompeu a camada de resistência que a impedia de efetivar-se nas vivências humanas. Ela se fez atuante, mas, assim como a intuição filosófica, está

abafada, na quase totalidade da existência, pelas tendências que sobrevieram com a efetivação da vida humana como espécie inteligente. É preciso um trabalho libertador das consciências por demais envolvidas nos hábitos instituídos pelas necessidades práticas da vida. A filosofia, como ciência do espírito, como atividade reflexiva dos fundamentos da vida, pode auxiliar (para não dizer que tem por ofício) nesse trabalho de libertação das tendências atuais do pensamento a ver tudo como valor de utilidade prática, despertando, nas consciências, esse *élan* de vida que já habita seu interior, o bom senso, ou esse espírito de justiça. Assim nos orienta o filósofo no discurso de 1985, "Le bon sens et les études classiques", ao refletir sobre a função filosófica: [...] L'éducation doit intervenir le plus souvent, non pas tant pour imprimer un élan que pour écarter les obstacles, plutôt aussi pour lever un voile que pour apporter la lumière" (BERGSON, 2011b, p. 159).

Os estudos dos clássicos, isto é, os estudos das filosofias que se constituíram como história do pensamento universal, devem já ser acompanhados de um tensionamento com a realidade para que, ao invés de pôr o pensamento em movimento vivificador da existência, acabem por estagnar o pensamento em algo já pronto e acabado, no já feito. Como pensamento reflexivo sobre um problema de existência que se condensou em filosofia, o seu estudo deve provocar justamente o movimento de reflexão sobre os problemas que circunscrevem a atualidade e que exigem tratamento adequado para produzir os efeitos que sua ciência tem a oferecer. "[...] Force nous est bien d'adopter provisoirement cette philosophie et cette science toutes faites; mais ce ne sont là que des points d'appui pour monter plus haut. Par-delà les idées qui se sont refroidies et figées dans le langage, nous devons chercher la chaleur et la mobilité de la vie" (BERGSON, 2011b, p. 160).

Em suas considerações, vemos Bergson apresentar o estudo da filosofia como um meio de pôr em movimento o pensamento, uma maneira de se libertar das tendências instituídas pela natureza e que mantêm a vida social em situação de estagnação, isto é, nas formas estabelecidas pela natureza. Trata-se, segundo essa perspectiva, não de se fixar nesse ou naquele pensamento instituído, mas de sentir mesmo, por meio dessas filosofias, o calor da vida que pôs em movimento a função reflexiva da consciência. Assim entendido o trabalho filosófico, a sua educação se faz um meio pelo qual a vida humana pode ativar a função reflexiva da consciência e dar vazão ao bom senso, essa fonte de moralidade inovadora capaz de produzir vida social em reflexão contínua de si.

Trata-se de um alargamento, por interpenetração, da filosofia no tecido social, podendo gerar um movimento de libertação das tendências conservadoras que impedem a vida de elevar-se acima das condições materiais e expressar-se como maior liberdade. Trata-

se de um movimento de consciência não mais pela superfície, pela exterioridade, mas de uma consciência que se aprofunda em si mesma e se vê cada vez mais como sua fonte de criação. Entre outros momentos, há uma fala de Bergson que nos parece demarcar de modo claro e límpido que não há outra fonte, senão a própria vida, e que a geração da moral, seja por pressão, seja por aspiração, tem por fonte essa mesma vida. Essa fala encontra-se, e por isso nos parece tão importante, nos últimos parágrafos do primeiro capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião*:

[...] Os verdadeiros místicos abrem-se simplesmente à vaga que os invadem. Seguros de si mesmos, porque sentem neles qualquer coisa de melhor do que eles, revelam-se grandes homens de ação [...] O que deixaram correr dentro de si mesmos é um fluxo descendente que quereria, através deles, conquistar os outros homens: sentem a necessidade de difundir à sua volta aquilo que receberam, como um impulso de amor. Amor no qual cada um deles imprime a marca da sua personalidade. Amor que é então em cada um deles uma emoção inteiramente nova, capaz de transpor a vida humana num outro tom. Amor que faz com que cada um deles seja amado assim por si mesmo e que, por ele e para ele, outros homens deixem a sua alma abrir-se ao amor da humanidade. Amor que poderá igualmente transmitir-se por intermédio de uma pessoa que se tenha apegado a eles ou à sua recordação mantida viva, que tenha conformado a sua vida com esse modelo. Podemos ir mais longe. Se a palavra de um grande místico, ou de algum dos seus imitadores, encontra eco neste ou naquele de entre nós, não será porque pode haver em nós um místico que dorme e que espera apenas uma ocasião para despertar-se? [...] será preciso escavar mais profundamente ainda se quisermos compreender, não apenas já como a sociedade obriga os indivíduos, mas também como o indivíduo pode julgar a sociedade e obter dela uma transformação moral. Se a sociedade se basta a si mesma, é ela a autoridade suprema. Mas se não forma mais que uma das determinações da vida, conceber-se-á que a vida, que terá posto a espécie humana neste ponto ou naquele da sua evolução, comunique uma impulsão nova a individualidades privilegiadas que nela se retemperem para ajudar a sociedade a ir mais longe. É verdade que terá sido necessário avançar até ao próprio princípio da vida. Tudo é obscuro, se nos ativermos a simples manifestações, se a todas elas chamarmos por junto sociais ou se considerarmos mais particularmente, no homem social, a inteligência. Tudo se esclarece, pelo contrário, se procurarmos, para além destas manifestações, a própria vida em si mesma. Atribuamos, pois, ao termo biologia o sentido maximante compreensivo que deveria ter, que talvez venha um dia a tomar, e digamos para concluir que toda a moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica (BERGSON, 2005a, p. 92-3-4).

A origem da moral, pressão ou aspiração, está na própria vida. Com o devido acento à compreensão do sentido do termo “biologia”, que nos parece ser uma ressalva de que não se trata de uma biologia no sentido já criticado n'*A evolução criadora*, isto é, firmado nos conceitos de causalidade final e mecânica, ambas as morais são de essência biológica. Essa concepção que aparece no final desse capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião* é muito importante ao que nos estamos esforçando para destacar do pensamento de Bergson, a saber: que a vida é movimento de criação que, ainda que detido aqui e ali, segue criando a si por força de sua própria natureza, que é ser duração. Tudo que vem a ser é efeito dessa atividade, imanente mesmo ao seu esforço criador. O místico aparece como um esforço que a vida exerce

sobre si para avançar sobre as determinações que lhe sobrevieram em seu movimento evolutivo, pois “[...] Os verdadeiros místicos abrem-se simplesmente à vaga que os invadem” (BERGSON, 2005a, p.92). Parece mesmo que a experiência mística é a própria vida tomando consciência de si como criação, de modo a ver-se profundamente enraizada em toda a criação, sendo a generosidade a tendência inerente ao reencontro da consciência como vida criadora.

Mesmo sem pretensões de profundidade, fizemos, em momentos anteriores deste trabalho algumas observações sobre natureza mística. Queremos agora explorar um pouco o que está dito acima para destacar que a vivência mística é um fluxo de vida que percorre o interior da humanidade e quer efetivar-se como movimento de libertação humana, pois: “[...] O que deixaram correr dentro de si mesmos é um fluxo descendente que quereria, através deles, conquistar os outros homens: sentem a necessidade de difundir à sua volta aquilo que receberam, como um impulso de amor (BERGSON, 2005a, p.92). E questiona o filósofo: “[...] Se a palavra de um grande místico, ou de algum dos seus imitadores, encontra eco neste ou naquele de entre nós, não será porque pode haver em nós um místico que dorme e que espera apenas uma ocasião para despertar-se? (BERGSON, 2005a, p. 93).

O despertar do místico que adormece no interior de cada ser humano inclinaria a humanidade a uma experiência integradora de si e da vida em geral. Ela indica uma tendência da vida a superar limites que o próprio curso evolutivo atinge em seu movimento de organização da vida em sociedade. Mas já não seria esse esforço que Bergson empreende n’A *evolução criadora*, o de convidar a humanidade a exercer-se como seres intuitivos, voltados para o entendimento de si como seres inteligentes, que precisam apreender sua inteligência em sua origem e função para recolocá-la a serviço mesmo da vida? Seria a mística uma experiência intuitiva que Bergson quer despertar e fazer dela vivência ampliada? É preciso ainda que nos resguardemos de pensar a intuição filosófica e a intuição mística como sendo a mesma experiência sem podermos aqui oferecer argumentos satisfatórios.

Para nos afastarmos dessa identificação completa, diríamos que uma parece ser uma eclosão que vem da vida como movimento criador que se dá sem passar pela reflexão propriamente dita; ela simplesmente acontece com vontade atuante. A mística é ação na origem. A intuição filosófica parece requerer um movimento de reflexão capaz de, por esforço contínuo, retomar aos poucos o contato com a fonte originária, para assim se fazer ação e, caso se generalize o suficiente, potencializar alguma mudança na organização social. Fora essa ressalva que se deve trazer à vista, ambas as experiências são aparentadas e expressam, pensamos nós, a mesma tendência vital, que é a libertação da vida das condições materiais. Se, em geral, a filosofia acabou por intelectualizar-se e perder-se da intuição originária, ou

melhor, dessa vontade da vida em fazer consciência de si pela interioridade, vemos, ao menos, Bergson fazer referência a uma experiência filosófica cujo propositor se alinhava aos grandes místicos e mesmo àquele que Bergson considera o mais completo, Jesus Cristo. Trata-se de Sócrates.

Como filósofo, Sócrates exercia o método da maiêutica, que consistia primeiro em conduzir seus concidadãos a refletir sobre as opiniões sustentadoras de suas ações, a fim de oportunizar a verificação de que aquilo que lhes parecia valores sobre os quais se apoiavam carecia de fundamento. O primeiro passo consistia em conduzir os cidadãos a se descobrirem ignorantes dos fundamentos de sua ação. O sucesso desse primeiro momento do método permitia a Sócrates auxiliar o nascimento da verdade que estava em gestação no interior de cada indivíduo e que precisava apenas do exercício racional adequado para aflorar. Estreitamente racional, o procedimento tornou-se a base do método dialético de Platão, que é conhecer a realidade por conceitos, purificados das opiniões produzidas na vida cotidiana. Com esse procedimento, Sócrates eleva a virtude à condição de ciência, de modo a ser o conhecimento da verdade como virtude a condição da vida moral, digamos, boa e justa. Na perspectiva trazida por Sócrates, o homem, diante da verdade encontrada pela razão, age no mundo virtuosamente, conforme o bem, porque conhece a verdade, e agir de outro modo, em contrário ao bem, só pode ser por efeito da ignorância.

Até aqui, temos a razão elevada a seu mais alto grau, mas não é propriamente nesse resultado que Bergson vê a maior virtude socrática. É ainda no primeiro capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião* que Bergson nos convida a olhar mais de perto a atitude de Sócrates:

[...] Sócrates ensina porque o oráculo de Delfos falou. Recebeu uma missão. É pobre, e pobre deve continuar. Tem de se misturar com o povo, de se fazer povo, de fazer com a linguagem adira ao falar popular. Nada escreverá, para que o seu pensamento se comunique vivo a espíritos que o levarão a outros espíritos. É insensível ao frio e à fome, de maneira nenhuma um asceta, mas libertou-se da necessidade e emancipou-se do corpo. Acompanha-o um “demônio”, que faz ouvir a sua voz quando uma advertência é necessária. A sua crença neste “signo demoníaco” é tal que morre de preferência a deixar de segui-lo: se recusa defender-se perante o tribunal popular, se avança ao encontro da sua condenação, é porque o demônio nada disse para o afastar desse caminho. Em suma, a sua missão é de ordem religiosa e mística, no sentido que hoje damos a essas palavras; o seu ensino, tão perfeitamente racional, encontra-se suspenso de qualquer coisa que parece superar a pura razão” (BERGSON, 2005a, p. 64).

Essa condição de Sócrates indica uma similaridade e uma continuidade entre o filosofar, no sentido de ser um exercício de busca da verdade, submetendo a verificação o que já está dado como certo pela tradição e a atividade espiritual, no sentido de ser um movimento

de reintegração ao princípio. A razão, como faculdade intelectual dotada da capacidade de avaliar as relações em vigor e emitir juízos de valor, constitui um *meio* de a consciência voltar-se sobre si como reflexão de seu princípio originário e, nessa atitude intuitiva, entrar em movimento de criação, agora de valores morais. Um esforço mesmo de revisão dos fundamentos, capaz de inserir a vida novamente em seu movimento de liberdade.

O modelo para a filosofia talvez seja Sócrates. Ainda que tenha ele elevado ao mais alto grau os conceitos, ao tê-los por expressão da verdade e guia da ação moral boa e justa, hesitava em agir de certo modo quando diante da voz do demônio que o advertia pelo interior de sua consciência. Algo de não racional, algo de não conceitual, vibrava no interior da consciência de Sócrates e o desviava da ação a que o raciocínio lógico naturalmente encaminhava. Parece mesmo que filosofava sempre vigilante de seus raciocínios, pois se entendia ignorante da verdade. Seu comportamento investigativo transitava entre os cidadãos e potencializava o surgimento de novas maneiras de pensar, que, por sua vez, potencializavam novas maneiras de ser e de viver. Mas, mais que tudo, convidava a todos a sempre investigar, a sempre examinar as ideias dadas socialmente como verdadeiras, a sempre se reconhecer em ignorância consciente de si mesma³²⁸. Sua atitude impulsionou um movimento criador que repercutiu para além de sua existência. “[...] Estóicos, epicuristas, cínicos, todos os moralistas da Grécia derivam de Sócrates, - não só, como se tem dito sempre, porque desenvolvem nas suas diversas direções a doutrina do mestre, mas ainda e sobretudo porque lhe tomam de empréstimo a atitude que ele criou” (BERGSON, 2005a, p. 64), confere o filósofo n’*As duas fontes*.

Podemos ainda destacar uma qualidade que fazia de Sócrates um inovador de seu tempo: a de ser um espírito desprendido das vaidades que a vida social traz consigo como armadilha e que acabam por desencaminhar a filosofia de seu trabalho restaurador da espiritualidade. Bergson parece querer uma filosofia cuja missão é apresentar uma leitura rigorosa que mostre a vida como criação e o ser humano como um ser que traz em seu interior

³²⁸Podemos aqui pensar Sócrates em experiência contínua do bom senso quando o consideramos a partir do trabalho de 1895, intitulado “O bon sens et les études classiques”. Diz Bergson, nesse trabalho, que o bom senso [...] veut que nous tenions tout problème pour nouveau et lui faisons l’honneur d’un nouvel effort. Il exige de nous le sacrifice, parfois pénible, des opinions que nous nous étions faites et des solutions que nous tenions prêtes. Et pour tout dire, il paraît avoir moins de rapport avec une science superficiellement encyclopédique qu’avec une ignorance consciente d’elle-même, accompagnée du courage d’apprendre” (BERGSON, 2011b, p. 155). Mais à frente – comparando o bom senso com a atitude científica de se manter nos fatos para obter as suas verdades, observa que ele se distingue da ciência pelo gênero de verdade ao qual busca apreender e, o que mais nos interessa, não se atém a uma razão em definitivo, mas se faz movimento contínuo de investigação – considera: “[...] S’il ressemble à la science par son souci du réel et son obstination à rester en contact avec les faits, il s’en distingue par le genre de vérité qu’il poursuit ; car il ne vise pas, comme elle, à la vérité universelle, mais à celle de l’heure présente, et ne tient pas tant à avoir raison une fois pour toutes, qu’à toujours recommencer d’avoir raison” (BERGSON, 2011b, p. 155).

o princípio de vida que precisa despertar para fazer-se continuidade criadora. Mas ainda falta a humanidade decidir sobre seu destino. Ela precisa pôr em revisão contínua os valores mediante os quais organiza a vida social, para assim estar em atitude de criação de si, mais progressiva, geradora de comportamentos que se realizam como diferenças harmônicas em seus modos diversos de organização social, e menos conservadora. A vida humana, assim se realizando, seguiria conservando a si como continuidade de vida criadora.

A filosofia de Bergson é um convite a esse movimento de elevação da humanidade³²⁹, no sentido de concretizar, na vida humana, a vida do espírito; não como um deixar a si contemplativo, mas sim como um contato direto com a vida em seu princípio, que é ação, vida, liberdade. Enquanto esse movimento de consciência não se tornar proporcional à decisão que deve tomar sobre seu destino e enquanto não aplicar o esforço necessário para se elevar, a mecânica continuará a produzir um efeito contrário ao qual foi querido pela vida e manter-se-á como um impedimento da verdadeira liberdade.

Todas essas considerações pretenderam pôr em evidência a passagem que Bergson apresenta nas últimas linhas d'*As duas fontes da moral e da religião*:

[...] A humanidade geme, meio esmagada sob o peso dos progressos que fez. Não sabe suficientemente que o seu futuro depende dela. Cabe-lhe ver, para começar, se quer continuar a viver. Cabe-lhe perguntar-se, em seguida, se quer viver somente, ou fornecer o esforço necessário para que se cumpra, até mesmo no nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses (BERGSON, 2005a, p. 262).

O futuro da humanidade está em aberto e depende de um movimento de consciência para que seja a realização das tendências mais elevadas que a vida traz em si como sua vontade. Nesse caso, a filosofia parece ser já esse movimento de consciência que se quer em efetivação quando se pergunta sobre suas origens, quando interroga sobre seu querer para decidir sobre seu destino. A filosofia, ao assim proceder, já é um esforço do espírito para ver a si mesmo, já é um movimento de liberdade, já é vida intuitiva. Sua generalização exige vontade consciente para fazer-se esforço criador de vida nova.

³²⁹No terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, já em suas últimas páginas, diz Bergson (1979, p. 234): “A filosofia introduz-nos assim na vida espiritual e mostra-nos ao mesmo tempo a relação da vida do espírito com o do corpo”. Mas há também uma passagem em *O pensamento e o movente* em que essa ideia é mais direta: “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência. Esta experiência se chamará visão ou contato, percepção exterior em geral, se se tratar de um objeto material; ela tomará o nome de intuição quando se tratar do espírito. Até onde via a intuição? Somente ela mesma poderá dizer. Ela descobriu um fio: cabe a ela saber se este fio chega até o céu ou somente até alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica se aproximará daquela dos grandes místicos: cremos constar, por nossa parte, que aí se encontra a verdade. No segundo caso, elas permanecerão isoladas uma da outra, sem por isto se repugnarem mutuamente. De qualquer maneira, a filosofia nos terá elevado acima da condição humana” (BERGSON, 2006a, p. 53).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação teve por objetivo geral estudar a evolução da vida a partir do pensamento de Henri Bergson para apreender, junto a esta filosofia, o princípio gerador das diferentes expressões vitais. Mais especificamente, nosso estudo visou apreender esse princípio em seu processo gerador da espécie humana para verificar o que a torna singular enquanto expressão vital que melhor caracteriza a natureza de seu princípio gerador. Como se trata de um movimento de vida em evolução, a questão primeira foi estudar a natureza da vida nela mesma. A resposta que encontramos nessa filosofia é que a natureza da vida é ser duração. Essa resposta, por sua vez, exigiu entender o que é duração. Logo nas primeiras páginas d' *A evolução criadora* Bergson apresenta uma definição de duração que deu o tom a todo o nosso trabalho. A duração, postula o filósofo, “[...] é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e infla ao avançar. A partir do momento que o passado aumenta sem cessar, infinitamente se conserva” (BERGSON, 1979, p. 16).

Essa perspectiva orientou nosso trabalho em razão de trazer em cena um duplo movimento inerente à própria natureza da duração: o movimento de mudança e o movimento de conservação. A vida, sendo duração, desenvolve-se como tensão geradora de organizações específicas que se conservam à medida que se efetivam como modos próprios de ser. Esse movimento duplo, ao ser constitutivo da duração, manifesta-se como uma tensão que se realiza como impulso a produzir organizações distintas, capazes de comportamentos cada vez mais indeterminados em relação ao todo ao qual está originalmente em vivência indistinta.

Essa constatação indicou que a vida é um impulso em busca de liberdade, sendo a indeterminação já esse princípio a ser desenvolvido por meio de organizações superiores. A tendência em efetivar esse princípio de liberdade exigia da vida em evolução um esforço contínuo para superar as dificuldades que a envolvia em sua trajetória, e isso em razão de o movimento vital, enquanto duração, ser também conservação, ser também manutenção de si. Nesse sentido, o movimento de liberdade encontra-se sempre com a necessidade, com seu impedimento. Não obstante a conservação se interpor à liberdade como obstáculo de movimento, ela mostrou-se ser a base para o processo de mudança. Para mudar, isto é, para avançar e efetivar novas formas de organização, a vida precisa, enquanto memória ativa, se inserir em seu presente e, tomando contato com as atualidades que determinaram seu ser, avançar sobre si num ato de vontade para criar condições de realidade que amplie sua liberdade.

Essa vivência do passado que não se detém no que é, mas que avança sobre si e se modifica criando novas formas de existência, mostrou-se, em nosso trabalho, como exercício de consciência, como uma atividade vital capaz de ver a si no que é - nisto que depois de criado tende a se conservar -, e querer ser o que não é, criar mesmo a si em sua diferença. Daí uma nova consideração se firmou ao longo de nosso estudo: a vida organizada é um movimento de consciência em busca de sua condição originária, que é ser criação de si por si, isto é, liberdade. Esse movimento, criador desde origem, encontra seu obstáculo no próprio efeito de sua criação, pois ela vive também o movimento de conservação.

Todos os modos de vida, desde os mais elementares aos mais sofisticados, estão sujeitos a entrar neste estado de ser que não quer outra coisa senão manter-se na ordem do ser, isto é, se conservar. A inconsciência, ou a memória que se deixa viver inteiramente em estado de repetição de si a ponto de não mais mudar, é um perigo que ronda toda a vida em organização. Nesse sentido, a vida consciente mostrou-se sempre um triunfo sobre si, pois ela, para se manter enquanto tal, precisa trabalhar sobre si, aplicar sempre um esforço a mais para não adormecer diante de seus atos realizados.

A evolução, ao seguirmos essa linha de raciocínio, mostrou-se ser um esforço da própria vida sobre si, um impulso mesmo em fazer-se consciência liberta de toda determinação, isto é, atividade criadora em movimento de libertação. Esse movimento seguiu desenvolvendo duas atividades organizativas, que são, o instinto e a inteligência. O instinto, uma organização da vida pela interioridade de si, tornou-se predominante na linha evolutiva dos artrópodes. Inicialmente em superioridade organizativa em relação à inteligência, o instinto desenvolveu pela interioridade da vida estruturas funcionais cada vez mais capazes de satisfazer as necessidades vitais de modo eficiente. Mas sua atividade, por efetivar uma organização em que tudo se resolve pelo exercício da função de tal modo que não deixa vaza alguma para escolha, acaba por embalar a consciência em um estado de sonolência que só se desperta para efeito de ajuste, adormecendo em seguida. Pelo instinto, a atividade vital fez-se movimento cíclico: nessa atividade a vida tendeu à conservação de si. Mas a organização que o instinto gerou deveria ser o meio de liberdade da consciência e não sua clausura. A vida, com o instinto, novamente se viu adormecida. Seu movimento criador ficou detido em seu ato.

A inteligência, por outro lado, configurou-se como outra maneira que a própria vida efetivou para novamente se fazer desperta. Ou melhor, o ato de criação de si como inteligência é já um trabalho de consciência de si como seu movimento de libertação. Aqui

estamos diante da compreensão de que a consciência se faz inteligência como busca de se efetivar como atividade livre do automatismo que resultou da organização instintiva.

A inteligência, por ser uma atividade que se diferencia da atividade instintiva ao ser uma organização da vida pela exterioridade, viu-se na exigência de estabelecer os meios e fins de sua ação no mundo: esta condição colocou a vida em estado de hesitação permanente; pela inteligência, a consciência se manteve desperta. Tornar-se inteligência mostrou-se o meio de a consciência retomar o seu élan criador e novamente se ver em condição de criar suas condições de existência livres das determinações de espécie. Mas a libertação que a inteligência propiciou à consciência se esbarrava em um obstáculo talvez o mais alto e de difícil superação para a vida se fazer livre, isto é, vida consciente de si como movimento criador de si por si. A consciência, ao se determinar em inteligência, tendeu a viver segundo a matéria ao fazer dela seu meio de ação. A matéria, ou isso da realidade que se apresenta a essa consciência específica como tendência à repetição, acaba por envolver a consciência em seu movimento de conservação. Novamente a consciência tende a viver em estado de relaxamento, e, sem perceber, mantém-se vivendo quase integralmente segundo os hábitos que criou junto à matéria. Assim, ainda que tenha se individualizado e se libertado do estado de sonolência que a sua organização instintiva a induzia, a consciência acabou por se envolver nesta tendência da realidade em se conservar.

Mas deste a origem, vimos a vida como duração, compreendida por dois movimentos, de mudança e de conservação, geradores de uma tensão permanente que faz da vida um movimento de continuidade e de mudança. A consciência apresentou-se como um impulso vital, como essa exigência de criação, como duração desde a origem. Todo seu movimento nos pareceu ser um esforço de retorno a si, de uma vivência interna consigo, isto é, de uma vivência em criação de si por si.

Ainda que a inteligência tenha resultado em uma consciência demasiadamente exterior a si ao se organizar na matéria, seu exercício indicou que a direção que devia seguir para se pensar a si era inversa a que seguia quando em atividade inteligente. Desse modo, foi organizando a si mesma nas relações materiais como inteligência que a consciência intuiu que há algo a ser conhecido e que, para esse objeto de conhecimento, a sua inteligência sofre de incapacidade natural. Outra vez é a consciência que retoma seu impulso e avança no intuito de encontrar-se com sua natureza originária, que, como estamos a dizer, é ser duração, portanto, movimento de criação continua de si.

Esse estudo, devemos reiterar aqui, mostrou que a intuição, como movimento de conhecimento da vida pela interioridade, exige de início um esforço especulativo, um trabalho

de reflexão que não se deixe relaxar quando diante dos saberes instituídos socialmente. A intuição mostrou-se como um tensionamento mesmo destes saberes, um exercício de verificação comparada entre as definições que esses saberes apresentam da realidade e o que a realidade, objeto de suas definições, diz por ela mesma. O esforço é permanente e sempre inconcluso, pois agora quer conhecer a sua realidade, que é duração, isto é, movimentos de continuidade e mudança, nela mesma.

A consciência, por estar em vivência de si pela exterioridade e acostumada às formas e aos modos de ser socialmente instituídos, deve trabalhar sobre si um movimento de inversão, isto é, deve voltar-se para a interioridade, deve seguir um sentido contrário ao da matéria. Esse esforço exige um procedimento metódico para que o movimento de reflexão não adote, sem perceber, o movimento que a consciência inteligente segue naturalmente, que é pensar pela exterioridade. O método se faz importante para se manter em precaução do perigo de se perder da intuição que inicialmente mobilizou a consciência. Posto desse modo, a intuição é originária, ela não deriva do método. Este é um meio de se inserir e se manter nessa realidade primeira que é a consciência em sua origem. Ele vem como um auxílio que a própria consciência requer para seguir sua trajetória sem se desviar sua atenção nas aparências que se apresentam em seu caminho de retorno a si. A filosofia vem como esse trabalho de consciência que se quer conhecer pela interioridade. Mas sem o método, tende a se perder da intuição que originalmente a lançou, e acaba por se resolver nos termos que a inteligência ofereceu como explicação de si e da realidade. O método intuitivo vem, assim, como uma exigência que a consciência estabelece para se manter vigilante em sua busca original, e a filosofia é sua manifestação e ampliação entre as consciências dispostas ao esforço de se conhecer pela interioridade, isto é, de viver sua intuição.

Esse movimento intuitivo da consciência, ao contrário de implicar o abandono da inteligência, quer mesmo aprimorá-la em sua atividade organizadora da matéria. Trata-se, por vontade de consciência que se quer livre das determinações da vida prática, de desenvolver a eficiência da inteligência em produzir as condições materiais de sobrevivência, de modo a tornar a humanidade não mais subjugada pela vontade da matéria, mas em disposição para criar junto à matéria vida livre, em que cada ser humano seja considerado portador de dignidade incondicional.

Essa vontade de consciência se viu praticamente impedida pelas próprias condições que a vida estabeleceu em seu processo de organização. A vida se fez inteligência e como a inteligência efetiva-se como organização da realidade pela exterioridade, decorreu que cada organismo percebeu a si como indivíduo livre das determinações da espécie a qual pertence.

O efeito foi provocar, já de início de sua efetivação, a diluição da vida social. Mas a vida, vigilante de si mesma, nos ensina Bergson, ativa, pela interior dessa consciência que se determinou em inteligência, a tendência a sociabilidade e impulsiona os seres inteligentes a produzir comportamentos individuais que correspondam às exigências da vida em sociedade. Assim, o intelecto, impulsionado por essa tendência, que vimos ser de natureza instintiva, neutraliza o perigo inicial de aniquilação da vida social. Mas gera outro problema.

A inteligência que se efetiva como movimento organizador da realidade pela exterioridade, gera um movimento dissolvente da unidade primordial da vida. Diante desse perigo, a vida ativa pelo interior de sua organização inteligente um movimento de unificação. O resultado é a geração de grupos de convivência distintos em seus modos de comportamentos no interior da unidade da espécie. Tem-se assim a formação de sociedades em que cada qual reconhece somente a si como dotada de valor e dignidade. O princípio formador dessas sociedades é o fechamento. A moralidade que cada sociedade institui vale somente aos integrantes dessa coletividade instituída. O que se instaura é um estado de conflito generalizado sempre em vias de efetivação quando, por necessidade de ampliar território para suprir carências vitais ou por desejo de se manter em vivência luxuosa, uma sociedade avança sobre outra. A guerra torna-se uma implicação da organização social firmada pela inteligência espacializadora, impulsionada pelo instinto agrupador. A aniquilação da vida humana, e talvez, da vida em geral, torna-se real mediante o desenvolvimento da inteligência técnica, capaz de manipular as potências da natureza e produzir artifícios de guerra de grande poder de destruição.

Seguindo essa direção, todo o esforço vital simplesmente encontra-se em vias de fracassar. Todo o trabalho que fez lentamente pode em tempo muito curto ser aniquilado. Novamente a vida se encontra em exigência de criação. A consciência precisa se despertar e inserir na realidade um movimento vital inovador do modo de viver humanamente. Se diante do perigo de dissolução da vida social, o impulso vital ativou o instinto social no interior da inteligência para que sua organização se desse em conformidade com a sociabilidade, agora se fez necessário que o impulso fosse ele a própria consciência em sua vivência criadora. Trata-se agora não mais de uma atividade instintiva a impulsionar por baixo da inteligência a agir de certo modo, mas de uma consciente de si como força criadora, portanto, de um movimento de consciência que compreenda a inteligência como sua atividade meio e a conduza em favor da vida plena e livre. Em outras palavras, não é mais o instinto o impulso a salvaguardar a continuidade da vida, mas a intuição.

Essa modalidade de intuição, mostrou nossas análises, não exige um método para seu encontro. Ela vem como uma força transformadora das vivências e inova o que foi naturalmente instituído pela inteligência impulsionada pelo instinto. Ela vem como consciência que jorra de seu interior uma força criadora e inaugura uma tendência de vida social em abertura. Sua ocorrência se faz convite para que a humanidade se integre em um movimento de acolhimento mútuo, em que as diferenças entre povos e sociedades sejam balizadas pelo respeito à dignidade incondicional de cada pessoa. Nesse sentido, a moral, isto é, os princípios orientadores dos comportamentos individuais em sociedade, é aberta e quer a todos incluir em seu movimento. Ainda que não precise do método para se fazer atividade consciente de si, ela exige um esforço que depende de almas heroicas, capazes de vencer as forças naturais que a própria vida instituiu em seu movimento organizativo.

Essa intuição é mística e se dá como experiência em almas privilegiadas, conforme Bergson as qualifica, que participam do movimento criador originário da vida. Vivendo interiormente essa força de vida, essas almas são pura ação que agem por si mesmas sem se preocupar com glórias e vaidades que a sociedade oferece aos bem feitores de sua ordem. Elas bastam a si mesmas e se encontram em estado de alegria pelo simples fato de serem movimentos de criação. Esse gesto generoso e caridoso ecoa no interior da vida humana como convite a ser seguido por todos.

O aceite do convite requer já um despertar desta intuição adormecida em cada ser humano e requer também uma decisão consciente em querer viver movido por esse impulso vital. Em outras palavras, ela requer um ato de liberdade original, isto é, ela requer a ato criador de si por si. Vimos, assim, que a intuição mística, mesmo habitando o interior de cada ser humano - pois ela é a consciência originária adormecida por força do predomínio das tendências que se atualizaram para fins de sobrevivência -, é acontecimento raro. Ainda assim, a intuição mística já se fez realidade e inseriu no interior das sociedades, que por força constitutiva tende ao fechamento, um movimento de abertura. Ela impulsionou a inteligência a formalizar uma moralidade que quer a todos incluídos em seus princípios.

Ao observamos essas duas modalidades de intuição, a filosófica e a mística, vimos que diferem na forma de ocorrência e na magnitude de força mobilizadora, mas se aparentam em serem ambas movimento de consciência se encontrando em sua origem. A intuição é atividade de consciência em vivência de sua natureza criadora. Sua intuição é seu ato de criação. Seu movimento quer a elevação da vida humana para além das condições naturais que se instituíram evolutivamente. A filosofia intuitiva, ao ser um trabalho de reflexão sobre a vida em sua natureza e origem, vem como consciência revisora dos preconceitos firmados

como valores definidores da vivência em sociedade. Sua contribuição principal é tirar os entraves que impedem a consciência de se alargar entre os homens como movimento de criação. Nesse sentido, a filosofia intuitiva é um trabalho de libertação que o *élan vital* efetiva no interior da humanidade.

Essa ocorrência, a vida como consciência de si enquanto criação, seja ela filosófica ou mística, ainda que efetive seus efeitos e modifique as vivências, estará sempre acompanhada do movimento de conservação. Este, como vimos, é um movimento que compreende a própria duração e, como tal, estará sempre em atividade em toda a manifestação do ser. A filosofia, que começou por uma intuição, pode, sem perceber se mobilizar segundo o movimento do qual procurou se desvencilhar, esse de natureza intelectual, e deter-se em saberes já constituídos. A mística, que começou a despertar no interior da humanidade como movimento de abertura, pode, também, por força dessa tendência à conservação, perder o entusiasmo que a despertou inicialmente e adormecer novamente, resultando na predominância de organizações sociais fechadas e mutuamente excludentes.

Não obstante todos esses impasses, a intuição, essa atividade de consciência que se quer em liberdade já é ocorrência no interior da humanidade. Sua efetivação está sempre em vias de ocorrência, mas precisa de esforço consciente, de vontade atuante. Ela requer uma decisão, uma escolha consciente de que viver efetivamente é criar a si a partir de si. Enfim, ela requer um começo de liberdade.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Sobre as ideias. *In*: CADERNOS de Trabalho Cepame: Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. São Paulo: FFLCH-USP, 1993, Vol. II (1), p. 5-11.
- AGOSTINHO. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. (Coleção Pensamento Humano).
- BENTO, Prado Junior. *Presença e campo transcendental: consiência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: Quadrige/PUF, 2009a. (Le choc Bergson).
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005a.
- BERGSON, H. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b. (Tópicos)
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Tópicos)
- BERGSON, H. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria da Einstein*. São Paulo: 2006b. (Tópicos)
- BERGSON, H. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, [1988?].
- BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2. ed.- São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos)
- BERGSON, H. *Cours II: leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand, leçons de morale, psychologie et métaphysique au Lycée Henri-IV*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 10. ed. Paris: Quadrige/PUF, 2013a.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Quadrige/PUF, 2013b.
- BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011a. (Biblioteca do Pensamento Moderno).
- BERGSON, H. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. 9. ed. Paris: Quadrige/PUF, 2012.

BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009b. (Biblioteca do pensamento moderno).

BERGSON, H. *Écrits philosophiques*. Paris: Quadrige/PUF, 2011b. (Le choc Bergson).

CAEYMAEX, Florence. Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson por jankélévitch. In: FAGOT- LARGEAULT, Anne. *et. al.* (ed.) *Annales bergsoniennes IV - l'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 629-640.

CAPPELLO, Maria Adriana Camargo. Aula de Bergson 'As teorias da alma em Descartes', Lycée Henri – IV, 1984. *Dissertatio: Revista de Filosofia*. Pelotas, Volume Suplementar 4, p. 223-235, Dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/10248>. Acesso em: 25 de jun. de 2018.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. 2. ed. - São Paulo: Editora 34, 2012. (Coleção TRANS).

DOLBEAULT, Joël. L'idée que la matière a une mémoire, dans L'évolution créatrice. In: FAGOT- LARGEAULT, Anne. *et. al.* (ed.) *Annales bergsoniennes IV - l'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 529-537.

FRANÇOIS, Arnaud. L'évolution de la vie. Mécanisme et finalité . In: FRANÇOIS, Arnaud (ed.). *L'évolution créatrice de Bergson*. Paris: VRIN, 2010.

FENEUIL, Anthony. Le Dieu de l'Évolution créatrice est-il un Dieu des philosophes? In: FAGOT- LARGEAULT, Anne. *et. al.* (ed.) *Annales bergsoniennes IV - l'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 310-324.

GOUHER, Henri. Prefácio. In: BERGSON, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GOUHER, Henri. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HUDE, Henri. *Bergson II*. [S.l.]: Editions Universitaires, 1990.

HUSSON, Léon. *L'intellectualisme de Bergson: genese et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

JANKELÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Quadrige/PUF, 2015.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos Costumes. *In*: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.

PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem : a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.

REQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

SARAFIDIS, Karl. *Bergson: la création de soi par soi*. Paris: Eyrolles, 2013.

TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson : et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.

VOLLET, M. Créativité comme tendencialité. *In*: RIQUIER, C. (dir.). *Bergson*. Paris/França: Les Éditions du Cerf, 2012, p. 359-373.

VOLLET, M. La vitalisation de la tendance : de Leibniz à Bergson. *In*: FARGOT-LARGEAULT, Anne, *et. al.* (ed.). *Annales bergsoniennes IV - l'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 285-292.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

WORMS, F. Ce qui est vital dans L'Évolution créatrice. *In*: FARGOT-LARGEAULT, Anne, *et. al.* (ed.). *Annales bergsoniennes IV - l'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 641-652.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BIANCO, Giuseppe. *Après Bergson: Portrait de Groupe avec philosophe*. Paris: PUF, 2015.
- CARDOSO, Ricardo. *O conceito de metafísica no pensamento de Henri Bergson*. Braga: Publicação da Faculdade de Filosofia – Universidade Católica Portuguesa, 1993.
- CHALLAYE, Félicien. *Bergson*. Paris: Librairie Mellottée, [19--?] CHEVALIER, Jacques. *Conversaciones con Bergson*. Madri: Aguilar, 1960.
- COELHO, Jonas Gonçalves. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- COIMBRA, Leonardo. *A filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1994. (Coleção Pensamento Português).
- DELEUZE, Gilles. Tese sobre o movimento (primeiro comentário a Bergson). In: DELEUZE, Gilles. *Cinema I: a imagem-movimento*. São Paulo: Editora 34, 2018. p. 13-28.
- FARGOT-LARGEAULT, Anne, et. al. (ed.). *Annales bergsoniennes IV - l'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- FENEUIL, Anthony. *Bergson: Mystique et philosophie*. Paris : PUF, 2011. FRANÇOIS, Arnaud (ed.). *L'évolution créatrice de Bergson*. Paris: VRIN, 2010.
- FRANÇOIS, Arnaud ; RIQUIER, Camille (ed.). *Annales bergsoniennes VIII - Bergson, la morale, les émotions*. Paris: PUF, 2017.
- JOLIVET, Regis. *Essai sur le bergsonisme*. Lion : Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1931.
- LAPOUJADE, David. *Puissances du Temps: versions de Bergson*. s/l: Les Éditions de Minuit, 2010.
- LECERF, Eric ; BORBA, Simoara ; KOHAN, Walter (org.). *Imagem da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LEVESQUE, Georges. *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios*. Barcelona: Editorial Heder, 1975.
- MAILLE, Anik, L'image bergsonienne, médiatrice de l'immédiat. In: Ouvrage collectif. *Analyses & réflexions sur Henri Bergson : La Pensée et le Mouvant – expériences du présent*. Paris: PUF/QUADRIGE, [20--?]. p. 90-98.
- MÉSERETTE, Jean-Yves. S'étonner? In: Ouvrage collectif. *Analyses & réflexions sur Henri Bergson : La Pensée et le Mouvant – expériences du présent*. Paris: PUF/QUADRIGE, [20--?], p. 99-105.

- MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson éducateur*. Paris: PUF, 1995.
- MOUTSOPOULOS, M. *La critique du platonisme chez Bergson*. Athènes: Éditions Grigoris, 1980.
- PAIVA, Rita. Tempo, subjetividade, existência. In: ISKANDAR, Jamil Ibrahim; PAIVA, Rita. *Filosofemas II: Arte, Ciência, Ética e Existência, Política, Religião*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2016.
- PAPADOPOULOU, Alexandre. *Um philosophe entre deux défaites: (Henri Bergson entre 1870 et 1940)*. S.1 : Éditions de la Revue du Caire, 1942.
- PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Les éditions du CERF, 1994.
- QUINTANILLA, Luis. *Bergsonismo y politica*. México: Fondo de Cultura Economica, 1953.
- RIQUIER, Camille (dir.). *Bergson*. Paris: Les Éditions du CERF, 2012.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção filosofia, 31).
- SOULEZ, Philippe ; WORMS, Frédéric. *Bergson: biographie*. Paris: QUADRIGE/PUF, 2002.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (dir.). *Bergson, la vie et l'Action*. Paris : Le Félin, 2007.
- WAHL, Jean. *La experiência metafísica*. Valencia: Editorial Marfil: S. A. Alcoy, 1966.
- WAHL, Jean. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Fontaine, 1946.
- WATERLOT, Ghislain (dir.). *Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.
- WORMS , Frédéric. *Introduction à matière e mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 2007.
- WORMS, Frédéric (ed.). *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le Siècle*. Paris: PUF, 2002
- WORMS, Frédéric (ed.). *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jurès à aujourd'hui*. Paris: PUF, 2012.
- WORMS, Frédéric (ed.). *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la Phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.