

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - DOUTORADO

ÉTICA E ONTOLOGIA EM BERGSON

SÃO CARLOS
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - DOUTORADO

MARCELO MARCOS BARBOSA VIEIRA

ÉTICA E ONTOLOGIA EM BERGSON

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof.º Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

SÃO CARLOS
2017



Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Marcelo Marcos Barbosa Vieira, realizada em 10/08/2017:

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
USP

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
UFPR

Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar

Profa. Dra. Rita de Cassia Souza Paiva
UNIFESP

Aos meus avós, Antonio e Constanca (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor Franklin Leopoldo e Silva, pela dedicação em orientar esse projeto.

Ao Professor David Lapoujade, pela acolhida no estágio de Doutorado Sanduíche, realizado na Universidade Paris 1 Pantheon-Sorbonne.

Ao Coordenador de Pós-Graduação do DFMC, Professor Luiz Damon dos Santos Moutinho, por todo o auxílio prestado nesses anos.

Aos professores, Paulo Vieira Neto, Maria Adriana Camargo Cappello e Débora Cristina Morato Pinto, pelo constante apoio em todos os momentos da minha formação!

À Professora Silene Torres Marques, pela presença nas bancas de qualificação e defesa, e à Professora Rita Paiva, por também integrar a banca de defesa.

Àqueles que estão sempre ao meu lado. Minha mãe, Maria Luiza Barbosa. Meu namorado, Augusto Maynardes. E os meus queridos amigos, Selma Lamas, Emerson Palma, Catiane Matiello, Vanessa Hey, Adriana Turbay e Paulo Ugolini.

Este trabalho contou com o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Eros e Psique

Conta a lenda que dormia
uma Princesa encantada
a quem só despertaria
um Infante, que viria
de além do muro da estrada.

Ele tinha que, tentado,
vencer o mal e o bem,
antes que, já libertado,
deixasse o caminho errado
por o que à Princesa vem.

A Princesa Adormecida,
se espera, dormindo espera.
Sonha em morte a sua vida,
e orna-lhe a fronte esquecida,
verde, uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
sem saber que intuito tem,
rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino –
ela dormindo encantada,
ele buscando-a sem tino
pelo processo divino
que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro
tudo pela estrada fora,
e falso, ele vem seguro,
e, vencendo estrada e muro,
chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
à cabeça, em maresia,
ergue a mão, e encontra hera,
e vê que ele mesmo era
a Princesa que dormia.

Fernando Pessoa

RESUMO

A investigação sobre a *liberdade* que inaugura a filosofia de Bergson é também a origem de uma nova concepção sobre a existência. Definida como fonte de *criação*, a duração interna da consciência que emerge no *ato livre* constitui a experiência a partir da qual serão abordadas outras dimensões da realidade. Procuramos então aprofundar as relações entre ética e ontologia presentes na filosofia da duração, tomando como referência os três níveis de consciência trabalhados por Bergson, enquanto *consciência humana*, *consciência vital* e *consciência mística*.

Palavras-chave: Bergson, consciência, liberdade, criação, ontologia, ética.

RÉSUMÉ

L'investigation de la *liberté* qui inaugure la philosophie de Bergson est, elle aussi, l'origine d'une nouvelle conception sur l'existence. Définie comme source de *création*, la durée interne de la conscience qui émerge dans *l'acte libre* constitue l'expérience à partir de laquelle d'autres dimensions de la réalité seront abordées. Nous cherchons, alors, approfondir les rapports entre l'éthique et l'ontologie présents dans la philosophie de la durée, en ayant comme référence les trois niveaux de conscience travaillés par Bergson : *conscience humaine*, *conscience vitale* et *conscience mystique*.

Mots-clés : Bergson, conscience, liberté, création, ontologie, éthique.

ABREVIACES DAS OBRAS DE BERGSON

<i>Ensaio</i>	Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (1889)
<i>MM</i>	Matéria e memória (1896)
<i>R</i>	O Riso (1900)
<i>EC</i>	A Evolução criadora (1907)
<i>ES</i>	A Energia espiritual (1919)
<i>DS</i>	Duração e Simultaneidade (1922)
<i>DF</i>	As Duas Fontes da moral e da religião (1932)
<i>PM</i>	O Pensamento e o movente (1934)
<i>M</i>	Mélanges (1972)

Todas as notas referentes a Bergson indicam em primeiro lugar a paginação da tradução em português, seguida da paginação da Edição Crítica Le Choc Bergson, com exceção da obra *Mélanges*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O SER DA CONSCIÊNCIA	2
PRIMEIRO CAPÍTULO: DA LIBERDADE À NECESSIDADE	10
<i>O caminho da liberdade</i>	10
<i>A natureza da matéria</i>	32
SEGUNDO CAPÍTULO: DA PSICOLOGIA À COSMOLOGIA	39
<i>A consciência vital</i>	39
<i>Os caminhos da evolução</i>	51
<i>A criação dos mundos</i>	63
<i>O aberto e o fechado</i>	76
TERCEIRO CAPÍTULO: DO HOMO FABER AO MÍSTICO	83
<i>Pressão e Aspiração moral</i>	84
<i>A fabulação</i>	101
<i>A experiência mística</i>	114
CONCLUSÃO: A ÉTICA DA CRIAÇÃO	127
BIBLIOGRAFIA	137

INTRODUÇÃO

O SER DA CONSCIÊNCIA

Bergson inicia a sua filosofia com uma investigação em torno da liberdade. Contudo, a escolha desse problema, “*comum à metafísica e à psicologia*”, parece se dar em um primeiro momento mais em função de se estabelecer um campo de abordagem e demonstração da natureza do tempo do que propriamente visar uma investigação sobre a ética. Se o tema da liberdade acabou entrando no caminho que levaria ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é porque no curso de sua investigação original, Bergson se deparou com uma nova concepção de temporalidade. Não se tratava mais, como ele acreditava, de aprofundar os princípios da mecânica, resolvendo assim uma questão que, na sua opinião, prejudicava a filosofia da evolução de Spencer, à qual se ligara na juventude. Não era mais a falta de fundamentação matemática que impedia uma melhor compreensão sobre o tempo. Era a própria noção de tempo que havia se mostrado avessa a qualquer definição quantitativa, a qualquer tentativa de ser apreendida em um cálculo. E é nome dessa descoberta que o projeto original da tese é alterado, porque a própria natureza do problema que agora se colocava exigia um novo método de exposição.

Sem dúvida, a experiência da duração interna é a grande descoberta que dá início à essa filosofia, e é torno dessa nova perspectiva que se articulam os futuros temas de pesquisa. Assim, após a constatação de que a liberdade constitui o fundo original da consciência, segue-se a necessidade de compreender a sua relação com o mundo material, no qual parece imperar a necessidade das leis físicas. Publicado sete anos depois do *Ensaio, Matéria e memória* irá aprofundar a dimensão da consciência como memória, permitindo que a própria realidade material seja pensada como *duração*. Enquanto a realidade interna é definida como

concentração temporal, a matéria será pensada precisamente no sentido inverso, como distensão; dimensão da realidade que guarda da passagem do tempo apenas o seu passado imediato, e sobre a qual se estrutura a inteligência humana.

Tendo em vista que essa investigação irá detectar na vida a fonte das ações livres no seio da matéria, o próximo estudo irá se concentrar sobre os dados da biologia, na procura de compreender o caminho evolutivo que leva até o surgimento da consciência humana, mas não apenas isso. Podemos dizer que *A Evolução Criadora* constitui um dos pontos mais altos da filosofia da duração, pois, além de pensar a própria vida como uma consciência, Bergson também levantará uma hipótese sobre a gênese do mundo material, concebido como uma queda do impulso vital, uma inversão do ato de criação. Tese que permitiria explicar a gênese dos dois sentidos da realidade que haviam sido descritos no livro anterior, como concentração e relaxamento temporal.

As considerações sobre o Ser, no entanto, ainda teriam um último desenvolvimento, alcançado a partir de um retorno à experiência da liberdade que será agora aprofundada em suas relações com o meio social, tema central do livro *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Para uma filosofia que se desenvolveu em torno de uma experiência primordial, é compreensível que o avanço sobre o conhecimento da existência se dê na medida em que essa mesma experiência, ela também, possa ser ampliada. É nesse contexto que veremos surgir uma manifestação específica da experiência da liberdade. Enquanto no *Ensaio* — e seguindo assim até *A Evolução Criadora*, o ato livre será descrito como um impulso interno que irrompe contra a pressão externa, na experiência social verifica-se a possibilidade de uma força de atração que vem convocar no indivíduo a sua liberdade.

São vários os elementos presentes no caminho que leva às *Duas Fontes*. Em primeiro lugar parece se destacar uma indecisão por parte de Bergson em realizar uma investigação no

campo da *Estética* ou da Moral, como identificado por Henri Gouhier.¹ Com a conclusão de *A Evolução Criadora* a espécie humana surgia como o ponto máximo da evolução, definida por uma consciência que, graças à inteligência, é capaz de superar o instinto, se libertando das necessidades materiais que levam ao seu adormecimento, o que representa uma retomada do próprio impulso vital. Nessas condições, é de se perguntar em qual das dimensões da vida humana o homem expressaria de maneira mais intensa o seu poder de criação. É nesse contexto que Bergson começa a sua leitura dos místicos cristãos, ao mesmo tempo em que apresenta uma série de aulas e artigos sobre as artes e sobre a *personalidade*.

Segundo Camille Riquier², seria em torno do tema da *personalidade* que começaria a se esboçar o problema central d'*As Duas Fontes*. Em sua tese, *Archeologie de Bergson*, Riquier defende a ideia de que cada um dos principais livros de Bergson se conectaria com o seguinte a partir de um problema preciso, nem sempre identificado diretamente pelo autor. Se o problema que liga o *Ensaio à Matéria e memória* é dito explicitamente³, os demais não estariam colocados de maneira tão clara. Assim, a questão que teria surgido na sequência de *Matéria e memória* seria o problema da *causalidade*⁴. O comentador nos lembra que o subtítulo desse livro é preciso ao definir o seu objeto de estudo, "*Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*", deixando em suspenso o estudo da relação inversa que iria do espírito ao corpo. É nesse horizonte que a vida em geral aparece como objeto de investigação, sendo a biologia o campo privilegiado para explorar o movimento de criação do futuro⁵. Com *A Evolução Criadora* a ideia de duração se encontra plenamente desenvolvida nas três dimensões do tempo, definida como um movimento que é transformação do presente,

¹ GOUHIER, H. 1989, p. 103.

² RIQUIER, C. *Archeologie de Bergson*. 2009.

³ "A liberdade aparecera-nos então como um fato; e, por outro lado, a afirmação do determinismo universal, que era posta pelos cientistas como uma regra metódica, era geralmente aceita pelos filósofos como um dogma científico. A liberdade humana era compatível com o determinismo da natureza?" (BERGSON, 1974, p. 147)

⁴ RIQUIER, 2009, p. 359.

⁵ Tema que estaria presente em todos os artigos escritos por Bergson entre *Matéria e memória* e *A Evolução Criadora*, e posteriormente reunidos na coletânea *A Energia espiritual*.

conservação do passado e criação do futuro, tal como Bergson irá afirmar em uma de suas conferências: A personalidade é “*um movimento contínuo em frente, que carrega a totalidade do passado e cria o futuro — tal é a natureza essencial da pessoa. Sua natureza não pode ser adequadamente expressada a não ser em termos de mudança*”.⁶

Ao concluir seu estudo sobre a vida, como já dissemos, Bergson deixava claro que a consciência humana representava o ponto máximo da evolução, ao configurar a abertura pela qual o fluxo da criação poderia avançar indefinidamente. Para Riquier, a questão que começa a se esboçar a partir de então seria o problema do *enfraquecimento da vontade*. Orientando-se inicialmente pela investigação das *desordens da personalidade*, como abordado em várias de suas conferências, Bergson constata que a consciência humana, gerada pela capacidade de um recorte sobre o fluxo temporal que a desperta do instinto, possui um equilíbrio instável: “*O fato é que é necessário um impulso para abrir caminho em meio a todas as razões e raciocínios que a inteligência espalha pelo caminho do homem que age ... Se na prática chega-se a um fim, é porque intervém alguma coisa estranha à inteligência, a saber, um empurrão em direção à ação.*”⁷ O enfraquecimento desse impulso em direção ao futuro seria justamente a causa de algumas das *desordens* da mente humana.

Em certo sentido, esse tema já havia sido abordado pela filosofia da duração, mas havia permanecido restrito ao ponto de vista do indivíduo. *O riso*, obra de 1900, já apontava para um desequilíbrio da vontade humana, quando o indivíduo, alienado em uma ideia fixa, em um movimento automático, acaba por diminuir sua *atenção à vida*, perdendo o contato com a própria dinâmica das coisas que o cercam. O próprio exemplo usado pelo filósofo para ilustrar a diminuição do impulso durante suas conferências sobre a personalidade, a ilusão

⁶ “Un mouvement en avant continuel, qui ramasse la totalité du passé et crée le futur, telle est la nature essentielle de la personne. Cette nature ne peut être exprimée convenablement qu’en termes de changement.” (*M*, p. 1081. Tradução nossa.)

⁷ “Le fait est qu’il faut un élan pour se diriger au milieu de tous les raisonnements et de toutes les raisons dont l’intelligence jonche l’oute de l’homme qui agit ... Si pratiquement on en finit, c’est parce qu’intervient quelque chose d’étranger à l’intelligence, à savoir une *poussée* vers l’action.” (*M*, p. 1083. Tradução nossa.)

chamada “paramnésia”, já havia sido exposto no artigo *A lembrança do presente e o falso reconhecimento* de 1908. Contudo, o que Bergson começaria a perceber agora é que existe um desequilíbrio mais profundo causado pela inteligência à espécie como um todo.

Ao se investigar a dimensão moral e religiosa que constitui as sociedades humanas irá se constatar que a inteligência traz consigo, no mesmo movimento em que possibilita a consciência de si que define uma personalidade, um *déficit* vital. A consciência da finitude, fato que não atormenta o animal, acaba por ameaçar a sobrevivência do ser humano, ao gerar nele o *egoísmo*, como forma acentuada da preservação de si mesmo; a *insegurança*, diante das possibilidades de fracasso, e o *desânimo*, diante do conhecimento da morte como fim inevitável. Para contornar esse desequilíbrio, a resposta da natureza teria sido o desenvolvimento dos instintos virtuais da *obrigação moral* e da *fabulação*, uma força infra-intelectual que uniria os homens em torno de regras sociais e crenças religiosas. Surgem assim os círculos da natureza que limitam a expressão humana em nome da sua conservação, fazendo do homem mais um ponto de parada na evolução da vida. Além disso, como uma das funções do agrupamento social é se defender contra eventuais inimigos, as próprias sociedades humanas tornam-se virtualmente rivais entre si, o que acaba por gerar disputas que levam à guerra e ao desejo de *dominação* de um povo contra o outro.

Esse diagnóstico é corroborado em grande parte pelo impacto que irá representar o evento histórico da Primeira Guerra Mundial. Pois, todo o conhecimento técnico que parecia apontar para a libertação total do homem diante das necessidades impostas pela natureza acabou por se voltar justamente para a mais potente destruição da vida e ameaça à sobrevivência da espécie. Constatação que termina por alterar a posição otimista defendida pelo filósofo em 1911 sobre as sociedades humanas, ocasião em que ele afirmava: “*Em luta consigo mesmas e em guerra umas com as outras, elas buscam visivelmente, pelo atrito e pelo choque, arredondar os ângulos, diminuir os antagonismos, eliminar as contradições,*

fazer com que as vontades individuais se insiram sem se deformarem na vontade social e que as diversas sociedades entrem por sua vez, sem perderem sua originalidade nem sua independência, numa sociedade mais vasta".⁸

No entanto, ao lado dessa tendência ao fechamento, Bergson também acredita descobrir uma tendência à abertura, uma força supra intelectual que será descrita através das ideias de *aspiração moral e religião dinâmica*, e cujo exemplo paradigmático será a figura do místico. Assim, a descoberta das *duas fontes* não apenas explicaria por que o impulso vital enfraquece no homem, como terminaria por mostrar a direção essencial na qual caminha a evolução da vida. Segundo Riquier, na investigação da experiência mística, o filósofo teria aprofundado a *personalidade* em uma dimensão do tempo ainda não explorada, a *eternidade*, visto que a força de transformação social que emana da alma mística, como afirma Bergson, viria justamente do conhecimento intuitivo da consciência divina, eternidade de vida e fonte de toda a criação.

Ética e ontologia não são termos empregados diretamente por Bergson em sua filosofia. Se fôssemos observar a precisão de seus textos, deveríamos falar antes em moral e metafísica. Contudo, ao investigar as relações que ele desenvolve entre suas concepções de liberdade e existência, o termo *ética* nos parece mais apropriado, justamente por cobrir toda essa dimensão das relações humanas — dentre as quais encontramos a moral e a religião, que ultrapassa a natureza física, ao mesmo tempo que reinstaura uma outra relação com ela. Com isso gostaríamos de recuperar a ideia de ligação imanente que a definição clássica da ciência do *ethos* trazia com a ciência da *physis*⁹, a qual acreditamos reencontrar na filosofia da

⁸ *ES*, p. 88; 26-7.

⁹ “Para Aristóteles seria insensato e mesmo ridículo (*geloion*) querer demonstrar a existência do *ethos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*. *Physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam. No *ethos* está presente a razão profunda da *physis* que se manifesta no finalismo do bem e, por outro lado, ele rompe a sucessão do *mesmo* que

duração sob um aspecto preciso, isto é, quando substituímos a ideia de *finalismo do bem*, oriunda de uma concepção do Ser como eterno e imutável, pela ideia de Ser como *criação*, cuja intensificação da liberdade vem indicar o sentido de sua evolução. Movimento que, ao nosso ver, é capaz de ampliar a compreensão de uma diferenciação interna da existência em dois sentidos distintos, tal como defende Bergson. Nessa mesma direção, o termo *ontologia* nos parece mais apropriado no contexto de um pensamento que não limita o acesso ao Ser ao domínio da metafísica, tarefa própria à filosofia, mas também entende a materialidade como uma de suas tendências, a dimensão física, estudada pela ciência.

Em suma, na filosofia da duração a consciência humana é a primeira dimensão do real identificada como fonte de criação, e é a partir dessa experiência singular da interioridade da consciência, nomeada como *intuição da duração*, que irão se aprofundar outras duas formas de consciência. A primeira delas, descrita como consciência co-extensiva à vida, seria o impulso original do qual evoluem as tendências que irão criar as mais variadas formas de vida, dentre as quais, o próprio ser humano. A outra forma seria a consciência mística, fonte de criação dos valores morais que permitem a própria evolução da humanidade. Se no primeiro caso é o campo da biologia que fornece os elementos necessários para que se possa obter, através de uma analogia com a consciência humana, uma compreensão temporal sobre a evolução da vida, será na investigação da história da moral e da religião que o filósofo acredita poder estabelecer uma abordagem mais objetiva do impulso vital.

Atravessando todas essas investigações é a própria natureza inversa à consciência, isto é, o esgotamento do impulso vital, que se apresenta como um problema a ser resolvido. Como

caracteriza a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do *diferente* no espaço da liberdade aberto pela *praxis*. Embora enquanto autodeterminação da *praxis* o *ethos* se eleve sobre a *physis*, ele reinstaura, de alguma maneira, a necessidade da natureza ao fixar-se na constância do hábito (*hexis*). Demonstrar a ordem da *praxis*, articulada em hábitos ou virtudes, não segundo a necessidade transiente da *physis*, mas segundo o finalismo imanente do *logos* ou da razão, eis o propósito de uma ciência do *ethos* tal como Aristóteles se propõe constituí-la, coroando a tradição socrático-platônica.” (LIMA VAZ. H. 2004, p. 11-2)

é possível pensar o Ser como criação imanente e explicar ao mesmo tempo a inversão do ato de criação que está na gênese da matéria e da inteligência? E para além disso, como compreender um pensamento que parte da experiência interna da duração e acredita poder apontar para aquele que seria o princípio de geração do Ser? Para tanto, é preciso acompanhar os três níveis de consciência investigados ao longo da filosofia da duração, enquanto consciência humana, consciência vital e consciência mística. Todos eles investigados em sua relação imanente com a materialidade, isto é, a própria inconsciência. Nessa direção, nosso trabalho procura justamente evidenciar o caminho imprevisível que liga a descoberta da verdadeira temporalidade, e conseqüente demonstração da liberdade do início da obra, com a filosofia ética que a encerra. Ponto no qual as relações entre existência e liberdade encontram a sua reflexão mais profunda.

PRIMEIRO CAPÍTULO

DA LIBERDADE À NECESSIDADE

O caminho da liberdade

*Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber.*¹ São com esses termos que Deleuze define o momento próprio da escrita. Quando enfrentamos esse limite entre o nosso saber e a nossa ignorância *que transforma um no outro*. Temos assim o meio de nos apropriarmos verdadeiramente da questão, de criar sentido. Trata-se da mesma concepção que já encontramos no início da filosofia de Bergson, fruto de sua análise sobre a liberdade. Podemos então dizer que *só agimos* na extremidade de nosso próprio saber, do nosso próprio ser. São nos momentos em que nenhuma ação automática se interpõe como resposta que somos levados a escolher de verdade. Mas *escolha*, nesse contexto, também significa *criar*. Para além de toda ideia cristalizada, de todo sentido determinado, há situações em que não há opções previamente definidas; situações em que não podemos agir segundo nossos hábitos porque o momento é inédito, e de igual modo exige de nós uma decisão original diante dos novos elementos que se apresentam. São nesses momentos que somos levados a nos apropriar por completo de nosso ser, isto é, da totalidade da nossa história, para impulsioná-la em direção ao futuro, numa ação que faz surgir a novidade no mundo externo, ao mesmo tempo que renova por completo a nossa personalidade. Eis de saída a definição de *ato livre* que atravessa a filosofia bergsoniana, ainda que a liberdade em si mesma seja inexprimível pela linguagem por constituir o movimento de criação do próprio *Ser*. Ponto de partida de um pensamento que toma impulso na experiência interna da consciência ao descrever o que ela

¹ DELEUZE, G. 2006, p. 18.

tem de mais original, passa por sua relação concreta com a matéria, pelo seu “lugar” na evolução da vida, e termina por reinseri-la na própria história da humanidade. Movimento de expansão de uma intuição original que procura por uma *experiência integral* do homem e parece mesmo apontar para o que seria a tendência essencial da espécie. Como aquele que age livremente, a humanidade deve transcender a si mesma! ²

Com efeito, se para Bergson a liberdade é um fato, ele não desconhece as diferentes opiniões que o tema suscita, palco de permanentes embates na história do pensamento. Por isso mesmo, mais do que defender uma posição sobre um assunto de extrema importância para a filosofia, importa primeiramente para o autor reconstruir o seu caminho de investigação, explicitando os elementos insuspeitos que o constituem e deixam de ser analisados quando partimos de uma ideia já acabada. Pois, como define o filósofo, ao partir de “princípios gerais” concluídos de certos fatos para aplicá-los ao restante das coisas, os sistemas filosóficos só podem chegar a conceitos genéricos, sistemas que devemos aceitar ou negar em sua totalidade. Nesse sentido, uma questão só pode ser resolvida se “*são concedidos o tempo e a força de resolvê-la nela mesma, por ela mesma*”. ³ Eis a *precisão* que a filosofia deve ter para se constituir como um saber positivo, passível de ser constantemente aperfeiçoado, tanto quanto a ciência.

E quais são esses elementos que o autor pretende esclarecer? Como ele afirma no prefácio de seu primeiro livro: “*Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e,*

² “A humanidade geme, meio esmagada sob o peso do progresso que conseguiu. Ela não sabe o suficiente que seu futuro depende dela. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses.” (DF, p. 262; 338.)

³ PM, p. 157; 98.

em certo sentido, o próprio problema da liberdade".⁴ Portanto, a tarefa à qual se propõe Bergson é, antes de tudo, esclarecer aquilo que já está dado, mas que, no entanto, permanece confuso ao nosso entendimento. De onde o próprio título do livro: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

De fato, o primeiro capítulo do *Ensaio* se inicia abordando a maneira pela qual nos referimos à nossa experiência interna, tendo como viés a intensidade dos estados psicológicos. *"Normalmente, admite-se que os estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são suscetíveis de crescer e diminuir."*⁵ Pretende-se, assim, indicar logo de saída a contradição existente em tratar como grandeza aquilo que não ocupa espaço, desconstruir a noção de grandeza intensiva oriunda do kantismo e então, ao passar em revista esses diversos estados, expor a inadequação da linguagem, constituída a partir da natureza material, para descrever os processos da consciência. O resultado dessa investigação irá mostrar que aquilo que o entendimento define como unidades homogêneas exteriores umas às outras, quando tomadas em seu desenvolvimento natural, tem a sua intensidade definida pela maior ou menor interpenetração com os demais estados. O que a observação atenta dos estados psicológicos revela é que a intensidade se define pela maior ou menor complexidade dos estados psicológicos envolvidos na percepção total da consciência — ainda que não distintos uns dos outros, isto é, virtuais —, e por uma progressão qualitativa na qual a ideia de quantidade não pode fazer o menor sentido. Ou seja, justamente porque o sentimento nunca permanece o mesmo, não há uma identidade que nos permita dizer que algo aumenta ou diminui, pois é sempre diante de um novo estado de consciência que nos encontramos. Tal conclusão irá exigir uma nova concepção de multiplicidade, diferente daquela pela qual contamos os objetos no espaço, e que será aprofundada na sequência.

⁴ *Ensaio*, p. 9; n.p..

⁵ *Ibid.*, p. 11; 1.

Por esta razão o segundo capítulo começa com uma investigação sobre a natureza do número, para diferenciar a natureza da multiplicidade numérica — pela qual a linguagem se constitui como elementos exteriores uns aos outros —, daquela que seria a multiplicidade própria aos estados psicológicos, uma multiplicidade de fusão, de indistinção. Aqui, Bergson será mais uma vez explícito na referência a Kant ao demonstrar que, diferente de como afirma a Estética Transcendental, é no espaço que construímos a ideia de número e não no tempo. O tempo real é justamente aquilo que o autor pretende alcançar pela noção de *duração*, continuidade heterogênea, multiplicidade própria dos estados de consciência que emergiu do capítulo precedente. A natureza temporal teria sido confundida com a descrição do espaço, como meio vazio homogêneo, uma vez definida como forma pura da intuição, isto é, representação transcendental que subjaz como condição de possibilidade da experiência. Essa descrição eliminaria a natureza própria do tempo, que é *passar*, ao reduzir toda sucessão em simultaneidade, ao descrever a temporalidade pela justaposição de representações, tal como operado pelo entendimento no espaço. Ao contrário, uma legítima imagem do tempo, tal como o vivemos internamente, nos mostra uma continuidade imanente à consciência, fluxo contínuo de interpenetração dos estados psicológicos, só distinguidos posteriormente pela consciência reflexa.

Duração e espaço, como interpreta Worms⁶, irão mesmo definir dois sentidos da nossa experiência, dois atos da consciência, pois “*as nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar à sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum.*”⁷ Isto é, em um sentido temos a consciência pura, domínio próprio da subjetividade, expressão

⁶ *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica.*

⁷ *Ensaio*, p. 90; 96.

de um eu profundo que permanece em constante transformação. Em sentido oposto temos a consciência projetada no espaço, constituindo um eu superficial que permite nos relacionarmos com o mundo externo, material e social, através de conceitos fixos. Este é o significado de *domínio comum*: a generalidade expressada pelos hábitos e pela palavra articulada, fundadas nos movimentos de repetição do mundo material, pela qual estabelecemos a comunicação no interior da sociedade.

Em posse dessas novas concepções de *intensidade* e *duração*, Bergson poderá se contrapor à visão que tanto os deterministas como os defensores do livre arbítrio têm sobre a *organização* dos estados de consciência, e conseqüentemente sobre a liberdade. Ao abordar os dois sistemas da natureza que se contrapõe nesse tema, mecanicismo e dinamismo, será possível expor os princípios internos a cada um, e mesmo operar uma escolha. A diferença fundamental estaria no sentido que cada sistema dá à ideia de *simplicidade*. Enquanto o mecanicismo toma a lei como uma realidade superior, considerando como mais simples aquilo que é passível de ser previsto, isto é, a homogeneidade necessária ao cálculo, o dinamismo parte da ideia de espontaneidade, fornecida pela consciência como força livre que se contrapõe à inércia do mundo material, este regido pelas leis físicas. Ora, enquanto a ideia de inércia depende da fusão de outras noções para fazer sentido, dado que, “*para definir a inércia da matéria, dir-se-á que ela não se pode mover por si própria nem por si própria parar, que todo corpo persevera em repouso ou em movimento enquanto não intervier uma força*”,⁸ a noção de espontaneidade remete simplesmente à ideia de atividade, isto é, ela basta a si mesma. *Espontaneidade* define assim a experiência imediata, oposta ao sentido abstrato da noção de inércia.

Trata-se do mesmo argumento usado por Bergson para aborda os paradoxos de Zenão, ao mostrar que o movimento é sempre anterior a todo ponto imóvel que nele projetamos, visto

⁸ *Ibid.*, p. 100; 106.

que nunca poderíamos reconstruir a mobilidade com a imobilidade. Tal operação, fundada na inteligência — faculdade que tem sua origem na necessidade de recortar objetos estáveis no mundo exterior em nome da ação, e que dá origem à linguagem —, uma vez transportada para o terreno da especulação, torna-se a causa de problemas insolúveis. Isto é, o entendimento se desvirtua de sua origem pragmática e passa a ser um complicador da realidade. É o que acontece, por exemplo, com a questão “*Por que o Ser e não o Nada?*”. Como recortamos o mundo externo segundo as nossas necessidades, experimentamos a todo momento a *falta*, como a ausência daquilo que já tivemos no passado. É apenas nesse sentido prático que podemos falar de um *vazio*, o que significa que a realidade atual não é mais a mesma, que ela mudou. Contudo, transportamos esse *vazio* para a concepção que temos da existência em geral. Pensamos o Ser como uma conquista sobre o Nada. Trata-se, no entanto, de uma pseudo ideia. Pois, como afirma Bergson, existe mais na ideia de Nada do que na ideia de Ser. Se só podemos pensar concretamente a *falta* diante de uma existência já dada, a ideia de um Nada absoluto envolve naturalmente que se pense primeiro na totalidade do Ser. Logo, estamos diante de uma contradição em ato. Essa seria a origem da concepção do Ser como eterno e imutável, presente desde o início da filosofia. Concepção lógica que se impõe como única forma de explicar a existência diante de um Nada que seria eternamente anterior. Erro metodológico que o autor acredita evitar ao partir da intuição imediata da continuidade dinâmica da consciência, *intuição* que mais tarde será mesmo definida como o próprio método dessa filosofia.

Tendo em vista a constituição dinâmica da consciência, torna-se possível enfrentar os argumentos evocados contra a liberdade, e mais precisamente, as duas espécies de determinismo que estão na sua origem. O primeiro deles é o determinismo físico. Essa tese, ao reduzir os corpos em geral e o sistema nervoso em particular às propriedades fundamentais da matéria e à lei de conservação da força, termina por conceber todo estado psicológico

como a resultante mecânica da interação entre átomos e moléculas. De tal modo que o matemático que conhecesse a posição de todos os átomos e moléculas de um organismo humano num determinado momento, assim como a posição e o movimento de todas as partículas do universo que pudessem influenciá-lo, poderia calcular com precisão todos os seus atos passados, presentes e futuros. Na falta de uma prova que mostre a correspondência necessária entre o estado cerebral e o estado psicológico — ponto extremamente criticado por Bergson e tema de um futuro artigo, *O cérebro e o pensamento* —, os defensores do determinismo físico evocam o paralelismo verificado, em alguns casos, entre as séries física e psicológica. Por exemplo, “*sabe-se que uma vibração determinada do tímpano, uma determinada perturbação do nervo auditivo, produzem determinada nota da escala.*”⁹ Contra tal argumento Bergson é enfático ao afirmar que ninguém defende que haja liberdade nesses casos. O problema está em estender este paralelismo às próprias séries em sua totalidade, resolvendo *a priori* o problema da liberdade. Apesar dessa concepção já ser encontrada, por exemplo, em Leibniz e Espinosa, o determinismo físico estaria longe de apresentar o mesmo rigor geométrico desses pensadores. O que ele defende é a estranha hipótese de uma consciência epifenômeno que surgiria às vezes, não se sabe de onde, para iluminar determinados movimentos moleculares.

Ainda que o *Ensaio* só se dedique a explorar a experiência interna da consciência, ele não deixa de dar indicações precisas sobre os futuros temas investigados, como a natureza da matéria e a evolução da vida. Ao tratar das representações afetivas no primeiro capítulo, Bergson indica pela primeira vez uma conexão direta entre a investigação dos estados psicológicos e a questão da liberdade. Diz ele: “*Se o prazer e a dor se produzem entre alguns privilegiados é provavelmente para autorizar, por sua vez, uma resistência à reação automática que se produzirá; ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de*

⁹ *Ibid.*, p. 104; 110.

liberdade. ”¹⁰ Assim, em uma única passagem, já encontramos o duplo movimento que caracterizará a filosofia de Bergson. Por um lado, a indicação da origem pragmática da consciência, cuja inteligência se desenvolve voltada para o exterior, para o trato com a matéria — razão pela qual os seus quadros, formados a partir da lógica dos sólidos, são inadequados para abordar o fluxo da vida. Mas também e, sobretudo, que essa consciência constitui uma função essencial da própria vida, e por isso mesmo não pode ser tratada como um subproduto do trabalho mecânico levado a cabo no cérebro.

É por isso que Bergson insiste no absurdo que seria elevar o princípio de conservação da energia à lei universal, transformando a consciência em um mero capricho da natureza. Se na investigação científica, “*para prever o estado de um determinado sistema num dado momento, é preciso que algo se considere constante através de uma série de combinações*”,¹¹ é necessário que a experiência venha esclarecer a natureza desse *algo*, e mesmo, saber se ele se aplica a todos os sistemas possíveis. Com efeito, “*toda a aplicação inteligível da lei da conservação da energia se faz a um sistema cujos pontos, capazes de se moverem, também são suscetíveis de voltarem à sua posição inicial.* ”¹² Ora, no domínio da vida e da consciência tal regressão jamais foi verificada. Aqui, o tempo possui uma influência concreta. O passado está sempre aí enriquecendo internamente o momento presente de um ser consciente, e diferente de um sistema fechado, aqui é absurda a hipótese de que as mesmas causas reproduziriam os mesmos efeitos. Sendo o tempo irreversível, os efeitos nunca serão os mesmos, simplesmente porque as causas nunca irão se repetir. Assim como será aprofundado em *Matéria e memória*, o passado sobrevive em si mesmo pela simples passagem do tempo, porque cada momento é absolutamente singular enquanto inserido na totalidade da consciência. Por isso mesmo a dificuldade em descrever a *duração*, pois todo

¹⁰ *Ibid.*, p. 31; 25.

¹¹ *Ibid.*, p. 107; 114.

¹² *Ibid.*, p. 108; 115.

instante isolado não é mais que a representação estática, simbólica, de algo que é transformação contínua. Nesse sentido, não há porque não ver na constituição temporal da consciência uma força que escaparia à lei da conservação da energia.

Contudo, se o determinismo físico se sente autorizado em avançar para além do que a experiência confirma é justamente porque se toma a duração real da consciência nos mesmos moldes da exterioridade. Isto é, da mesma maneira que recortamos objetos estáveis no mundo exterior e estabelecemos as relações necessárias que eles mantêm entre si, assim também recortamos sentimentos, sensações, esforços e estabelecemos uma causalidade entre eles, de tal maneira que todo momento presente seja absolutamente determinado pela série anterior. Confundimos, assim, a duração do mundo interno com a aparente duração do mundo externo.¹³ Portanto, não importa que o paralelismo entre as séries física e psicológica tenha sido verificado apenas em um número restrito de casos. Para o determinista isso é o bastante para que se afirme uma determinação absoluta entre os fatos de consciência, porque se o paralelismo vale para alguns casos ele irá se estender necessariamente para todos os outros. “*Em resumo, o pretenso determinismo físico reduz-se, no fundo, a um determinismo psicológico, e é precisamente esta última doutrina ... que se trata de examinar.*”¹⁴

O determinismo psicológico, ao implicar uma concepção associacionista do espírito, exige que a experiência mostre o estado psicológico anterior como a causa do estado subsequente. No entanto, uma observação mais atenta nos mostraria que “as causas” do momento presente são na verdade o seu efeito, uma projeção retrospectiva da consciência que procura legitimar a sua aparição. Se a experiência imediata nos apresenta um fluxo permanente, qualquer definição dos processos da consciência a partir de representações

¹³ Passagem importante sobre a futura concepção bergsoniana da matéria, a ideia de *aparente duração* já parece indicar a particularidade da percepção humana sobre o meio material. Este, também descrito como continuidade heterogênea, surgiria para nós como uma realidade descontínua devido a sua projeção sobre um fundo vazio homogêneo, a representação do espaço produzida pela inteligência.

¹⁴ *Ibid.*, p. 109-110; 117.

estáticas, exteriores umas às outras, termina sendo uma concepção abstrata da organização dos nossos estados internos. “Ao interrogar-nos escrupulosamente a nós mesmos, veremos que nos acontece pesar motivos, deliberar, quando a nossa resolução já está tomada ”. ¹⁵ Precisamos justificar a nossa decisão como quem salvaguarda o princípio do mecanicismo, a regularidade dos eventos, porque “a intervenção brusca da vontade é como um golpe de estado de que a nossa consciência tivesse o pressentimento, e que antecipadamente legitima por uma deliberação regular ”. ¹⁶ Passagem marcante do texto, tal afirmação será parcialmente desenvolvida quando tivermos concluída a descrição do ato livre. Sem dúvida, o que justifica a nossa concepção associacionista do espírito é a introjeção da ideia de espaço no domínio da consciência. Mas o que nos levaria a querer disfarçar a nossa vontade? Essa questão só será plenamente desenvolvida no último livro de Bergson, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, quando estará em questão a especificidade da organização social humana, isto é, formada por indivíduos inteligentes.

Ao representar o eu por um agregado de estados psíquicos o determinismo associacionista defende que o mais forte influenciaria e arrastaria os demais consigo, sem perceber que esta é uma caracterização deficiente da multiplicidade dos estados de consciência. Por exemplo, se me levanto para abrir a janela e no meio do caminho me esqueço do que ia fazer, minha consciência imediatamente me adverte que aquele movimento tinha uma razão de ser, por isso, basta que me mantenha no lugar e examine internamente o que me levou até ali para que a ideia esquecida surja novamente. Se o fim fosse outro, a coloração interna que assumiu o meu movimento também seria outra, mas a linguagem não deixaria de expressar o movimento e a minha posição da mesma maneira. É deste ponto de vista externo que o psicólogo associacionista distinguiria as duas situações, dizendo que à ideia do

¹⁵ *Ibid.*, p. 111; 119.

¹⁶ *Ibidem.*

movimento estava associado agora a ideia de um novo fim. “*O erro do associacionista foi ter eliminado, primeiramente, o elemento qualitativo do ato a cumprir, para apenas conservar o que tem de geométrico e de impessoal: à ideia deste ato, assim descolorida, foi necessário associar então alguma diferença específica, para a distinguir de muitas outras.*”¹⁷ Ou seja, é sempre com todo o nosso passado que se produz a qualidade específica da nossa experiência presente. É com todas as lembranças da infância que cheiramos a rosa. Mas quando o associacionista diz que é o cheiro da rosa que desperta mecanicamente as lembranças da infância, elimina-se o aspecto pessoal, porém concreto, da experiência, em nome do aspecto objetivo, mas também abstrato, que permite nomear a rosa e o seu perfume.

A confusão do associacionismo vem do não reconhecimento da distinção existente entre a multiplicidade de justaposição — pela qual o *eu* se relaciona com o mundo exterior, e a multiplicidade de fusão ou de penetração mútua pela qual cada ideia, cada sentimento encerra uma pluralidade indefinida de fatos de consciência. Estes estados quando exteriorizados não passam de símbolos dos verdadeiros estados internos. Isto é, a própria palavra que os exprime. Daí que o associacionista troque o fato pela explicação do fato. Mas, à medida que o *eu* volta a si mesmo, veremos estes estados se fundirem uns aos outros, assumindo a coloração que lhes é própria e que reflete, através de cada um deles, todos os outros estados da alma.

Cada pessoa tem o seu jeito de amar e odiar, e isso não significa que a consciência é determinada pela força desses estados isolados, porque desde que eles tenham atingido profundidade suficiente, é a alma toda que eles refletem. Portanto, “*dizer que a alma se determina sob a influência de qualquer um destes sentimentos é reconhecer que se determina a si mesma*”.¹⁸ Mais do que isso, como nem todos os estados externos vivenciados pela

¹⁷ *Ibid.*, p. 113; 121.

¹⁸ *Ibid.*, p. 116; 124.

consciência chega a penetrar completamente o eu, podemos dizer que a liberdade admite graus, pois a nossa ação pode ser mais ou menos determinada por fatores externos. Essa *vegetação independente* que vem juntar-se à superfície da consciência, como expressado por Bergson, caracteriza os sentimentos e ideias que não são apropriados pela nossa personalidade, permanecendo impessoais e por isso mesmo estáticos. “*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.*”¹⁹

Assim definidos, os atos livres são raros, mesmo para aqueles que refletem constantemente sobre si mesmos. É mais fácil inspirar nossas ações cotidianas em imagens invariáveis do que nos sentimentos infinitamente móveis do eu profundo. Fazemos isso em nome da comodidade. Na maior parte dos movimentos que executamos no dia a dia uma ideia se liga à outra sem que minha personalidade nisso se interesse, pois elas estão ali, situadas na superfície. O relógio toca e eu me levanto, é um hábito! Agimos como autômatos conscientes. Por isso, o que irá definir propriamente a consciência é o interesse que desperta a atenção do indivíduo, a consciência é esse interesse. Por isso a liberdade que constitui o eu profundo raramente se manifesta, porque normalmente agimos alheios a nós mesmos, ou para usar uma expressão do próprio autor, “*somos mais agidos do que agimos*”. É claro que em muitas situações, e Bergson utiliza esse exemplo para completar a descrição do ato livre, abrimos mão da nossa liberdade, deixando de interferir, “*por inércia ou moleza*”, quando na realidade a nossa personalidade deveria se abalar por inteira. Por exemplo, quando todos a nossa volta nos aconselham a agir de determinado modo, a insistência de tais ideias pode se solidificar sobre nossos sentimentos profundos. Acreditamos agir livremente, mas só depois perceberemos o nosso erro. Nessas situações não é raro que no momento de realizar a ação surja uma revolta. Trata-se do eu profundo irrompendo a crosta de todas as razões justapostas

¹⁹ *Ibid.*, p. 117; 125-6.

para trazer à tona uma série de sentimentos e ideias que se produzem em nosso interior e que gostaríamos de repelir. É em vão que tentamos explicar nossa súbita mudança de opinião por uma série de fatos precedentes. Gostaríamos de saber por qual razão agimos, e descobrimos que agimos sem razão, talvez contra toda razão. Mas como afirma Bergson, talvez seja essa a melhor das razões, porque não estaremos agindo em nome de alguma ideia que não nos pertence, mas sim, em nome da síntese de toda a nossa experiência passada, que reflete o nosso ideal pessoal, isto é, concreto, da felicidade e da honra. “*É nas circunstâncias solenes, quando se trata da opinião que de nós daremos aos outros e, sobretudo, a nós próprios, que escolhemos a despeito do que se convencionou chamar um motivo; e esta ausência de toda razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais formos profundamente livres*”.²⁰ Fica por estabelecer a fonte dessa “necessidade de justificação” gerada pelo nosso *eu superficial*, resposta que só virá à luz quando forem abordadas as tendências vitais constituintes da relação entre indivíduo e sociedade.

Na visão que o determinista tem da consciência o *eu* aparece como sempre idêntico a si mesmo, disputado por sentimentos contrários igualmente invariáveis, ou seja, a duração não teria influência sobre eles. Mas de fato, só por ter experimentado o primeiro sentimento, o *eu* já não é mais o mesmo quando sobrevém o segundo, e em todos os momentos da deliberação ele estará em constante transformação, modificando por isso mesmo os sentimentos que o perturbam. “*Assim se forma uma série dinâmica de estados que se penetram, se reforçam uns aos outros, e chegarão a um ato livre por uma evolução natural.*”²¹ Isto é, tal como a obra de um artista, o ato livre é a expressão genuína do nosso caráter, o conjunto de toda a nossa vivência passada.

²⁰ *Ibid.*, p. 119; 128.

²¹ *Ibid.*, p. 120; 129.

Como formulado por Worms: “o encontro de um sentimento interior e profundo e de circunstâncias exteriores e graves que o empenha na intenção e na ação revelam, de súbito, que o eu que dura é capaz de agir, ele faz de algum modo surgir externamente o ato interior da síntese temporal, através do ato psicológico preciso da decisão ”. ²² No entanto, ao invés de constatar que é em certos atos especiais que devemos verificar a tese da liberdade, o determinista prefere ater-se ao passado ou ao futuro. Ora ele se transporta em pensamento para um momento anterior do ato presente, afirmando a sua total determinação como ato futuro, ora toma a ação já realizada para dizer que ela não poderia ter se produzido de outra maneira. Mais do que isso, os próprios defensores do livre arbítrio recorrem a este mesmo procedimento, introduzindo na definição de ato livre “a previsão que se poderia fazer e a lembrança de outra escolha pela qual se poderia ter optado ”. ²³ Teses que Bergson irá investigar nessa segunda parte do capítulo para evidenciar o seu erro fundamental, ao tomar as ações passadas e futuras à luz da consciência pura.

Quando os defensores do livre arbítrio evocam o testemunho da consciência para afirmar que diante do ato realizado outra escolha teria sido possível, eles incorrem no mesmo erro determinista de não compreender o processo dinâmico pela qual a vontade escolhe. Assim, descrevem a consciência como que orientada para dois caminhos possíveis, dos quais um permaneceria como possibilidade não realizada depois da escolha feita, enquanto o determinista afirma que apenas um caminho era possível. Não se percebe que concretamente não existe nenhum caminho traçado, que mesmo as tendências contrárias identificadas pelo entendimento não passam de abstrações de uma multidão de estados sucessivos e diferentes. Como nessa concepção do processo de escolha as possibilidades permanecem invariáveis, não há porque não ver na escolha feita pelo eu uma prévia inclinação nessa direção, já que algo

²² WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, 2010, p. 90-1.

²³ *Ensaio*, p. 121; 130.

precisa ter motivado a escolha. Por isso mesmo, na tentativa de provar a liberdade a tese do livre arbítrio termina por cair no mais puro determinismo. Como desenvolvido por Bergson nos dois capítulos precedentes e aqui retomado, toda questão gira em torno da impossibilidade de se expressar o tempo pelo espaço, a sucessão pela simultaneidade, como uma linha na qual podemos retornar ao ponto anterior. Pois, é do tempo decorrido que podemos determinar momentos exteriores e sucessivos, mas não do tempo que decorre, e no qual de fato se opera a escolha. É o que os defensores e adversários do livre arbítrio esquecem igualmente. “*Antes de o caminho ter sido traçado, não havia direção possível nem impossível, pela razão muito simples de que ainda não se podia tratar de caminho.*”²⁴

Contudo, mesmo quando colocamos o problema em relação às ações futuras, o determinista insiste no seguinte argumento: se pudéssemos conhecer previamente os antecedentes futuros em sua totalidade poderíamos prever com precisão o ato a ser realizado. Quais os problemas identificados nessa afirmação? Primeiramente, é preciso esclarecer que há duas maneiras de assimilar os estados de consciência de outra pessoa. Uma delas seria vivenciá-los, experimentando a intensidade de cada sentimento, intensidade que define o próprio sentimento, dado que ele se constitui na relação imanente que mantém com os demais estados psicológicos. Ou seja, ele será mais ou menos intenso conforme o número de estados que ele penetra. Outra possibilidade seria tomá-los pela sua descrição, como fazemos ao ler um romance que nos fornece as características de uma personagem. Neste segundo caso, no entanto, justamente porque não estamos vivenciando tais estados, é preciso que se acrescente uma indicação da força de cada sentimento. Isto é, diferente de perceber a sua qualidade própria, a qual por si só já define a sua importância no conjunto de estados psicológicos, torna-se necessário quantificá-la, dizer, por exemplo, se ele é mais forte ou mais fraco diante de um outro estado. Para que isso fosse possível, entretanto, seria preciso já conhecer o ato

²⁴ *Ibid.*, p. 127; 137.

final, assim como o autor do romance. Só assim poderíamos atribuir o valor de cada estado em relação ao conjunto, o que por definição já exclui esta possibilidade, pois trata-se de prever o ato conhecendo apenas os seus antecedentes. Restaria a primeira alternativa, que se baseia na possibilidade de poder vivenciar cada estado desta outra consciência até o preciso momento em que o ato se realizará, o que já não significa mais que iremos prever, mas sim agir. “*Também aqui toda alternativa de reconstituição de um ato emanando da própria vontade vos leva à constatação pura e simples do fato realizado.*”²⁵

A depuração da interioridade da consciência, ou seja, a descrição da imprevisibilidade constituinte dos seus dados imediatos impede que ela seja tomada como *objeto* de um cálculo — como operado pela ciência na previsão dos fenômenos físicos —, e conseqüentemente, confundida com a realidade material. O que entra na operação matemática de uma previsão astronômica, por exemplo, é a relação entre simultaneidades e não o intervalo entre elas. Ora, o intervalo é justamente o que interessa à psicologia, a duração vivida que fica de fora da operação. Ao trabalhar com as coincidências existentes entre os movimentos dos corpos celestes o astrônomo faz do tempo um número, e assiste pela imaginação as relações que irão se desenvolver entre eles, operação que lhe permite saber o lugar exato do espaço e após quantas unidades de tempo um determinado fenômeno irá ocorrer. De tal maneira que ao reconstituir a temporalidade vivida empurramos esse fenômeno para o futuro, dizendo que se *previu* o que na realidade se *viviu*.

As extremidades temporais sobre as quais opera a ciência não podem ser confundidas com ao intervalo vivido pela consciência. Nada mudaria nos cálculos da astronomia mesmo que o tempo fosse acelerado e corresse duas, três vezes mais rápido, mas tudo mudaria para a consciência que percebesse a sua passagem. A consciência não tem porque medir o tempo, mas um sentimento que durasse menos não seria mais o mesmo, pois não podemos lhe

²⁵ *Ibid.*, p. 131; 142.

suprimir nenhum momento sem lhe alterar a natureza. Nomeado pela linguagem, um determinado sentimento aparece como uma *coisa* que podemos tomar em escala reduzida, quando de fato ele constitui um *progresso*. Compreende-se “*que nos apercebamos imediatamente, ou em muito pouco tempo, da órbita de um planeta, porque só as suas posições sucessivas, ou resultados do movimento é que importam, e não a duração dos intervalos iguais que os separam. Mas, quando se trata de um sentimento, não há resultados exatos, senão o ter sido sentido.*”²⁶ O conhecimento de um estado psicológico implica, portanto, em passar por todos os momentos em que ele se desenvolve. Só assim podemos conhecer a sua influência real no ato final. O que a ciência chama de previsão é na verdade uma visão, operada sobre a possibilidade de se abreviar a passagem do tempo, mantendo as proporções das suas partes entre si, como ocorre na astronomia.

Chegamos aqui a uma importante constatação do capítulo. Bergson pergunta: “*Mas que é reduzir um intervalo de tempo senão esvaziar ou empobrecer os estados de consciência que nele se sucedem?*”²⁷ A possibilidade de “prever” um fenômeno astronômico implica em tomar a série psicológica como uma base invariável, sobre a qual poderemos variar arbitrariamente quanto à unidade de duração. Perguntar se uma ação futura pode ser prevista equivale a identificar inconscientemente o tempo homogêneo da ciência, uma quantidade, com a duração real, “*cuja aparente quantidade é verdadeiramente uma qualidade*”. Essa confusão se deve ao fato de que muitas vezes podemos trabalhar da mesma maneira, seja com a duração real ou com o tempo astronômico. “*Assim, quando nos lembramos do passado, isto é, de uma série de fatos realizados, abreviamo-lo sempre, sem contudo alterar a natureza do acontecimento que nos interessa.*”²⁸ Por estar completamente desenvolvido nós conhecemos o fato passado por inteiro e por isso o tomamos como uma *coisa* que podemos representar de

²⁶ *Ibid.*, p. 136; 148.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 137; 149.

uma só vez. Assim também procede o astrônomo ao representar a órbita que um planeta levará anos para percorrer. Trata-se de trabalhar sobre um fato já conhecido, não de antecipar um fato de consciência futuro. Portanto, quando falamos em previsão dos fatos internos da consciência devemos considerar os seus antecedentes de maneira dinâmica e não estática, pois não se trata de abreviar a duração para representar um momento futuro, uma vez que só podemos vivê-la à medida que se desenrola. “*Em síntese, na região dos fatos psicológicos profundos, não há diferença sensível entre prever, ver e agir*”.²⁹

Mesmo assim, ainda que o determinista renuncie a toda possibilidade de previsão na região dos fatos internos, ele permanecerá alegando que todo ato é determinado pelos seus antecedentes psíquicos. A lei da causalidade que define que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos continua sendo aplicada sobre os estados de consciência a despeito da sua pura heterogeneidade, ou seja, da conclusão de que “*uma causa interna profunda produz o seu efeito uma vez, e nunca mais o produzirá*”.³⁰ Cabe então aprofundar a ideia de causa em nome de superar esta ilusão tão profunda do pensamento que insiste em deturpar nossa visão sobre a liberdade.

Como defendem os empiristas, todo o princípio da causalidade se baseia na observação da regularidade dos fenômenos externos. Definimos uma lei física toda vez que dado determinados antecedentes verificamos um conseqüente determinado. Se tal princípio fosse fundado apenas na experiência, como quer o empirismo, por isso mesmo se deveria ver que a causalidade em nada interfere nos fatos de consciência, não apenas porque os estados psicológicos não apresentam tal regularidade, mas sobretudo porque o determinismo dos fatos observados é o único fundamento do mesmo princípio. Segundo Bergson, se os empiristas usam a ideia de causa contra a liberdade humana é porque eles a tomam em uma nova

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 139; 151.

acepção, a mesma que podemos verificar no sendo comum. Com efeito, para o senso comum uma sucessão regular não se reduz a associação subjetiva entre duas representações, pois um tal pensamento já exige alguma cultura filosófica. Para ele a relação causal é pensada como uma pré-formação objetiva do segundo fenômeno no primeiro, e o equívoco começa nos dois sentidos muito diferentes como podemos compreender esse processo.

A matemática, por exemplo, nos fornece um exemplo de uma pré-formação deste gênero. O simples desenho de uma figura geométrica já traz em si todos os teoremas que o matemático poderá deduzir. Mas aqui nos encontramos no domínio da quantidade pura, nossos sentidos percebem fenômenos físicos que se diferem tanto pela qualidade quanto pela quantidade. Ainda assim, devido à impressão que exercem sobre nós, acabamos por reduzir suas diferenças de qualidade em diferenças de quantidade, despojando a matéria de suas qualidades concretas para toma-la como extensão homogênea. E como neste cenário todas as relações já estão pré-formadas por movimentos equivalentes uns aos outros, o princípio de causalidade se aproximará indefinidamente da relação de identidade. “*O princípio de identidade é a lei absoluta da nossa consciência; afirma que aquilo que é pensado se pensa no momento em que pensamos*”.³¹ Ou seja, ela só liga o presente ao presente. Sua absoluta necessidade se deve, portanto, ao princípio de não contradição, o qual estabelece a impossibilidade de que algo possa ser e não ser sob o mesmo aspecto ao mesmo tempo. É essa necessidade absoluta que termina por contaminar o princípio da causalidade, o qual, por sua vez, deve ligar o futuro ao presente. “*Os momentos sucessivos do tempo real não são solidários uns dos outros, e nenhum esforço lógico conseguirá provar que aquilo que foi, será ou continuará a ser, que os mesmos antecedentes exigirão sempre consequentes idênticos*”.³²

³¹ *Ibid.*, p. 143; 156.

³² *Ibidem.*

Para Bergson, é uma redução da mesma natureza que nós encontramos ao aprofundar a física cartesiana e a metafísica espinosista, assim como as teorias científicas do seu tempo. Por mais que o senso comum não conheça essas teorias, a concepção de uma ligação necessária entre o efeito e a causa tem sua origem na ideia, confusamente percebida, de que a heterogeneidade dos fenômenos físicos se reduz a um mecanismo matemático. Em suma, isso reflete o hábito natural de associar às mesmas causas os mesmos efeitos, e por isso constatar uma formação objetiva de determinado fenômeno físico no fenômeno que o precede. Nessa direção, isso deveria nos alertar que, se o tempo parece não ter influência sobre tais fenômenos é justamente porque eles não duram como nós. Razão pela qual, se existe uma diferença de natureza entre uma série psicológica e uma série física, por isso mesmo não se deveria ver no princípio da causalidade, enquanto fundado na percepção dos fenômenos exteriores, um argumento contrário à liberdade humana.

Mas a ideia de uma pré-formação pode ser compreendida em um sentido ainda mais familiar ao senso comum. Por exemplo, na sucessão dos nossos estados de consciência, quando pensamos que o estado futuro se encontra pré-formado no atual sabemos se tratar apenas de uma ideia, de uma possibilidade. Sua realização implica em um esforço da consciência que pode ser suspenso a qualquer momento, ou seja, o que nós chamamos aqui de pré-formação é um puro possível, cuja realização se dará por uma determinação voluntária e não através de uma cadeia causal necessária, *“porque o efeito já não será dado na causa”*.³³ Uma concepção de tal ordem se encontra mais próxima do senso comum quando pensamos *“na facilidade com que as crianças e os povos primitivos aceitam a ideia de uma natureza inconstante, onde o capricho desempenha um papel não menos importante que a necessidade”*.³⁴ Além disso, ela é mais acessível à inteligência comum por não exigir nenhum

³³ *Ibid.*, p. 146; 159.

³⁴ *Ibidem.*

esforço de abstração, mas apenas estabelecer uma certa analogia entre os fatos de consciência e os fenômenos físicos.

Vemos, portanto, que nenhuma das duas concepções sobre a relação causal, tomadas isoladamente, contraria a liberdade humana. A segunda hipótese abordada colocaria, inclusive, a contingência dos fatos internos no próprio universo material, afirmando assim que ele *dura*, seja qual for a natureza dessa duração. Se a relação causal é usada como argumento contra a liberdade seria porque “*infelizmente, contraiu-se o hábito de tomar o princípio de causalidade nos dois sentidos ao mesmo tempo, porque um adula mais a nossa imaginação, e o outro favorece o raciocínio matemático*”.³⁵ Assim, ora pensamos a *sucessão* regular dos fenômenos físicos como essa espécie de esforço interno, análogo à nossa duração, pelo qual um se *transforma* no outro, ora nos fixamos apenas na regularidade absoluta, da qual passamos, por degraus insensíveis, à necessidade matemática, que exclui a duração pensada da primeira forma.

Com efeito, para Bergson a liberdade se constitui como uma força interna. Porém, diferente de uma ideia abstrata, ela aparece concretamente à consciência como esforço indeterminado, como essa espontaneidade cujo produto final é imprevisível, fruto de uma cadeia causal dinâmica.³⁶ Mas toda dificuldade surge aqui, pois “*a ideia de força, que na realidade exclui a de determinação necessária, contraiu, por assim dizer, o hábito de se amalgamar com a de necessidade, em virtude do uso que se faz do princípio de causalidade na natureza*”.³⁷ Princípio de causalidade que termina por se aproximar do princípio de identidade conforme o interesse da ciência em estabelecer as leis do mundo físico. E como o trato com o mundo exterior nos leva a decompor a duração interna em momentos exteriores

³⁵ *Ibid.*, p. 148; 162.

³⁶ “Bergson critica a ideia de causalidade como regra ou como relação geral ligando dois fenômenos, para opor-lhe, por contraste, o sentimento pelo qual o eu passa da multiplicidade virtual de suas potências contrárias ao ato, a saber, o sentimento do *esforço*.” (WORMS. 2010, p. 93)

³⁷ *Ensaio*, p. 149; 162-3.

uns aos outros, “*a determinação totalmente mecânica de dois fenômenos exteriores entre si reveste agora, aos nossos olhos, a mesma forma que a relação dinâmica da nossa força com o ato que dela emana*”.³⁸ Isto é, concebemos os nossos atos como necessariamente determinados pelos estados psicológicos antecedentes.

Liberada dessa tradução ilegítima feita pelo entendimento, a liberdade aparece como a relação concreta do eu profundo com o ato que dele emana, e toda dificuldade em aceitá-la — tal como a nossa consciência se percebe imediatamente, isto é, como uma livre espontaneidade — deriva do fato de que “*esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres*”.³⁹ Porque podemos analisar uma *coisa*, mas não um *progresso*. E quando insistimos em representar a *duração* pela *extensão* acabamos transformando toda espontaneidade em inércia, toda liberdade em necessidade. “*É por isso que toda a definição da liberdade dará razão ao determinismo.*”⁴⁰

Portanto, o domínio da metafísica não se refere mais ao suprassensível. Ao contrário, tocamos o absoluto internamente em nossa experiência imediata, pois estamos mergulhados nele, no fluxo constante da nossa consciência. A razão não é mais a estrutura diante da qual todo conhecimento é relativo, como queria Kant, pois nossa experiência não pode ser reduzida a relações entre representações, dimensão própria da exterioridade. Antes de tudo, toda experiência tem a sua origem em uma síntese que mostra a imanência do tempo na consciência. Isto é, o tempo não pode ser pensado como uma forma pura da intuição na qual as representações se justapõe, mas não se penetram — o que já constitui uma projeção da consciência no espaço —, e sim pela noção de uma estrutura orgânica, que se distende e se contrai, conforme esteja voltada para o interior, cuja a extremidade é o sonho, ou para a exterioridade, quando agimos.

³⁸ *Ibid.*, p. 149; 163.

³⁹ *Ibid.*, p. 150; 165.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 151; 165.

Tais tendências que caracterizam o movimento da consciência serão aprofundadas no terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, próximo estudo de Bergson. De fato, este capítulo compõe o desenvolvimento natural da teoria exposta no *Ensaio*, e como afirmado pelo autor, foi a primeira parte do livro a ser escrita. No entanto, se não é ele que abre o novo estudo, é porque as conquistas do *Ensaio* haviam colocado um novo problema. Como relacionar a liberdade, que havia se mostrado como um fato, com o suposto determinismo universal alegado pela ciência? Portanto, antes que a psicologia geral possa ser abordada será preciso estabelecer a natureza da relação entre o espírito e a realidade externa, o que levará no quarto capítulo do livro à uma metafísica da matéria que irá expandir a noção de duração para o universo em sua totalidade. Trata-se, ao que nos parece, da apresentação de uma nova ontologia, pois ao aprofundar a noção de duração pela ideia de memória, Bergson recupera a continuidade interna existente entre pensamento e extensão, definindo toda *existência* como *duracional*, ou seja, afirmando que Ser é Tempo.

A natureza da matéria

Tendo demonstrado a diferença de natureza existente entre a interioridade da consciência e a sua projeção na exterioridade, Bergson pretende retomar o dualismo para esclarecer como se dá a relação entre o corpo e o espírito. Para tanto, ele propõe uma maneira de olhar a matéria que seja anterior a qualquer definição metafísica: “A *matéria*, para nós, é um conjunto de “*imagens*”. E por “*imagem*” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o

realista chama uma coisa".⁴¹ Trata-se simplesmente da visão do senso comum, anterior à cisão entre existência e aparência feita pelo realismo e pelo idealismo. Ambas as teses seriam igualmente excessivas, resultado de preconceitos metafísicos que devem ser revistos a partir da pura observação da experiência. Nesse sentido, será para o terreno da memória que devemos nos voltar para esclarecer com precisão a relação entre corpo e espírito, pois é na lembrança que encontramos a sua conexão interna, conexão que nos permite perceber que a relação do mental com o cerebral não é constante. "*Nosso estado cerebral contém mais ou menos de nosso estado mental, conforme tendemos a exteriorizar nossa vida psicológica em ação ou a interiorizá-la em conhecimento puro*".⁴² Há tons diferentes da vida mental conforme o grau de nossa *atenção à vida*. Ideia que define o ponto de partida da investigação.

Tal abordagem da matéria, aliada aos documentos da psicologia sobre os casos de afasia, possibilitam que o problema seja transportado "*para o terreno da observação, onde poderá ser resolvido progressivamente, em vez de alimentar indefinidamente as disputas entre escolas no campo cerrado da dialética pura*".⁴³ Como enfatiza o autor no prefácio da sétima edição, toda dificuldade de interpretação da obra se deve justamente ao fato de se querer retornar aos pressupostos abandonados pelo método proposto. Pretende-se assim, descrever o mundo material e a sua relação com a consciência antes da complicação da realidade causada pelo entendimento, cujos processos só se aplicam com propriedade às questões práticas, mas não às questões especulativas.

Nesse campo de imagens que se apresenta aos sentidos a experiência nos mostra haver dois tipos de relações. Por um lado, algumas imagens possuem uma relação constante, agindo umas sobre às outras de maneira determinada, segundo o que chamamos leis da natureza. Por outro lado, a imagem do meu corpo se destaca das demais, pois não a conheço apenas

⁴¹ *MM*, p. 1-2; 1.

⁴² *Ibid.*, p. 7; 7.

⁴³ *Ibid.*, p. 9; 9.

exteriormente pela percepção, mas também internamente, por afecções. Intercalada entre a ação sofrida pelo corpo e sua reação, a afecção insere indeterminação na maneira como esta imagem se relaciona com as demais, como de resto verificamos acontecer com todo ser vivo que se move no espaço. Tal sensibilidade, como mostra nossa experiência passada, “*indica à espécie, através da sensação, os perigos gerais que a ameaçam, e incumbe os indivíduos das precauções a serem tomadas para evitá-los*”.⁴⁴ Isso é tudo o que podemos descrever pelas aparências, sem nada pressupor sobre a essência da matéria: toda novidade que possa haver nesse conjunto de imagens parece ter sua origem em imagens particulares, “*cujo modelo me é fornecido por meu corpo*”.⁴⁵

Retomando a sua recusa em partir de ideias acabadas para tratar da natureza dos fenômenos, Bergson compreende que é preciso começar por um “momento” anterior à divisão classicamente estabelecida entre pensamento e extensão — ou seja, a característica fundamental de ocupar ou não ocupar espaço — se queremos compreender a sua relação concreta. Por isso, ao invés de começar por essa diferença máxima colocada pelo entendimento, procura-se retomar a investigação pelos elementos mínimos detectados pela experiência. Nessa redução, vemos o universo material ser abordado como um campo de imagens, distintas pela determinação ou indeterminação que inserem no sistema. A partir dessa abordagem será possível afirmar que “*as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço*”.⁴⁶

Tal procedimento guarda muita semelhança com a abordagem do primeiro capítulo do *Ensaio*, ainda que este se volte para a realidade interna da consciência e a investigação atual seja sobre a realidade material. Com efeito, o primeiro estudo começava por perguntar por que tratamos como grandeza algo que por definição não ocupa espaço, como uma estratégia

⁴⁴ *Ibid.*, p. 12; 12.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75; 74.

de purificar a consciência de toda projeção na exterioridade, e assim, compreende-la em si mesma. Trata-se agora de abordar a matéria sem que sua visão esteja contaminada pelos nossos processos internos, pois a afecção é justamente a impureza que vem se misturar com a percepção. Desse misto mal analisado surge a tese metafísica, igualmente aceita por realistas e idealistas, de que a percepção constitui um *conhecimento puro*, quando na realidade, a mais simples observação do sistema nervoso — ao mostrar que a origem da percepção está ligada à adaptação do organismo ao meio material —, a define como um *conhecimento interessado*.

Trata-se novamente de acompanhar a experiência imediata e as legítimas articulações do real que ela nos permite descrever. Razão pela qual podemos falar que Bergson opera uma “redução fenomenológica” às condições de possibilidade da experiência, como defendido pela leitura de Prado Jr.,⁴⁷ com todas as ressalvas que tal procedimento assume em contraponto com a tradição fenomenológica. Visto que, ao invés de uma redução que procura por uma depuração da consciência, chegando assim a um sujeito transcendental que seria o fundamento da experiência, a análise se dará sobre um campo de imagens que aparece como “espetáculo pitoresco”, no qual veremos surgir, ao mesmo tempo, tanto o sujeito quanto o objeto. A natureza desse método não se presta à confusão se reconhecemos que seu ponto de partida não privilegia nenhum dos polos da percepção. “*Pode dizer que meu corpo é matéria ou que ele é imagem, pouco importa a palavra. Se é matéria, ele faz parte do mundo material, e o mundo material, conseqüentemente, existe em torno dele e fora dele. Se é imagem, essa imagem só poderá oferecer o que se tiver posto nela, e já que ela é, por hipótese, a imagem de meu corpo apenas, seria absurdo querer extrair daí a imagem de todo o universo*”.⁴⁸

A descrição dessa linha de fatos irá expor a contradição em se tomar o cérebro como um gerador de representações. Imagem entre outras imagens, o seu papel na percepção se

⁴⁷ Presente em seu livro *Presença e campo transcendental*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 14; 14.

restringe a selecionar as imagens para a representação. Ele é um órgão de escolha, não poderia fazer surgir uma representação. Não há, portanto, uma diferença de natureza entre representado e representação, como defende o realismo. Por outro lado, a imagem não se reduz à representação que temos dela, como quer o idealismo. Ela existe como imagem para nós, mas como uma imagem que existe *em si* no mundo, e que é apenas selecionada pela nossa percepção. Dessa maneira, o campo de imagens vem dissolver a tese que separava de um lado os movimentos no espaço e, de outro, as imagens na consciência. Ao mostrar que essa interação já se dá na exterioridade, Bergson pode afirmar a presença de uma consciência virtual no campo de imagens, ou seja, o seu *poder ser percebido*, pelo qual a emergência do corpo próprio possibilitaria uma dedução da própria consciência.

Como o cérebro não produz as representações, também não há razões para que ele seja visto como depósito das lembranças. Situado sempre no presente pela sua materialidade, o seu próprio desenvolvimento é o resultado dos momentos vividos pelo indivíduo. A memória que ele permite resgatar é, antes de tudo, a sua causa, de tal maneira que é o cérebro que pertence a uma memória e não a memória que advém do cérebro. Mesmo subordinado às leis físicas, o cérebro responde à dimensão espiritual da liberdade ao proporcionar o ponto de intersecção entre a ação recebida e a reação do organismo, intersecção que permite uma apreciação da afecção que define o poder de escolha. O cérebro prolonga as lembranças, passado puro que constitui o espírito, ao mesmo tempo que representa uma memória corporal, ao constituir mecanismos de repetição. Aprendemos, decoramos, para criar caminhos internos que possam ser acionados segundo a nossa vontade. Nos tornamos assim menos determinados pelas condições externas, mais livres para agir sobre o mundo. “*O progresso da matéria viva consiste numa diferenciação das funções que leva primeiramente à formação, e depois à complicação gradual, de um sistema nervoso capaz de canalizar excitações e organizar ações: quanto mais os centros superiores se desenvolvem, mais numerosas se tornarão as*

vias motoras entre as quais uma mesma excitação irá propor à ação uma escolha.”⁴⁹ Essa relação entre a memória e o cérebro, aprofundada no segundo capítulo, aliada ao capítulo seguinte, que irá investigar como se dá a sobrevivência das imagens recortadas pela percepção, mostrando a sua independência em relação aos mecanismos cerebrais — o que na prática revela a realidade do espírito como memória pura, vem aprofundar a própria noção de “graus de liberdade” introduzida pelo *Ensaio*, ao mostrar com precisão como a ação humana se torna mais livre quanto mais a consciência é capaz de recuar no passado para buscar elementos que irão iluminar a sua escolha. Movimento que se torna cada vez mais indeterminado quando mais ele é capaz de refletir a totalidade de uma história particular.

Na filosofia bergsoniana há dois momentos importantes no que tange à materialidade, cada um deles contemplando um aspecto de sua concepção. O primeiro deles, resultante da investigação da relação entre corpo e espírito nos fornece, no quarto capítulo de *Matéria e memória*, uma metafísica da matéria que a define como relaxamento temporal. Enquanto a vida representa a tendência de concentração da passagem do tempo, isto é, a memória por excelência, a matéria, sendo ela também duração, se diferencia por se apresentar como uma memória dilatada, limitando-se a expressar o seu passado imediato enquanto uma continuidade qualitativa extensa. O segundo momento se dará no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*. Aqui, para além da definição de sua natureza, será levantada a possibilidade de se conceber o processo genético pelo qual a matéria surgiria. Se a abordagem da relação do corpo com o espírito em termos de duração levava à uma metafísica da matéria que a definia como temporalidade no sentido contrário ao dos seres vivos, a definição da vida como uma consciência fará da matéria a expressão do seu passado, aquilo que foi já realizado, portanto, uma parada, um esgotamento.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 290; 280.

Assim como o nosso passado se concentra sobre si mesmo quando agimos, e se dilata em lembranças exteriores quando relaxamos a nossa atenção à vida, a extensão seria como o relaxamento da consciência vital, a expressão do passado cósmico. Em meio a este passado, a consciência vital permanece evoluindo em um processo de síntese das diferentes virtualidades que foram atualizadas, isto é, *diferenciadas* pela extensão. Tal síntese que é aqui a evolução da vida, equivale a *organizar* diferentes “momentos” dessa materialidade, o que dará origem às diversas espécies, tal qual a passagem do tempo dá origem ao caráter de uma consciência individual. Nesse sentido, o monismo da duração verificado em *Matéria e memória*, entre a consciência e o mundo externo, alcançará em *A Evolução Criadora*, pela descrição da vida como consciência, a compreensão do processo genético dessa diferenciação do Ser em dois sentidos internos — concentração e relaxamento temporal. Com isso, a materialidade é reinsertida no processo temporal da vida, e com ela poderemos compreender a origem da representação do espaço como meio vazio homogêneo. Mas se a matéria é para a consciência vital a expressão do seu passado, para nós ela é a marca do presente. É todo o nosso passado que coexiste virtualmente com o nosso presente, dado pela percepção imediata do nosso corpo, e este corpo, por sua vez, coexiste com a totalidade do universo material, presente virtualmente e atualizado parcialmente a todo momento pela nossa percepção.

SEGUNDO CAPÍTULO DA PSICOLOGIA À COSMOLOGIA

A consciência vital

Conhecida a realidade interna da consciência tanto quanto a realidade externa da matéria é possível agora aprofundar a própria natureza da vida que já aparecia como a fonte geradora de indeterminação no campo de imagens. De fato, ambas as teses são retomadas em torno do novo problema que se apresenta. A teoria desenvolvida em *Matéria e memória*, pela qual se afirma que tanto o espírito quanto o mundo material são constituídos pela duração, dividida em dois sentidos opostos, não explicava a gênese desses dois movimentos. Se o primeiro capítulo da obra desenvolve uma “gênese ideal” da consciência a partir da ideia de corpo próprio, é porque o problema ali abordado se limita a esclarecer a relação entre a liberdade da consciência e a necessidade verificada no mundo material, permanecendo em suspenso a natureza da vida, movimento que constitui esse mesmo organismo. A introdução de *A Evolução Criadora* pressupõe justamente a tese defendida no primeiro capítulo de *Matéria e memória*: a afirmação de que a nossa percepção do mundo material constitui um acesso direto a uma dimensão da existência. “*Se a forma intelectual do ser vivo se modelou pouco a pouco pelas ações e reações recíprocas de determinados corpos e de seu entorno material, como se furtaria a nos oferecer algo da essência mesma da qual os corpos são feitos?*”¹. Isto é, nós percebemos as coisas lá onde elas estão, e a representação que nós temos da exterioridade é antes um recorte sobre a matéria, uma seleção das imagens que nos

¹EC, p. XI; VII.

interessam, do que uma tradução interna à nossa consciência, distinta por natureza de uma realidade que não teríamos acesso.

Mas justamente porque a inteligência se desenvolve como uma faculdade destinada a pensar a matéria, disse “*deveria resultar que nosso pensamento, sob sua forma puramente lógica, é incapaz de se representar a verdadeira natureza da vida*”², o movimento evolutivo do qual ela não é mais que um aspecto. Para Bergson uma *teoria da vida* é inseparável de uma *teoria do conhecimento*, pois uma teoria da vida que não faz uma crítica dos conceitos do entendimento permanecerá fechada em seus quadros, alcançando no máximo uma tradução simbólica da realidade, mas não uma visão direta do seu objeto. Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não procura fazer uma gênese da inteligência na evolução da vida, “*não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los*.”³

É na direção de um alargamento dos quadros do entendimento para pensar a existência que o primeiro capítulo começa por retomar a experiência da interioridade da consciência. Ao comparar a duração interna com os diferentes sistemas materiais, Bergson vai estabelecer o problema central da obra. Da pergunta pela existência em geral, que começa por analisar a natureza dos objetos materiais e sistemas isolados pela ciência — os quais só guardam da passagem do tempo o seu passado imediato —, até a especificidade do corpo vivo — sistema fechado pela própria natureza, acúmulo do passado no presente que resulta numa história —, chegamos ao tema a ser investigado: “*Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo, portanto, parece realmente partilhar esses atributos*

² *Ibid.*, p. X; VI.

³ *Ibid.*, p. XIV; IX.

com a consciência. Será que podemos ir mais longe e dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, como ela, criação incessante? ”⁴

A ideia de uma *evolução criadora* traz em si duas concepções que foram pensadas como excludentes pela tradição. Diferente da ideia de criação, definida como o surgimento de algo que não existia anteriormente, a ideia de evolução sempre foi tomada como o aumento de complexidade de uma realidade já dada, ou então, como o desenvolvimento de um modelo, de uma essência, a passagem da potência ao ato.⁵ Não por acaso, os dois princípios que Bergson precisará enfrentar para desenvolver a sua teoria da vida são o *mecanicismo* e o *finalismo*. Tratados pelo filósofo como tendências complementares da inteligência, cuja origem está associada à nossa necessidade de agir e não de especular, estas ideias trazem implícita uma metafísica que afirma que *tudo está dado*⁶, ou seja, que o tempo não exerce uma influência real sobre a natureza das coisas. Assim, uma inteligência superior que pudesse conhecer todas as forças e elementos do universo num dado momento, conheceria por isso mesmo todo o passado e todo o futuro. Ou seja, o mesmo determinismo psicológico que impedia uma verdadeira compreensão da liberdade surge também como obstáculo para que se compreenda a natureza da realidade em geral. Nessa concepção o tempo não passaria de uma ilusão, fundada em nossa incapacidade de abarcar em uma única fórmula a totalidade da existência.

⁴ EC, p. 24; 22-3.

⁵ “C’est justement le « défi » lancé par ce titre, comme le relevait déjà Henri Gouhier: refuser non seulement de penser l’évolution sans une création, imprévisible et nouvelle, mais aussi de penser cette création en dehors de l’évolution, de manière immanente et empirique !” (WORMS, F. *Présentation - L’évolution créatrice*. 2007, p. 7.)

⁶ “Da realidade, o mecanicismo considera apenas o aspecto similitude ou repetição. É dominado, portanto, por essa lei segundo a qual na natureza só há o mesmo reproduzindo o mesmo. Quanto mais se explicita a geometria que contém, tanto menos ele pode admitir que algo se cria, ainda que se trate apenas de formas. Na medida em que somos geômetras, portanto, recusamos o imprevisível. Poderíamos aceitá-lo, seguramente, na medida em que somos artistas, pois a arte vive de criação e implica uma crença latente na espontaneidade da natureza. Mas a arte desinteressada é um luxo, como a pura especulação. Bem antes de sermos artistas, somos artesão. E toda fabricação, por rudimentar que seja, vive das similitudes e das repetições, como a geometria natural que lhe serve de apoio. Trabalha sobre modelos que pretende reproduzir. E, quando inventa, procede ou se imagina proceder por um arranjo novo de elementos conhecidos. Seu princípio é o de que “é preciso o mesmo para obter o mesmo”. Enfim, a aplicação rigorosa do princípio de finalidade, tanto quanto a do princípio de causalidade mecânica, leva à conclusão de que “tudo está dado”. ” (EC, p. 49-50; 45-46.)

Ao abordar a especificidade do organismo vivo como sistema fechado pela natureza, já nas primeiras páginas do livro, Bergson desenvolve uma reflexão em torno da ideia de indivíduo que antecipa sua compreensão da evolução da vida como criação. A individualidade parece indicar o índice de liberdade do ser vivo enquanto processo de totalização, como ocorre com a consciência no ato livre. Um corpo vivo, como nos mostra a observação, “*é composto por partes heterogêneas que se completam umas às outras. Exerce funções diversas que se implicam mutuamente*”.⁷ Ele possui um sistema interno que reordena segundo a sua natureza todas as interações físico-químicas da matéria, mas não se reduz a elas, como veremos, o que o torna até certo ponto independente da interação universal. Por isso, a única comparação possível entre um organismo vivo e algo correspondente no mundo inorganizado seria a própria totalidade do universo, descrito desde *Matéria e memória* como uma gigantesca memória, por representar em seu estado atual o resultado de toda a sua história. Em uma de suas conferências sobre a personalidade, Bergson é ainda mais preciso a este respeito. Nos diz ele: “A matéria, qualquer que seja a maneira que tentemos concebê-la, sempre parecerá ser um tipo de consciência, infinitamente diminuída e infinitamente diluída e relaxada — uma consciência impessoal sobre a qual as consciências pessoais estão instaladas como parasitas. Desta matéria nós tiramos *percepções* e lhe devolvemos *ações*.”⁸

Como a liberdade, a individualidade comporta uma infinidade de graus, e nem no homem se realiza plenamente, visto que ela é limitada pela necessidade de conservação, representada pela tendência a reproduzir-se. Esse ponto em especial nos chama a atenção por abordar, no âmbito da matéria viva, a divergência e a complementaridade das tendências vitais a evoluir e a se conservar. Trata-se das mesmas tendências que serão aprofundadas n’*As Duas fontes da moral e da religião* no âmbito social, como um sentido ampliado da biologia.

⁷ *Ibid.*, p.13; 12.

⁸ *M*, p. 1069. Tradução nossa.

Entende-se aqui como *sentido ampliado*, justamente o fato de que tanto a *evolução* como a *conservação* serão abordadas para além da simples dimensão material dos organismos vivos, como tendências presentes no interior da própria consciência humana.

Para Bergson, a tese do transformismo se impõe naturalmente diante dos dados recolhidos pelas ciências biológicas. Mesmo que se admita a ideia de que a vida surgiu por um processo descontínuo, o que tornaria as relações de parentesco verificadas entre as várias espécies um parentesco ideal e não mais uma filiação material, seremos obrigados a pensar a evolução em algum lugar. Por exemplo, mesmo que se afirme que um Pensamento criador tenha engendrado os diferentes organismos, em detrimento de um plano de organização que seja imanente à matéria, os dados da paleontologia seriam preservados, e o que eles nos mostram, para além de uma relação lógica entre as diferentes formas de vida, é uma relação cronológica. Ou seja, mesmo criadas de maneira descontínua no espaço, estas formas teriam evoluído no interior do pensamento que as cria. *“Ter-se-ia, assim, simplesmente transposto a evolução. Ter-se-ia feito com que passasse do visível para o invisível”*.⁹ Assumida a tese do transformismo, não podemos mais tratar a vida como um conceito geral sob o qual inscrevemos os seres vivos. Será preciso compreender que *“em determinado momento, em determinados pontos do espaço, uma corrente bem visível nasceu: essa corrente de vida, atravessando os corpos que sucessivamente organizou, passando de geração para geração, dividiu-se pelas espécies e espalhou-se pelos indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida que avançava.”*¹⁰

Mas as ideias de originalidade e imprevisibilidade das formas é repelida pela inteligência. O instinto mecanicista que desenvolvemos em nome da ação impregna a especulação e procura reduzir a vida a simples processos físico-químicos. É inútil que o

⁹ EC, p. 27-8; 25-6.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28; 26.

raciocínio e a própria observação¹¹ nos mostre que a física e a química explicam apenas a atividade funcional dos seres vivos, aquilo que se repete, mas não o seu movimento de criação. Voltado unicamente para o resíduo vital, o mecanicismo alcança apenas o movimento da matéria, mas não a chave dos processos biológicos.

Em outra direção, o finalismo “*põe à nossa frente a luz, com a qual pretende nos guiar, em vez de colocá-la atrás. Substitui a impulsão do passado pela atração do porvir*”.¹² Com a ideia de finalidade a vida termina por ser pensada como uma fabricação, como a produção de um instrumento, ou seja, com vistas a um fim determinado. Entretanto, é através de uma reformulação desse princípio que Bergson pretende desenvolver a sua teoria da vida. Diante da dificuldade em sustentar uma harmonia entre as espécies, visto ser “*absurdo, dizem, supor que a grama tenha sido feita para a vaca, o cordeiro para o lobo*”¹³, o finalismo procura apoio na ideia de finalidade *interna*. Assim, no organismo tomado isoladamente seria possível dizer que todas as partes se completam e se organizam com inteligência para o bem maior do conjunto. Ideia rejeitada por Bergson, para quem, ou a finalidade é externa ou então ela não é nada.

Seria impossível sustentar junto com o vitalismo um princípio vital que animaria o organismo, “*pelo fato de não haver nem finalidade puramente interna nem individualidade absolutamente delimitada na natureza*”¹⁴. Se mesmo nos vertebrados superiores, a mais individualizada das formas de vida, o organismo é o resultado da união de um óvulo proveniente do corpo da mãe com um espermatozoide vindo do corpo do pai, onde começaria e onde acabaria o princípio vital do indivíduo? Ele, permanece, portanto, solidário aos seus mais longínquos ancestrais, de tal maneira que, “*se finalidade há no mundo da vida, abarca a*

¹¹ Como detalhado por Bergson nas páginas 36-40; 33-36.

¹² *Ibid.*, p. 43; 39-40.

¹³ *Ibid.*, p. 45; 41.

¹⁴ *Ibid.*, p. 47; 42-3.

vida inteira em um único e indivisível abraço".¹⁵ É nessa direção que começa a se esboçar a imagem do elã vital, o impulso original que conteria todas as tendências da vida. Virtualmente complementares em sua origem, elas teriam se tornado divergentes pelo seu próprio crescimento, por não poderem coexistir no mesmo organismo.

Podemos então dizer que a reforma conceitual operada por Bergson sobre o finalismo o transforma em uma ideia de *originalidade*. "*A harmonia se encontraria antes atrás do que na frente. Prende-se a uma identidade de impulsão e não a uma aspiração comum*".¹⁶ Por isso mesmo, essa harmonia existe mais de direito, do que de fato. Cada espécie e indivíduo em particular utiliza a parte do impulso vital que lhe constitui em proveito próprio, cada indivíduo *pensa* apenas em si mesmo, de tal maneira que a complementaridade da vida não deve ser buscada entre as diferentes espécies, pontos de parada do impulso. É antes, entre as próprias tendências vitais, que nós encontramos a complementaridade que as ligam ao mesmo elã original, isto é, é nas diferentes direções em que a vida avançou que se desvela a harmonia perdida. O itinerário é todo ele psicológico. Todas as contradições que a simples observação da natureza aponta no finalismo radical têm sua origem na aplicação dos quadros do entendimento sobre o movimento vital. É esse procedimento que impede o pensamento de compreender a evolução como criação, assim como o impede de compreender a consciência como liberdade.

A questão essencial desde então será saber se é possível provar pelos fatos a insuficiência do mecanicismo. Isso implica em se colocar de saída na hipótese evolucionista, e mostrar que, se o mecanicismo não basta para explicar a evolução, o meio de provar a sua insuficiência não é se ater à versão clássica da finalidade, e muito menos a uma versão atenuada, mas sim, ir mais longe que ela. Se é fundada a hipótese de que a vida evolui por

¹⁵ *Ibid.*, p. 47; 43.

¹⁶ *Ibid.*, p. 56; 51.

uma série de linhas divergentes — tendências que não podiam se desenvolver a partir de certo ponto sem se tornarem incompatíveis, e se as causas essenciais que trabalham em cada um desses caminhos são de natureza psicológica, deve subsistir em cada um deles algo do elã primitivo. “*E esse elemento comum poderá tornar-se visível a olho nu, de certa forma, talvez pela presença de órgãos idênticos em organismos muito diferentes*”.¹⁷

Tomado como exemplo privilegiado, “*eis, ao lado do olho de um Vertebrado, o de um Molusco tal como o Pente*”. É na investigação do desenvolvimento desse órgão em duas linhas diverges da evolução que Bergson passa em revista as teorias evolucionistas de sua época, em busca de demonstrar a insuficiência das teses mecanicista e finalista, ao mesmo tempo em que desenvolve a ideia de elã vital. Em linhas gerais, são três as teorias científicas que serão passadas em revista pelo filósofo. Na primeira delas, representada pelo neodarwinismo, temos a ideia de que variações puramente acidentais seriam a causa da evolução das espécies, de tal maneira que “*a influência das condições só se exerce de modo indireto, favorecendo, na concorrência vital, aqueles dentre os representantes de uma espécie que o acaso do nascimento adaptou melhor ao meio*”.¹⁸ O problema identificado na tese da seleção natural seria justamente deixar a cargo do acaso as mutações que dão origem a cada espécie, pois uma hipótese dessa natureza é incapaz de explicar como um órgão como o olho teria surgido em espécies tão distantes mantendo a mesma complexidade das partes que o compõe.

Temos então a tese de que a variação seria dirigida em um sentido definido sob a influência das condições exteriores, como sustenta Eimer. Essa teoria tem a vantagem de explicar como um órgão, tal como o olho, teria se desenvolvido em espécies tão distantes, dado que seria o efeito prolongado da luz a causa de estruturas tão similares. Nesse sentido, o

¹⁷ *Ibid.*, p. 59; 54.

¹⁸ *Ibid.*, p. 60; 55.

olho cada vez mais complexo seria como uma impressão cada vez mais profunda da luz na matéria organizada. Contudo, essa definição, como Bergson já havia adiantado¹⁹, toma em um sentido ambíguo o termo *adaptação*. “*Uma coisa é a complicação gradual de uma forma que se insere cada vez melhor no molde das condições exteriores, outra é a estrutura cada vez mais complexa de um instrumento que extrai dessas condições uma situação cada vez mais vantajosa*”.²⁰ É evidente que é no segundo caso que pensamos quando dizemos que o olho se adaptou cada vez melhor à influência da luz, mas inconscientemente retomamos a ideia de uma biologia puramente mecanicista que apaga a distinção entre uma adaptação passiva de uma matéria inerte e uma adaptação ativa do organismo, que procura extrair dessa influência uma condição apropriada. Confusão que é corroborada pela própria natureza, dado que a vida se adapta primeiramente às condições do meio, para só depois usá-las em seu favor. “*A vida procede por insinuação. Podem nos exhibir, o quanto quiserem, todos os intermediários entre uma mancha pigmentária e um olho; nem por isso deixará de haver, entre os dois, o mesmo intervalo que entre uma fotografia e uma máquina fotográfica*”.²¹

O problema dessa hipótese, portanto, é querer que a química e a física forneçam a chave de tudo, desconsiderando que uma causa psicológica intervém. É o que Bergson procura demonstrar pelo exemplo preciso do processo de ortogênese²². Ainda que se deva à mesma influência do meio (a luz) o fato de espécies pertencentes a séries evolutivas divergentes terem criado um instrumento idêntico como o olho, elas fazem isso, entretanto, por caminhos completamente diferentes. Ou seja, não é o mesmo processo que se verifica em

¹⁹ De maneira detalhada nas pgs. 62-4; 57-9.

²⁰ *Ibid.*, p. 76; 70.

²¹ *Ibid.*, p. 77; 71.

²² “Para nos limitarmos, mais uma vez, à nossa comparação entre o olho dos Vertebrados e o dos Moluscos, faremos notar que a retina dos Vertebrados é produzida por uma expansão emitida pelo esboço do cérebro no jovem embrião. É um verdadeiro centro nervoso que se teria transladado para a periferia. Pelo contrário, nos Moluscos, a retina deriva da ectoderme diretamente, e não indiretamente pelo intermediário do encéfalo embrionário. Portanto, são realmente processos evolutivos diferentes que, no homem e no Pente, desembocam no desenvolvimento de uma mesma retina.” (*Ibid.*, p. 82; 76.)

cada um dos casos, e por isso o resultado final não pode ser reduzido à influência de uma causa externa, como uma marca deixada por uma impressão mecânica. Por isso, *“queira-se ou não, é a um princípio interno de direção que será preciso recorrer para obter essa convergência de efeitos”*.²³

Bergson volta-se então para a última forma do evolucionismo que faltava analisar, o neolamarckismo. *“Sabe-se que Lamarck atribuía ao ser vivo a faculdade de variar em decorrência do uso ou do desuso de seus órgãos, e também de transmitir a variação assim adquirida a seus descendentes”*.²⁴ Assim, a variação capaz de produzir uma nova espécie *“nasceria do próprio esforço do ser vivo para adaptar-se às condições em que deve viver”*²⁵. Esforço que poderia se exprimir não apenas pelo exercício mecânico provocado nos órgãos pelas influências exteriores, como também poderia implicar consciência e vontade, como defendido pelo naturalista americano Cope. Portanto, diferente das duas últimas teorias, o neolamarckismo é capaz de admitir um princípio interno e psicológico de desenvolvimento, *“ainda que não recorra a ele necessariamente”*²⁶, além de poder explicar a formação de órgãos idênticos em linhas divergentes da evolução, dado que o mesmo esforço para tirar proveito das mesmas circunstâncias pode chegar ao mesmo resultado, principalmente se só existe uma solução possível, como parece ser o caso da visão.²⁷

O problema neste caso estaria na insuficiência de uma acumulação gradual do esforço, praticado por indivíduos em particular, para explicar o desenvolvimento progressivo do olho.

²³ *Ibid.*, p. 83; 77.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 84; 77.

²⁶ *Ibid.*, p. 84; 78.

²⁷ “Para que a visão se opere, diz o autor de um livro bem conhecido sobre as “Causas finais”, é preciso que “a esclera se torne transparente em um ponto de sua superfície, a fim de permitir que os raios luminosos a atravessem...; é preciso que a córnea corresponda precisamente à própria abertura da órbita do olho...; é preciso que atrás dessa abertura transparente se encontrem meios convergentes...; é preciso que na extremidade da câmara escura se encontre a retina...; é preciso que haja, perpendicularmente à retina, uma quantidade inumerável de cones transparentes que só deixam chegar à membrana nervosa a luz dirigida no sentido de seus eixos, etc., etc..” (*Ibid.*, p. 66-7; 61.)

Pois, se por um lado, é perfeitamente aceitável que o exercício faça um órgão crescer e se fortalecer, por outro, uma variação de grandeza é bem diferente de uma variação de forma como é o caso da passagem da mancha pigmentária a um olho como o dos Moluscos e Vertebrados. Para Bergson a ideia de esforço não está errada, mas deve ser tomada em um sentido mais profundo, e ainda mais psicológico do que aquele que o lamarckismo supõe. Sem procurar resolver as diferentes posições existentes sobre a tese da transmissibilidade das características adquiridas, o filósofo irá examinar as diversas experiências feitas pelos cientistas para mostrar que mesmo sob a luz mais favorável, *“supondo que a pretensa característica adquirida não seja, na maior parte dos casos, o desenvolvimento mais ou menos tardio de uma característica inata, os fatos mostram-nos que a transmissão hereditária é a exceção e não a regra”*.²⁸ Portanto, a natureza do esforço, responsável pela mudança hereditária e de sentido definido, não poderia se explicar pelo acúmulo de esforços individuais abandonados ao acaso das influências externas. Em um sentido mais profundo, ele só pode ser compreendido como a expressão de uma continuidade de história que liga internamente os caminhos da evolução a uma mesma origem.

Eis a imagem do elã vital pela qual Bergson propõe que se compreenda a vida. Um único impulso que atravessa a materialidade e se divide em caminhos divergentes, nos quais as espécies tendem a se diferenciar cada vez mais, podendo em determinados pontos evoluir de forma idêntica se aceitamos a hipótese de um impulso comum. O que espanta o pensamento na observação de um olho, para ficarmos no exemplo trabalhado, é a enorme complexidade do órgão diante da simplicidade da função desempenhada. O mecanicismo procura explicar esse fato pela junção aleatória de partes, preservada pela seleção natural, enquanto o finalismo se volta para a simplicidade da função, afirmando que todas essas partes foram juntadas a partir de um plano preconcebido, tendo em vista um fim. Mas trata-se de

²⁸ *Ibid.*, p. 92; 85.

uma ilusão da inteligência, que procura explicar a evolução pela nossa maneira de agir. Um simples olhar sobre o desenvolvimento de um embrião nos mostra que a vida “*não procede por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento*”.²⁹ Organizar não é a mesma coisa que fabricar! A fabricação vai da periferia ao centro pela junção de partes, a organização vai do centro à periferia, pela diferenciação de funções. A materialidade de um organismo vivo “*já não representa mais um conjunto de meios empregados, mas um conjunto de obstáculos contornados*”.³⁰

Quando ergo a minha mão de um ponto ao outro, eu percebo esse movimento como um ato simples, ao passo que visto de fora, ele atravessa milhares de pontos no espaço. Imaginemos agora que o movimento da minha mão encontre uma resistência, como por exemplo, ao tentar atravessar uma quantidade de limalha de ferro, até que o esforço se detenha em um determinado ponto. Supondo que minha mão seja invisível, “*os espectadores procurarão a razão do arranjo nos próprios grãos de limalha e nas forças interiores ao amontoado*”³¹, mas “*o inesgotável detalhe dos movimentos dos grãos, assim como a ordem de seu arranjo final, expressa negativamente, de certo modo, esse movimento indiviso, sendo a forma global de uma resistência e não uma síntese de ações positivas elementares*”³². Portanto, a tendência na direção da visão pode ser mais ou menos intensa, mas sempre irá produzir seu efeito em bloco e de modo completo. De amontoados pigmentários em um organismo inferior até a perfeição do olho de um pássaro, todos esses órgãos de diferente complexidade apresentam uma coordenação igual. O que torna compreensível que espécies tão distintas tenham chegado ao mesmo desenvolvimento do olho, “*pois a forma do órgão só*

²⁹ *Ibid.*, p. 97; 90.

³⁰ *Ibid.*, p. 102; 94.

³¹ *Ibid.*, p. 103; 95.

³² *Ibidem.*

faz exprimir a medida em que se obteve o exercício da função".³³ Esse acúmulo do passado é o impulso gerador da novidade que faz da criação de cada espécie a conquista de uma nova organização no espaço. A marca do *elã* é o permanente retorno à originalidade, essência do finalismo bergsoniano, que devido à irreversibilidade do tempo, será sempre a expressão de um novo começo. Contudo, cabe ressaltar que não foram em todos os caminhos que a vida conseguiu avançar. Em vários pontos ela terminou em becos sem saída, ao constituir organismos que se alienaram em sua forma material. Cabe então aprofundar as direções na qual a vida triunfou.

Os caminhos da evolução

Diferente da consciência humana, que escolhe a todo momento entre as múltiplas possibilidades que se abrem a sua frente, evoluindo, portanto, em uma única direção, a vida se desenvolve em vários caminhos, devido à resistência que ela experimenta por parte da matéria bruta, mas também pela força explosiva resultante de um equilíbrio instável de tendências internas ao próprio impulso vital. A resistência material é o primeiro obstáculo a ser vencido, com a vida adotando o movimento próprio das forças físicas e químicas. O que lhe permite inicialmente criar seres pouco diferenciados, para pouco a pouco, ultrapassar os hábitos da matéria bruta e produzir organismos complexos, graças a uma divisão interna do trabalho. Porém, as verdadeiras causas da divisão são aquelas que a vida carrega em si. *“Pois a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu *elã* irá repartir-se”*.³⁴

³³ *Ibid.*, p. 105; 97.

³⁴ *Ibid.*, 108-9; 100.

Houve muitos becos sem saída ao longo das três grandes estradas em que a vida evoluiu, mas dentre elas importa mesmo investigar aquela que sobe pelos Vertebrados até o homem, a qual, segundo Bergson, teria sido “*larga o suficiente para deixar passar livremente o grande sopro da vida*”.³⁵ Se por um lado, o reino vegetal aprimorou a capacidade de produção do próprio alimento pela síntese direta da matéria inorgânica, o que acentuou a sua imobilidade e inconsciência, o reino animal seguiu na direção oposta, escolhendo como forma de nutrição a matéria orgânica, o que o torna dependente do reino vegetal, seja por um consumo direto ou por se alimentar de outros animais, os quais por sua vez, se alimentam diretamente das plantas. Por isso mesmo, as características que se acentuaram no reino animal foram a mobilidade e a consciência, necessária para o deslocamento no espaço na busca pela sobrevivência.

Contudo, Bergson ressalta que não é a posse de determinadas características o que deve ser considerada nas diferentes espécies para determinar os caminhos divergentes da vida, mas sim, sua tendência a acentuá-las, visto que não há característica encontrada nos animais que não possam ser verificadas nas plantas e vice-versa. Assim, a mobilidade e a consciência que se manifesta em algumas espécies vegetais, tanto quanto o parasitismo no qual se fecha algumas espécies animais vêm nos mostrar como características mais acentuadas em uma linha de evolução permanecem presentes na outra, pelo fato de ambas terem saído de um tronco comum.

Sem dúvida as primeiras formas de vida oscilaram entre a forma vegetal e a forma animal, mas o que explicaria o desdobramento em séries divergentes? A resposta, ao que tudo indica, seria a *comodidade*. Vegetais e animais optaram, “*cada um de seu lado, por dois tipos diferentes de comodidade no modo de obter o carbono e o azoto de que precisavam*”.³⁶ Os

³⁵ *Ibid.*, 110; 101.

³⁶ *Ibid.*, p. 123-4; 114.

primeiros extraem esses elementos de maneira contínua do meio em que estão inseridos, os segundos de maneira descontínua, ao buscar por organismos que já os fixaram. Podemos então dizer que o mesmo impulso que levou o animal a desenvolver nervos e centros nervosos, desembocou na função clorofílica da planta. Como a vida é um impulso que procura inserir o máximo de indeterminação no mundo material, mas não pode criar energia, ela procura então acumular o máximo da energia preexistente que encontra à sua disposição para poder agir. Na superfície da terra a principal fonte de energia é o Sol. Trata-se então de suspender esse gasto incessante de energia utilizável para armazená-la em reservatórios apropriados, de onde ela poderá ser usada *no momento desejado, no lugar desejado, na direção desejada.*

As plantas se especializaram em criar esses reservatórios, mas desde o início essa acumulação de energia visava a sua explosão. Nesse sentido, é no animal que encontramos a direção fundamental da vida, pois nele encontramos *a faculdade de utilizar um mecanismo de desencadeamento para converter em ações “explosivas” uma quantidade tão grande quanto possível de energia potencial acumulada.* Desde a ameba, organismo no qual essas explosões ocorrem ao acaso, sem que se possa escolher a direção, subindo pela cadeia animal até as formas mais evoluídas, nós iremos ver se desenhar direções determinadas, representadas por uma cadeia de elementos nervosos. No animal tudo converge para a ação. Para ele o alimento, além de ser empregado para recuperar os seus tecidos e gerar calor, garantindo assim o meio no qual se mantém o sistema nervoso, tem a função essencial de fornecer energia para a ação.

A observação nos mostra que todo o organismo parece trabalhar no sentido de garantir um fornecimento de energia constante para o tecido muscular e, sobretudo, garantir a manutenção do tecido nervoso. *“É fato notável que, nos animais que morreram de fome, o cérebro se encontre mais ou menos intacto, ao passo que os outros órgãos perderam uma*

maior ou menor parte de seu peso e suas células sofreram alterações profundas”³⁷. A medida em que o sistema nervoso emergiu da massa indiferenciada do organismo ele teve de chamar uma série de atividades sobre as quais iria se apoiar, para limpá-lo, consertá-lo e protegê-lo, as quais precisaram invocar outras atividades, e assim indefinidamente. É por isso que a análise de um organismo superior vai ao infinito. Para Bergson é preciso reconhecer que todas essas funções convergem para o aparelho de locomoção, para que o estudo de um organismo como esse não se feche num círculo, através da ideia de que nele tudo serve como meio para tudo, como afirma o finalismo.

Como um impulso que procura sempre superar a si mesmo, não podemos esquecer que o movimento da vida ultrapassa as formas que ele deposita pelo caminho. Cada espécie busca a sua comodidade e basta que ela tenha garantido a sua subsistência para que ela se feche na própria forma material que ela adotou. “*A evolução em geral dar-se-ia, tanto quanto possível, em linha reta; cada evolução especial é um processo circular*”³⁸, tanto que as tratamos como coisas, quando de fato elas constituem *progressos, a permanência da forma não sendo mais que o desenho de um movimento*. Movimento invisível, é verdade, mas que se manifesta às vezes em fugidia aparição quando “*certas formas do amor maternal, tão impressionante, tão tocante também na maior parte dos animais, observável até na solitudine da planta por sua semente ... deixa-nos entrever que o ser vivo é sobretudo um lugar de passagem e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite*”.³⁹

Assim, o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma e o ato pelo qual essa forma se desenha são dois movimentos distintos e muitas vezes antagonistas, pois cada espécie procura aquilo que exige o menor esforço. Nesse sentido, das quatro grandes direções em que a vida animal se desenvolveu: Equinodermos, Moluscos, Artrópodes

³⁷ *Ibid.*, p. 135; 125.

³⁸ *Ibid.*, p. 139; 129.

³⁹ *Ibidem.*

e Vertebrados, apenas nos dois últimos veremos o ímpeto da vida para o movimento se desenvolver plenamente. Do organismo simples dotado de mobilidade que representa a origem do reino animal, forma infinitamente plástica que aspirava a uma mobilidade cada vez mais alta, surgiu a necessidade de se proteger das demais espécies, o que levou ao aprisionamento do animal em um envoltório mais ou menos duro que limitava seus movimentos. “*Se o vegetal renunciou à consciência ao se envolver com uma membrana de celulose, o animal que se fechou em uma cidadela ou em uma armadura condena-se a um meio-sono*”.⁴⁰ Foi o que houve com os Equinodermos e com os Moluscos. Tal ameaça foi superada apenas pelos Artrópodes e Vertebrados, aqueles que conseguiram se liberar da couraça que limitava seus movimentos ao trocar a segurança do abrigo pela agilidade da fuga e, sobretudo, do ataque.

Nessas duas vias assistimos a um progresso do sistema nervoso sensório-motor. Uma busca por aprimorar a mobilidade e a agilidade, que irá seguir por caminhos divergentes. O próprio sistema nervoso de Artrópodes e Vertebrados nos permite ver essa diferença⁴¹. Mas atrás do que se vê, da forma desenhada na matéria, há de fato duas potências vitais, inicialmente confundidas, que para crescer precisaram se dissociar.

Definir essas potências implica em considerar as espécies mais evoluídas de cada série, isto é, as formas de vida nas quais podemos reconhecer que tais tendências se desenvolveram plenamente. Segundo Bergson, isto pode ser verificado a partir de uma “*aptidão a desenvolver-se nos meios mais diversos, atravessando a maior variedade possível de obstáculos, de modo a cobrir a mais vasta extensão possível de terra*”.⁴² De fato, é isso o

⁴⁰ *Ibid.*, p. 142-3; 132.

⁴¹ “Nos primeiros, o corpo é formado por uma série mais ou menos longa de anéis justapostos; a atividade motora reparte-se então por um número variável, às vezes considerável, de apêndices, cada um dos quais tem sua especialidade. Nos outros, a atividade concentra-se em dois pares de membros apenas, e esses órgãos cumprem funções que dependem muito menos estreitamente de sua forma. A independência torna-se completa no homem, cuja mão pode executar qualquer tipo de trabalho.” (*Ibid.*, p. 144; 133-4.)

⁴² *Ibid.*, p. 145; 134.

que verificamos na espécie humana, ponto culminante da evolução dos Vertebrados, mas também nos insetos e, em particular, os Himenópteros, na série dos Articulados. Cada uma dessas espécies representa o pleno desenvolvimento das duas tendências vitais que se dissociaram na série animal: *instinto* e *inteligência*.

Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis as tendências que coincidem no elã vital, e cujo simples crescimento se expressa pela evolução da vida em séries divergentes. “A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, de modo mais geral de grau, mas de natureza”.⁴³ Assim como estudado na vida animal e na vida vegetal, é preciso agora aprofundar como instinto e inteligência se completam e se opõe. Por serem tendências que de início se interpenetravam totalmente, guardam por isso mesmo algo de sua origem comum. Daí o fato de que nem o instinto, nem a inteligência são encontrados em estados puro na natureza. Encontrar o que há de propriamente instintivo no instinto e de inteligente na inteligência é a maneira pela qual o filósofo procura purificar cada uma das tendências, muitas vezes confundidas como variação de grau ou de intensidade de uma mesma faculdade.

Mas então o que define propriamente a inteligência? Quando podemos encontrar na história da evolução o momento preciso de seu surgimento? Segundo Bergson, quando uma determinada espécie passou a engendrar instrumentos artificiais: “*Se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nos tivéssemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos Homo sapiens, mas Homo faber.*”⁴⁴ No caso do animal o instrumento faz parte do corpo que o utiliza, o que define o instinto como o saber inato pelo qual o animal se serve desse instrumento. O animal se limita a um trabalho especializado, pois o instrumento é organizado em nome da função única que ele desenvolve,

⁴³ *Ibid.*, p. 147; 136.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 151; 140.

o que mantém o indivíduo fechado em seu círculo de ação. A inteligência, no entanto, por fabricar instrumentos imperfeitos, pode fazer de seu uso um trabalho diversificado, a partir do qual surgem novas necessidades que estarão sempre levando o homem a novas invenções.

Apesar dessas diferenças, nenhuma hierarquia é estabelecida entre tais faculdades, visto que ambas possuem suas vantagens e desvantagens. Se por um lado, o instinto se apresenta como um conhecimento apropriado, diante do qual a ação se mostra perfeita, porém limitada a algo específico, por outro, o instrumento artificial “*será tão mais vantajoso quanto menos urgente for a necessidade*”⁴⁵, pois servirá a uma infinidade de coisas. Se a inteligência só atingiu a sua forma completa na espécie humana seria devido à “*própria insuficiência dos meios naturais de que o homem dispõe para se defender contra seus inimigos, contra o frio e contra a fome*”.⁴⁶ Diante de tais afirmações podemos fazer a seguinte pergunta: Mas quanto de consciência tem o instinto, uma vez que “consciência” sempre foi a característica afirmada na *superioridade* da inteligência? Bergson então diferencia o que seria uma consciência nula, de uma consciência anulada. Uma pedra, por exemplo, como toda matéria não organizada, não tem possibilidade de consciência, já os animais, enquanto seres instintivos, teriam a sua possibilidade de representação entupida pela ação, justamente por estarem inseridos em seu meio por uma atividade especializada. Assim, a consciência pode ser descrita como “*a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha*”.⁴⁷

Do ponto de vista da ação, a atividade instintiva se revela como o conhecimento *absoluto* de uma coisa, enquanto a inteligência conhece *relações*. Devido à imperfeição dos instrumentos fabricados pela inteligência diante do trabalho a ser feito, abre-se naturalmente o vazio entre a representação e a ação, pelo qual a escolha entre as várias possibilidades

⁴⁵ *Ibid.*, p. 153; 142.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 155; 143.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 157; 145.

cogitadas reflete a própria consciência. No entanto, se o instinto é tido como um conhecimento inato presente nos animais, poderíamos também perguntar: *o que teria de inato a própria inteligência?* Desse novo ponto de vista, que é o do conhecimento, “*a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria*”.⁴⁸

Enquanto uma força limitada, a vida precisou escolher entre a *extensão* do conhecimento ou sobre sua *compreensão*. O instinto conhece absolutamente uma matéria, mas se fecha a todo o resto, pois a consciência que o constitui se exterioriza totalmente numa ação específica. A inteligência, por sua vez, não conhece absolutamente nenhuma coisa, e justamente por isso, por ser um conhecimento exterior e vazio, pode se voltar para toda e qualquer matéria, recortando os mais variados objetos. Bergson chega aqui ao ponto que toda a análise procurava esclarecer. “*Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca*”.⁴⁹

Do ponto de vista da ação a própria forma da inteligência pode ser deduzida, e o conhecimento deixa de ser algo que ela produziria para se tornar, em certo sentido, parte integrante da realidade. Destinada a fabricar, a inteligência se orienta pela matéria bruta e se desvia da fluidez, e mesmo quando manipula a matéria viva, é o *sólido inorganizado* que ela visa, o ponto de apoio que ela encontra para a sua ação. Da extensão qualitativa ela só recorta objetos exteriores uns aos outros sob o fundo de um espaço vazio e homogêneo, portanto, só se representa claramente o *descontínuo*. E ainda que os objetos sobre os quais opera sejam móveis, o que lhe interessa é o ponto para o qual se dirigem, e onde estarão em determinado momento do trajeto. A inteligência se preocupa com as posições atuais e não com o *progresso*. Por isso, ela só se representa claramente a *imobilidade*. Por fim, uma inteligência

⁴⁸ *Ibid.*, p. 161; 149-150.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 164; 152.

que visa fabricar não toma nenhuma forma como definitiva e, por isso, toma a matéria como talhável à vontade. A extensão material lhe aparece como um tecido que pode ser recortado e costurado como quisermos. A própria natureza do *espaço* que projetamos sob a extensão qualitativa já expressa a possibilidade de decompô-lo e recompô-lo indefinidamente. Assim, *a inteligência é caracterizada pela ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor em um sistema qualquer.*

Esses são os traços essenciais da inteligência tomados a partir do indivíduo isolado. É preciso acrescentar que o ser humano vive em sociedade, e por isso, além de fabricar, ele visa a se associar a outras inteligências, o que implica comunicar-se por signos. Nos insetos, cujo polimorfismo define o trabalho de cada indivíduo pela sua própria estrutura orgânica, e cuja sociedade, fundada no instinto, tem todo o seu trabalho regulado pela forma dos órgãos, os signos da linguagem devem ter um número determinado e permanecem, uma vez a espécie constituída, invariáveis. Já na sociedade humana a fabricação e a ação são variáveis e cada indivíduo deve aprender o seu papel, não estando a ele predestinado por sua estrutura. Portanto, ao contrário do que se costuma afirmar, não é a capacidade de generalizar que define a linguagem humana — dado que o signo instintivo também representa em certa medida um gênero, mas sim sua mobilidade. “*O signo instintivo é um signo aderente, o signo inteligente é um signo móvel*”.⁵⁰ Tal mobilidade permite ao homem passar das coisas às ideias, isto é, refletir. A linguagem torna possível que a consciência se reconquiste a si mesma, ao abrir os olhos da inteligência, que orientada para fora, pode agora se voltar para o seu próprio interior. Ainda assim, é preciso dizer que ela não abre mão da sua natureza. Mesmo tomando a palavra no trajeto entre uma coisa e outra, isto é, como uma entidade imaterial, nosso entendimento a converte em *coisa*, ao pensa-la a partir dos mesmos hábitos que desenvolveu sobre a matéria bruta.

⁵⁰ *Ibid.*, 172; 159.

Não por acaso, quanto mais a inteligência avança sobre um organismo vivo, desvelando a complexidade material que o constitui enquanto partes justapostas, mais ela se afasta do que ele tem de propriamente vital. Por isso mesmo, termina por conceber a evolução, essa continuidade de mudança, como estados homogêneos invariáveis, perdendo de vista a novidade e rejeitando a ideia de criação. “Assim como separamos no espaço, fixamos no tempo”.⁵¹ Sobre essa incapacidade da inteligência em compreender a vida, Bergson chega a afirmar que ela é vista ainda melhor nos seus resultados, momento em que ele faz alusão aos erros cometidos por práticas médicas e pedagógicas ao longo da história, justamente por tratarem a vida como uma natureza estática.⁵²

Mas se é verdade que a inteligência nega a novidade e o devir radical, é um fato também que “*tudo isso é algo que podemos sentir em nós e adivinhar por simpatia fora de nós*”.⁵³ Para esclarecer essa afirmação, Bergson irá se dedicar até o fim do capítulo em aprofundar o conhecimento instintivo. Trata-se aqui de esclarecer, de maneira conjunta, a própria ideia de *intuição*, já trabalhada no artigo *Introdução à metafísica*, anterior à *Evolução Criadora*. Pensado ao lado das outras faculdades, agora o próprio conhecimento intuitivo será, também ele, inserido no movimento da vida.

O instinto, por conhecer o interior da matéria sobre a qual ele age, procede organicamente. “*Caso ele se interiorizasse em conhecimento em vez de se exteriorizar-se em ação ... ele haveria de nos franquear os mais íntimos segredos da vida. Pois não faz mais que continuar o trabalho pelo qual a vida organiza a matéria*”.⁵⁴ Todos os problemas encontrados para desvendar o instinto advêm da tentativa de explica-lo pelos quadros da inteligência, o que seria possível apenas se a vida tivesse evoluído em uma única via, como

⁵¹ *Ibid.*, 176; 163.

⁵² *Ibid.*, 179; 166.

⁵³ *Ibid.*, 178; 165.

⁵⁴ *Ibid.*, 179; 166.

definida Aristóteles — com a sensibilidade passando ao instinto e o instinto à inteligência, e não em séries divergentes como mostra a observação dos dados da biologia. No instinto há um conhecimento interno da *coisa*, absoluto e não mais relativo, mas nele a intuição é antes vivida do que representada. Assim, uma explicação concreta, isto é, não mais científica, mas metafísica, não deve se voltar na direção da inteligência, mas sim na direção da “simpatia”. “O instinto é simpatia ... Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente”.⁵⁵

É um esforço dessa natureza que é feito pelo artista quando ele procura superar a natureza pragmática da percepção e reconstituir o seu objeto desde o seu interior, a partir de um conhecimento desinteressado. Porém, como a percepção normal, a faculdade estética permanece limitada ao individual. Aqui, Bergson começa a se encaminhar para a questão a ser trabalhada no capítulo seguinte. Trata-se de propor uma gênese da materialidade na qual seja possível mostrar como se engendra na evolução a própria forma da inteligência. Nessa aposta, que une em um movimento circular tanto a investigação metafísica como a teoria do conhecimento, e que tem por objetivo principal um estudo empírico da evolução, começa a se delinear os elementos principais de uma questão futura. Com o homem sendo definido como o objetivo geral da vida, por configurar a conquista de uma continuidade de consciência pela qual a evolução poderia avançar indefinidamente, ganhará espaço uma nova dimensão do estudo empírico da evolução. Em qual das experiências humanas é possível identificar a máxima intensificação da consciência? Pergunta que, por algum tempo, irá dividir os esforços de Bergson entre a Estética e a Moral, e que retomaremos em nosso terceiro capítulo.

Toda a investigação realizada até este ponto do livro tinha por objetivo demonstrar que a vida se assemelha a uma consciência, e que apenas com a inteligência ela consegue

⁵⁵ *Ibid.*, 191; 177.

finalmente se libertar das necessidades materiais, voltar-se para dentro de si mesma e se recuperar novamente como intuição. Através da fabricação, a vida persegue através do homem uma afirmação cada vez mais intensa da consciência. Para além do resultado obtido por uma determinada invenção, há todas as novas ideias e sentimentos que ela faz surgir, de tal modo que “entre o efeito e a causa a desproporção é tão grande ... que é difícil tomar a causa por *produtora* de seu efeito. Ela o *desencadeia*, conferindo-lhe, é verdade, sua direção”.⁵⁶ Nesse sentido, a espécie humana constitui um verdadeiro salto evolutivo em relação aos outros animais. Na comparação entre o cérebro animal e o cérebro humano, aquilo que de início se mostra como uma mera complicação de mecanismos, se revela como uma diferença fundamental quando observamos os seus resultados. No homem, o hábito motor das palavras pode se contrapor a outros hábitos motores, superando o automatismo. Assim, “*a consciência, que iria ser arrastada e afogada na realização do ato, se recupera e se liberta*”⁵⁷, como Bergson procura ilustrar no belo exemplo da máquina à vapor que fecha o capítulo.⁵⁸

O objetivo a partir de agora será seguir de perto a oposição entre os movimentos da vida e da matéria, embate do qual resulta a evolução, e nessa direção, verificar se não seria possível descobrir *uma fonte comum a ambas*.

⁵⁶ *Ibid.*, 198; 184.

⁵⁷ *Ibid.*, 199; 185.

⁵⁸ *Ibid.*, 199-200; 185-6.

A criação dos mundos

O terceiro capítulo de *A Evolução Criadora* constitui provavelmente o movimento mais ousado da filosofia de Bergson. Emulado a partir de uma demarcação precisa entre o inerte e o vivo, trata-se de operar uma gênese da inteligência e da própria materialidade, o ponto de ligação mais profundo entre a teoria do conhecimento e a teoria da vida. O que permitiria alcançar uma compreensão da realidade superior que seria a origem tanto da vida como da matéria. Hipótese que vem colocar a possibilidade de um *conhecimento empírico da evolução*. “*Intelectualidade e materialidade ter-se-iam constituído, no detalhe, por adaptação recíproca. Ambas derivariam de uma forma de existência mais vasta e mais alta. É nesta última que se as deveria reinserir para as ver dali surgirem*”.⁵⁹ Contudo, não se trata aqui de afirmar um conhecimento acabado, mas sim, de definir com clareza a direção⁶⁰ na qual isso poderia se desenvolver progressivamente.

Enquanto a primeira sessão do capítulo se dedica a mostrar como a psicologia, as cosmogonias, como por exemplo a de Spencer, e a metafísica brindam-se antecipadamente com a inteligência ao invés de realmente engendra-la, a segunda parte trata de responder antecipadamente à acusação de um círculo vicioso que tal empreitada encerraria. Se a inteligência é tudo o que há de luminoso em nossa consciência, como seria possível sair de nosso pensamento para fazer sua gênese? Para Bergson, no entanto, esse círculo vicioso é apenas aparente, pois “*é da essência do raciocínio encerrar-nos no círculo do dado*”⁶¹, e a própria experiência nos mostra na aquisição de novos hábitos a possível superação da realidade que conhecemos até então. Se nunca tivéssemos visto um homem nadar,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 204; 188.

⁶⁰ “Mas a empresa não poderá mais concluir-se repentinamente: será necessariamente coletiva e progressiva. Consistirá em uma troca de impressões que, corrigindo-se entre si e superpondo-se umas às outras, acabarão por dilatar em nós a humanidade e por conseguir que esta se transcenda a si mesma.” (*Ibid.*, p. 209; 193.)

⁶¹ *Ibid.*, p. 210; 193.

conhecendo apenas como é se mover sobre a terra firme, essa atividade poderia nos parecer impossível. Contudo, se me arrisco a entrar na água, meu corpo pode naturalmente se adaptar ao novo meio, começando por se agarrar àquilo que a água oferece de sólido. A ação, portanto, rompe o círculo! Como procurou-se demonstrar anteriormente, nunca houve um corte nítido entre a inteligência e o fluxo do qual ela se origina, como não há uma separação absoluta entre os objetos materiais que recortamos no espaço. Por isso é preciso dar o salto, “e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora de sua casa”.⁶²

Entramos então na parte central do capítulo. Como no início do livro, Bergson retoma a experiência interna da duração para, a partir dela, estabelecer o quadro geral da tese que será exposta. Eis o que experimentamos: concentrados sobre nós mesmos vemos todos os nossos estados internos se compenetrarem. Esse esforço que procura empurrar o máximo possível de nosso passado em um presente que ele irá criar admite graus, e quanto mais intenso o mergulho em nossa duração interna, mais sentimos a vida reabsorver a inteligência, superando-a. Tomado isoladamente, isto é, visto de fora, cada fato novo só nos oferece aquilo que se repete, pois a inteligência tem por função ligar o mesmo ao mesmo; fusionado com o fluxo da consciência, transborda a intelectualidade e “*permanece incomensurável com ela, sendo indivisível e novo*”.⁶³ No sentido contrário, ao distensionar esse esforço, vemos nossos estados internos se espalharem. A direção desse relaxamento parece indicar no limite um presente que não cessaria de recomeçar. A própria matéria não chegaria nesse ponto, mas esse não deixa de ser o próprio sentido no qual se desenrola a existência física, precisamente no sentido oposto da existência psíquica.

Uma tal descrição da natureza material não é distinta daquela apresentada no quarto capítulo de *Matéria e memória*, a não ser pelo fato de que agora trata-se de operar uma gênese

⁶² *Ibid.*, p. 211; 195.

⁶³ *Ibid.*, p. 218; 201.

ideal da materialidade. Ao pensar a matéria como a inversão do psíquico, compreende-se a facilidade com a qual nosso espírito compreende o espaço. Ele possui a representação implícita da *extensão* no próprio sentimento de *distensão* que ele experimenta. “A representação que forma do espaço puro não é mais que o *esquema* do termo no qual esse movimento desembocaria”.⁶⁴ Por isso, ainda que a matéria não coincida absolutamente com o espaço, permanecendo um todo indiviso e não um conjunto de partes absolutamente exteriores umas às outras, nossa ciência não comete erro considerável quando recorta sistemas isolados, assim como a percepção recorta seus objetos. Ambas, percepção e ciência, não fazem mais que seguir até o fim a direção na qual se desdobra a materialidade.

Não por acaso, é a descrição do espaço presente na Estética Transcendental que se evoca nesse momento, a qual estabelece que a extensão não é um atributo material comparável aos outros. Diferente das modalidades de calor, de cor ou de peso, cujo conhecimento exige um contato com a experiência, o espírito consegue trabalhar *a priori* sobre a noção de espaço, recortando figuras das quais determina *a priori* as propriedades, sempre confirmadas posteriormente pela experiência.

O que Bergson não pode aceitar, entretanto, é a solução dada por Kant para explicar esse fato, isto é, a concepção de que o espaço é uma forma já pronta da nossa faculdade de perceber. Por não ver que o espírito transborda a inteligência, dado que não atribui à duração uma existência absoluta⁶⁵, Kant não percebe que a espacialidade admite graus, e simplesmente não concebe a possibilidade de engendrar sua forma. Entretanto, a partir do momento em que a inteligência é identificada como uma faculdade voltada para a matéria inerte, torna-se possível pensar a gênese do espaço puro como resultante de uma adaptação progressiva entre inteligência e matéria. “*Essa adaptação ter-se-ia aliás efetuado de modo*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 220; 203.

⁶⁵ Para Kant, o tempo, assim como espaço, também constitui uma forma pura da intuição e, portanto, não constitui um conhecimento absoluto sobre as coisas.

inteiramente natural, uma vez que é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas".⁶⁶

Quando nossa consciência se volta na direção contrária de um querer indivisível e atuante ela se distende em lembranças inertes exteriorizadas uma em relação às outras. A matéria iria mais longe que isso, e de início parece mesmo coincidir com o espaço, conforme fixamos nossa atenção sobre ela. Mas essas linhas definidas que marcam tão bem o limite de cada objeto não são mais que a projeção dos caminhos da nossa ação possível, abertos pela percepção na exterioridade. De fato, essas partes justapostas entram umas nas outras e cada uma delas sofre a influência do todo. A própria matéria não chega a exteriorizar-se completamente.

A tarefa da filosofia seria justamente fazer o caminho contrário da física, no sentido de reconduzir a matéria às suas origens, e assim, progressivamente constituir uma cosmologia que seria como uma psicologia às avessas, pois tudo o que a ciência reconhece como positivo se tornaria, desse ponto de vista, uma inversão da verdadeira positividade. Bergson se dedica então a demonstrar a geometria imanente à nossa representação do espaço, verdadeira mola da inteligência, presente nas faculdades de deduzir e induzir. Dado que a inteligência reconhece como positividade a ordem crescente na complexidade crescente, ela não consegue perceber que esse processo é o resultado de uma *interrupção*. "*Admira-as porque nelas se reconhece*"⁶⁷, quando de fato, o que é admirável "*é a criação incessantemente renovada que o real em seu todo, indiviso, realiza ao avançar*".⁶⁸ Nenhuma complicação da ordem matemática consigo mesma é capaz de produzir qualquer novidade, ao passo que a duração em nós é uma potência de criação. Se a materialidade surge de uma *interrupção*, é essa tendência negativa que exprime as leis particulares do mundo físico, e nenhuma delas tomada

⁶⁶ EC, p. 224-5; 207.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 236; 218.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 236-7; 218.

em separado tem realidade objetiva, visto se tratar de um recorte artificial, definido simplesmente a partir das nossas possibilidades de ação, sobre um todo indiviso. O sucesso da física se deveria, portanto, ao simples fato de pensarmos a materialidade a partir da forma que seria o termo do seu próprio movimento constitutivo, isto é, o espaço homogêneo.

Mas a ideia de que a ordem matemática constitui uma ordem negativa não deixa de sofrer resistência. Pelo simples fato de ser uma ordem, ela parece ser algo de positivo. “*Em vão dizemos que essa ordem se produz automaticamente pela interrupção da ordem inversa, que ela é essa interrupção mesma*”⁶⁹, pois permanece a ideia de que *poderia não haver ordem nenhuma*, e que a ordem matemática é uma conquista sobre a desordem. Toda a crítica da ideia de *desordem* que se segue na parte central do capítulo tem por função desconstruir a ideia de uma *ordem geral da natureza* que abarcaria ao mesmo tempo a vida e a matéria, e da qual apenas a inteligência poderia nos informar. Worms esclarece com precisão a necessidade dessa crítica: “se a inteligência resiste a conceber-se como a parte de um todo, é porque ela parece estar na origem, por um ato do sujeito ou por um fundamento positivo no ser, *se não de todo o real, ao menos de tudo o que o real comporta de ordem*”.⁷⁰ De onde se segue a necessidade de mostrar a existência de duas ordens opostas e demonstrar que a ideia de *desordem* como *ausência de ordem* é tomada de empréstimo à nossa vida comum. Ela provém da decepção experimentada quando nos deparamos com uma ordem diferente daquela que se procurava.

Nosso espírito pode caminhar em dois sentidos opostos. Conforme tensionado sobre si mesmo, segue sua direção natural, é criação, atividade livre. Quando distensionado, inverte essa direção, se exterioriza em elementos distintos, no sentido da extensão. A ideia de uma *desordem em si* seria produzida por uma impressão tomada entre uma ordem e outra, o que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 239; 221.

⁷⁰ WORMS, F. 2010, p. 254-5.

não passaria de um conceito vazio. Se todos os problemas em torno da teoria do conhecimento acabam convergindo para a questão: *por que o mundo tem uma ordem?* É porque essa ordem sempre foi pensada como uma conquista sobre a *desordem*. Não fosse assim, nem o realismo antigo teria falado de uma “matéria” sem forma à qual é preciso que se acrescente a Ideia, nem o idealismo moderno teria concebido uma “diversidade sensível” que seria organizada pelo entendimento em natureza.

Na verdade, tudo o que é percebido como ausência de ordem não é outra coisa senão a percepção da ordem contrária. A vida, tomada em sua totalidade, é uma evolução criadora e constitui a ordem inversa à materialidade, a geometria imanente à extensão. Entretanto, se nós encontramos dificuldade em reconhecer a ordem vital, isso se deve ao fato de que nós só percebemos a sua manifestação através de organismos vivos, ou seja, através de formas isoladas que se repetem no espaço. Desde então, nós generalizamos o vivo tal como fazemos com o inerte, e acabamos por subsumir duas naturezas distintas à mesma ordem. A crítica da ideia de *desordem* vem completar a gênese intuitiva da inteligência porque não bastava mostrar que a existência das duas ordens “*nos é sugerida ao mesmo tempo pela consciência e pela experiência sensível. Era necessário provar que a ordem geométrica não precisa de explicação, sendo pura e simplesmente a supressão da ordem inversa*”.⁷¹

Contudo, é possível afirmar que uma consciência limitada como a nossa poderia intuir esse princípio de onde emana toda a vida e toda a materialidade? Bergson acredita que sim, e evoca como exemplo a própria história da filosofia. Para ele, cada sistema filosófico é a refração de uma intuição em conceitos, “*O alvo da filosofia seria atingido caso essa intuição pudesse manter-se, generalizar-se e, sobretudo, assegurar-se marcos exteriores para não se extraviar. Para tanto, faz-se necessário um vai-e-vem contínuo entre a natureza e o*

⁷¹ *Ibid.*, p. 257; 238.

espírito".⁷² Esse vai e vem entre a natureza e o espírito é o movimento preciso que veremos ser feito entre *os dados imediatos da consciência* e os dados da ciência, nesse que é o momento fundamental do livro como um todo. Na busca de se compreender como o mundo material pode surgir de uma *interrupção* do impulso vital, é toda a metafísica desenvolvida na dimensão psicológica, fundada na diferença de natureza entre a *duração* e o *espaço*, que nós veremos ser transportada para a dimensão cosmológica, pela comparação com as leis físicas.

Com efeito, a intuição do nosso eu profundo é o suficiente para nos fazer sentir que a realidade é uma criação permanente. Enquanto uma corrente já carregada de matéria, é verdade que as manifestações da vida se expressam apenas como criação de novas formas, uma vez que toda obra, por mais genial que seja, sempre possui "*elementos que preexistem e sobrevivem à sua organização*".⁷³ Mas se a criação é um fato, se por si só, ela é a expressão de uma realidade que não preexistia, é nessa direção que nós devemos nos voltar. A sutileza do argumento introduzido por Bergson na sequência dessas linhas, dada a sua simplicidade, talvez constitua a maior dificuldade para que se compreenda como o autor propõe a passagem da psicologia à cosmologia, começando pela simples observação de um movimento criador em particular. Nos diz ele: "*se uma simples paralisação da ação geradora da forma pudesse constituir-lhe a matéria (as linhas originais desenhadas pelo artista já não são, elas próprias, a fixação e como que o congelamento de um movimento?) uma criação de matéria não seria nem incompreensível nem inadmissível*".⁷⁴

É toda a nossa compreensão da existência, definida unicamente a partir da experiência que nós temos da realidade material que deve ser colocada em suspenso para que o Ser possa ser pensado a partir da sua geração, tal como experimentamos a nossa própria duração interna. E como essa experiência é real, assim como é real o movimento de criação da vida, a partir do

⁷² *Ibid.*, p. 259; 239-240.

⁷³ *Ibid.*, p. 260; 240.

⁷⁴ *Ibidem.*

momento que a nossa percepção da matéria é integrada em uma natureza mais vasta, uma continuidade extensa, ela pode, por sua vez, ser agora pensada como a *distensão* de um ato criador. Esse ponto nos parece crucial. Como em *Matéria e memória*, onde procurou-se recuperar o traço de união entre o extenso e o inextenso a partir do exemplo preciso da *memória*, Bergson procura agora encontrar o ponto de contato entre o inerte e o vivo a partir da ideia de uma *interrupção* do ato criador. A metafísica da matéria do livro precedente já anunciava a sua natureza como continuidade extensa, mas o problema em questão procurava explicar apenas a relação dessa realidade com a consciência humana em particular⁷⁵. Faltava uma filosofia da evolução que possibilitasse pensar a própria vida como uma continuidade. Assim, ao se verificar que a matéria constitui o seu movimento contrário, torna-se possível conceber ao mesmo tempo a sua gênese como uma inversão do ato de tensão — análogo ao relaxamento da consciência humana, cuja evolução no tempo nós temos todas as razões para crer análogo ao próprio elã vital.

Um dos problemas que tornariam a existência do universo um mistério seria o fato de o tomarmos como uma totalidade dada, seja como uma matéria eterna ou como uma realidade criada de uma só vez. “*Uma vez erradicado esse prejuízo, a ideia de criação torna-se mais clara pois se confunde com a de crescimento*”.⁷⁶ O sentimento único que eu experimento quando reinsiro o meu ser (meu espírito enquanto totalidade do meu passado) no meu querer (movimento em direção ao futuro) me fornece a intuição, isto é, o conhecimento imediato, a plena consciência de um aumento da minha realidade. A interrupção desse estado de tensão leva à distensão pela qual a totalidade dessa história irá se exteriorizar em milhares de lembranças, condensadas a partir de um fluxo disforme como o sonho. A materialidade em si

⁷⁵ Como comenta Canguilhem: “*Dans Matière et mémoire, ce qui est étudié c’est l’apport entre la matière du corps individuel organisé et la conscience individuelle, dans l’Évolution Créatrice il s’agit des rapports entre la matière cosmique et la conscience universelle dans son effort d’organisation, comme Jankélévitch l’a très bien vu.*” (EC, Ed. Crítica, p. 654)

⁷⁶ EC, p. 261-2; 241-2.

seria um desenvolvimento no mesmo sentido, mas que alcançaria um relaxamento ainda mais acentuado, de tal maneira que, aqui, a ideia de uma *distensão* equivale a uma perda de flexibilidade, ou seja, de interação, de interpenetração no interior do próprio fluxo. Diferente do sonho, estado de consciência em que a distância entre cada lembrança é absolutamente indeterminada, sendo possível saltar dos momentos mais distantes no passado às vivências mais recentes, a materialidade seria como o filme completo da minha existência, a recordação em todos os detalhes que daria a cada lembrança o seu lugar *determinado* no tempo, como são determinados cada ponto no espaço. Essa seria a origem da *necessidade*, representada pelo mundo físico.

Por isso mesmo não devemos mais falar do universo em sua totalidade, dado que ele “*crece indefinidamente, sem dúvida, pela adjunção de mundos novos*”⁷⁷. Como um organismo vivo, cada sistema solar pode ser tomado como um sistema fechado pela própria natureza. É nesse contexto que Bergson evoca o segundo princípio da termodinâmica, destacada por ele como a mais metafísica das leis da física. Ao afirmar “*fundamentalmente que todas as mudanças físicas têm uma tendência a se degradar em calor e que o próprio calor tende a se repartir de modo uniforme entre os corpos*”⁷⁸, ela indica de maneira clara, ou seja, sem os símbolos e convenções da ciência, a direção na qual caminha o mundo. Nesse sentido, a mutabilidade do nosso sistema solar está a todo momento esgotando a sua energia, e com isso, a sua mutabilidade. Qual seria a sua origem? Remete-la a outro ponto do espaço só adiaria a questão. Para Bergson esse problema não pode se resolver no terreno da física, “*pois o físico é obrigado a vincular a energia a partículas extensas e, mesmo que não veja nas partículas mais que reservatórios de energia, permanece no espaço*”.⁷⁹ Se a matéria é

⁷⁷ *Ibid.*, p. 262; 242.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 264; 244.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 266; 245.

uma ordem que nasce de uma interrupção da ordem inversa, essa ordem que vai no sentido contrário dos processos físicos só poderia ser de natureza imaterial.

Cada sistema solar seria como a queda de um impulso criador vindo de “*um imenso reservatório de vida*”.⁸⁰ Tal como experimentamos em nós mesmos, ele expressa uma energia que se esgota. Por outro lado, a evolução da vida surge como a retomada da direção primitiva no sentido inverso da materialidade. A vida procura se libertar das leis físicas. “Incapaz de *deter* a marcha das mudanças materiais, consegue no entanto *retardá-la*”.⁸¹ Armazena a energia que iria se perder graças a função clorofílica da planta, e consegue obter dela um uso eficaz através do animal. Ela é “*uma realidade que se faz através daquela que se desfaz*”⁸², levando em frente a mutabilidade do mundo pela criação de novas formas. E como temos todos os motivos para crer que esse processo é o mesmo que ocorre em outros mundos — os quais continuam surgindo, como podemos ver ainda hoje através de nebulosas em processo de concentração, Bergson pode afirmar: “*simplesmente exprimo essa similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos jorrariam como os foguetes de um imenso buquê – com a condição, todavia, de que eu não tome esse centro por uma coisa, mas por uma continuidade de jorro*”.⁸³ Essa seria para o filósofo a própria definição de *Deus*. Termo que é introduzido como expressão de *vida incessante, ação, liberdade*, e que não terá uma maior abordagem nesse momento de sua obra, dado que seria uma ideia limite tanto *na compreensão* como *na extensão* da existência.⁸⁴

⁸⁰ *Ibid.*, p. 268; 248.

⁸¹ *Ibid.*, p. 267; 247.

⁸² *Ibid.*, p. 269; 248.

⁸³ *Ibid.*, p. 270; 249.

⁸⁴ “O que permite a Bergson empregar aqui a palavra “Deus” é a ideia de um princípio para além do qual não há nada a procurar nem *em compreensão*, uma vez que se trata de um ato primitivo, como o é aquele de nosso conhecimento ou do *elã vital*, nem *em extensão*, uma vez que cobre a totalidade do real ou, antes, sendo a imagem da totalidade fechada intrinsecamente contraditória (e tendo sido aproximada da ideia de *Todo* aquela de *Nada* ou de *nulidade*), o *ato mais extensivo e abrangente* de criação, no qual todos os outros têm lugar, o de mundos materiais.” (WORMS, F. 2010, p. 266.)

Ao superar a inteligência a intuição nos revela como ela se engendra, assim como o momento presente se torna totalmente conhecido conforme nossa consciência avança em direção ao futuro e ele recua no passado. Quando pensamos a matéria como o passado do elã estamos apenas seguindo a própria analogia proposta por Bergson entre a nossa consciência e a consciência co-extensiva à vida. É no movimento em direção ao futuro que geramos atrás de nós o conjunto do nosso passado. Mas esse passado pode assumir duas formas. Ou ele é intensificação, enquanto fusionado em uma ação que cria o futuro, ou ele é distensão, formando uma rede de conexões que se determinam umas às outras, ou seja, a própria necessidade. A cada ato livre são todas as escolhas já feitas que são ultrapassadas, e é nas mesmas escolhas que giramos em círculos quando agimos automaticamente. A vida que atravessa a matéria só faz empurrar em direção ao futuro, através da energia restante, uma energia que se esgotou e constitui um peso para a sua atividade, um obstáculo a ser superado. *“Em nenhum momento Bergson pretende verdadeiramente apreender intuitivamente o conteúdo do elã vital ou do ato criador dos mundos: nós não fizemos senão apreender uma experiência de unidade em nós mesmos, que nos fornece um critério intuitivo de toda criação e que, em compensação, se reconhece participando de atos de criação mais intensos”*.⁸⁵

Do ponto de vista da inteligência a matéria parece constituir a natureza à qual toda existência se reduz, pois ela é aquilo que permanece, a dimensão sólida sobre a qual apoiamos a nossa ação para sobreviver. Mas a nossa experiência interna também revela um processo incessante de criação, a qual podemos verificar atravessando o próprio meio material. Em meio a esse passado cósmico que é a matéria, o elã vital que lhe deu origem permanece evoluindo, mas agora através da síntese das diferentes qualidades diferenciadas pela extensão, atualizando virtualidades, isto é, estabelecendo novas relações entre os elementos de um universo material já dado. De tal maneira que toda criação implica na geração de dois

⁸⁵ *Ibid.*, p. 267-8.

movimentos, síntese interna e diferenciação externa. “A vida trabalha para individualizar e para integrar, para obter a maior quantidade, a variedade mais rica, as mais altas qualidades de invenção e de esforço”.⁸⁶

Dessa origem comum de toda a vida, foi identificado que a espécie que reivindique a totalidade do planeta como seu território constitui aquela na qual a evolução chegou mais longe. Ora, graças à inteligência a humanidade é a espécie que ocupa este lugar!⁸⁷ “Com o homem a consciência quebra a corrente”.⁸⁸ A vida, enquanto dimensão consciente do Ser, isto é, Presença junto a si, atinge o máximo de indeterminação justamente quando determinada espécie passa a dominar a totalidade de seu meio material, assim como ocorre quando a consciência abarca a totalidade de seu passado na expressão do ato livre. Sendo a matéria definida como um estado psicológico inconsciente, tudo se passa como se a espécie que reivindicasse a totalidade do meio material representasse o sentimento profundo que emana da consciência vital, cuja intensidade reflete justamente sua penetração em todos os estados passados.

Definido como *Homo faber*, o que distingue o homem em sua origem não é sua capacidade de conhecer, mas sim a capacidade de criar instrumentos artificiais que irão aumentar o seu domínio sobre o meio material. “A vida, não contente de produzir organismos, gostaria de lhes dar como apêndice a própria matéria inorgânica, convertido num imenso órgão pela indústria do ser vivo. Tal é a primeira tarefa que confere à

⁸⁶ *ES*, p. 88; 27.

⁸⁷ “É incontestável, por exemplo, que o sucesso seja o critério mais geral da superioridade, os dois termos sendo, até certo ponto, sinônimos um do outro. Por sucesso, deve-se entender, quando se trata do ser vivo, uma aptidão a desenvolver-se nos meios mais diversos, atravessando a maior variedade de obstáculos, de modo a cobrir a mais vasta extensão possível de terra. Uma espécie que reivindica a terra inteira como domínio seu é verdadeiramente uma espécie dominadora e por conseguinte superior. Assim é a espécie humana, que irá representar o ponto culminante da evolução dos Vertebrados. Mas assim também são, na série dos Articulados, os Insetos e, em particular, alguns Himenópteros. Já se disse que as formigas eram senhoras do subsolo da terra, como o homem é senhor de seu solo.” (*EC*, p. 145; 134.)

⁸⁸ *Ibid.*, p. 286; 264.

inteligência”.⁸⁹ No entanto, se os quadros da inteligência não são formados com vista ao conhecimento puro — o que configura o maior obstáculo a uma investigação concreta da vida, ao mesmo tempo é graças a ela que o homem é capaz de quebrar o círculo instintivo, podendo fazer da sua ação no mundo, uma expressão concreta de sua história particular.

Essa *abertura* à passagem do fluxo de criação da vida será mesmo a definição dada à estrutura do cérebro humano por oposição às demais espécies.⁹⁰ Evolução do Ser que caminha na direção de uma apropriação cada vez mais intensa da realidade material, resumida na impressionante imagem com a qual se encerra o terceiro capítulo do livro: “*Todos os vivos se tocam e todos cedem ao mesmo formidável impulso. O animal encontra seu ponto de apoio na planta, o homem cavalga na animalidade e a humanidade inteira, no espaço e no tempo, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós ... capaz de pulverizar todas as resistências e franquear muitos obstáculos, talvez mesmo a morte.*”⁹¹

Nesse momento de sua obra, quando Bergson utiliza os termos *aberto* e *fechado*, fica clara a ênfase dada ao termo *aberto* como um otimismo em relação ao desenvolvimento para o qual a humanidade parecia caminhar. No entanto, o caminho para o qual a humanidade se voltou, de fato — falamos aqui em questões históricas precisas, como por exemplo, o advento da Primeira Guerra Mundial —, levarão Bergson a pensar sobre as possibilidades que a natureza humana tem de fazer desse desenvolvimento um movimento contrário à evolução. Por isso as ideias de *abertura* e *fechamento* serão usadas novamente, mas agora para descrever os dois tipos de moral que podemos detectar na história da civilização. Essas duas tendências que orientariam a ação humana, vinculadas ainda às descrições biológicas do

⁸⁹ *Ibid.*, p. 175; 162.

⁹⁰ “O cérebro humano é feito, como todo cérebro, para montar mecanismos motores e para nos deixar escolher dentre eles, em um momento qualquer, aquele que poremos em movimento por meio de um gatilho. Mas difere dos outros cérebros pelo fato de que é indefinido o número dos mecanismos que pode montar e, por conseguinte, o número dos gatilhos entre os quais permite escolher. Ora, do limitado para o ilimitado há toda a distância do fechado para o aberto. Não é uma diferença de grau, mas de natureza.” (*Ibid.*, p. 285-286; 263-264.)

⁹¹ *Ibid.*, p. 293; 271.

instinto e da inteligência, serão retomadas para explicar em que medida a humanidade — ainda que formada por indivíduos inteligentes, isto é, livres — tem o seu desenvolvimento interrompido em nome de uma tendência instintiva de conservação, cuja intensificação acaba servindo à própria destruição da vida.

O aberto e o fechado

Durante todo o trajeto de *A Evolução Criadora* acompanhamos a hipótese bergsoniana de uma passagem da psicologia à cosmologia. Por isso mesmo, antes que a filosofia da duração avance no estudo das sociedades humanas, seria importante retomar as primeiras observações feitas por Bergson sobre o movimento de abertura e de fechamento da consciência humana, termos que terão um papel crucial no estudo que se segue. Como já dissemos, ao demonstrar que a liberdade é um fato, o *Ensaio* se limitava a descrever a natureza da própria consciência. Com isso, “*O duplo problema que se impõe é a exterioridade ou a alteridade sob a dupla forma do espaço e de outras durações*”.⁹² Todavia, seria importante ressaltar alguns elementos, já presentes nesse primeiro estudo, que irão corroborar na compreensão das relações entre liberdade individual e o meio externo no qual ela emerge. Elementos de ordem psicológica cuja gênese será demonstrada no nível ontológico, revelando a sua função constituinte no meio social.

A começar pela intensidade do sentimento da alegria tratada no primeiro capítulo do *Ensaio*, é importante lembrar como este sentimento será retomado para descrever o estado de consciência daquele que cria, isto é, age livremente. Se em última instância uma descrição completa do estado de consciência é impossível, diante da incomensurabilidade entre

⁹² WORMS, F. 2010, p. 87.

pensamento e linguagem — o que faz da palavra *alegria* um símbolo, a abstração de uma experiência que somente a intuição é capaz de acompanhar —, não podemos desconsiderar, no entanto, que ela vem indicar a direção de um movimento preciso da consciência, aquele que define a *abertura* do Ser, isto é, a sua evolução. Nesse sentido, a alegria intensa, na qual em certos momentos “*experimentamos como que um espanto por existirmos*”, vem caracterizar o estado de consciência daquele que realiza sua liberdade, ou ao menos, o sentimento que nos toma quando contemplamos a realização da liberdade. E em todas as intensidades que o sentimento de alegria possa assumir, será sempre para a criação que ele irá apontar, ou seja, para o futuro.

Não poderia ser mais simétrica a descrição que Bergson irá fazer do sentimento de tristeza. Orientado inicialmente para o passado, ou seja, para tudo que já foi realizado, para o tempo decorrido e por isso mesmo acabado, tal sentimento reveste “*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*”.⁹³ Mais impressionante ainda é a imagem final que a tristeza intensa assume em oposição à alegria extrema: “*termina numa impressão de esmagamento, que nos leva a aspirar ao nada, e a que cada nova desgraça, ao fazer-nos compreender melhor a inutilidade da luta, nos cause um prazer amargo*”.⁹⁴ É a negação da nossa liberdade, cuja *impressão de esmagamento* vem expressar numa imagem a sensação de impotência que toma o nosso eu fundamental.

Nos detenhamos aqui em dois momentos dessa passagem. *Aspirar ao nada* com certeza é uma possibilidade da nossa experiência, mas esse desejo de desaparecimento não parece estar de acordo com a nossa natureza original. Com efeito, a morte não aparece na filosofia de Bergson como um elemento essencial da existência humana, ela é antes um

⁹³ *Ensaio*, p. 17; 8.

⁹⁴ *Ibidem*.

acidente no percurso da evolução, uma limitação imposta pela matéria ao elã vital.⁹⁵ Qual é então a origem desse sentimento? Justamente a limitação da nossa expressão pelas condições externas, mas não apenas isso. Trata-se aqui também de uma intromissão do espaço em nossa vida psicológica, de uma percepção dos fatos internos que elimina o seu movimento original. Como acontece na crítica da ideia de Nada presente n’*A Evolução Criadora*, a *miragem da ausência* é produto de um raciocínio que ultrapassa os limites pragmáticos da inteligência e, portanto, diz mais sobre o nosso *fazer* do que sobre o nosso *ser*. Ainda assim, define com precisão o entorpecimento que o olhar humano pode sofrer pelo mundo material, perdendo de vista o espectro de criação que uma consciência atenta ao movimento da vida *sabe* estar sempre aberto à sua frente, ou seja, a possibilidade do nosso *fazer* ser a expressão do nosso *ser*.

O segundo termo que vem completar essa relação obsessiva com o mundo material — dizemos obsessiva justamente no sentido de que a inteligência ultrapassa a sua dimensão legítima de aplicação, criando distorções na visão que o ser humano tem da existência — é o *prazer*. Para sermos mais precisos, *prazer amargo*, pois a importância dessa expressão ganha um contorno muito mais claro e amplo quando novamente olhamos para os desenvolvimentos futuros da filosofia da duração. Sabemos bem como Bergson distingue o prazer da alegria, definindo-o como um artifício da natureza em nome da sobrevivência, enquanto aquela seria o sinal preciso com o qual a vida marcou a nossa consciência para nos avisar que estamos no caminho certo. Ora, o caminho certo não poderia ser outro senão a expressão da liberdade constituinte da consciência, quando o indivíduo ao se apropriar da força interna que constitui sua existência é capaz de se expressar por um ato que é coincidência com essa mesma força, a

⁹⁵ “On notera que l’angoisse de la mort se déleste de toute connotation métaphysique chez Bergson – em quoi ele se distingue de « l’être pour la mort » que Heidegger conçoit à la même période. Dans une pensée vouée à l’exploration des exigences vitales, la mort n’apparaît à tout prendre que comme une figure extreme de l’accidental.” (KARSENTI, Bruno. in *Introduction de Les Deux Sources de la morale et de la religion* publicado pela Éditions Flammarion, Paris, 2012, p. 42.)

indeterminação de sua própria duração. Isto é, não existe um fim determinado, um *télos* a ser alcançado pela ação. Como um fruto que cai da árvore quando menos se espera o ato livre é resultado de um amadurecimento interno que revela ao mundo a criação permanente do organismo vivo que é alma. O prazer, ao contrário, nos direciona para um *lugar conhecido*. Situado na evolução, ele cumpre o seu papel para com a liberdade ao assegurar a manutenção da vida. Isto quer dizer que o prazer tem o seu sentido vinculado a um fim determinado, a conservação necessária para manter o fluxo da criação. Como afirmado posteriormente por Bergson: “*O prazer é apenas um artifício imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; não indica a direção em que a vida se lançou. Mas a alegria anuncia sempre que a vida triunfou, que ela ganhou terreno, que ela alcançou uma vitória: toda alegria verdadeira possui um acento triunfal*”.⁹⁶ O que acontecerá se aos olhos do homem, a sua ação passar a visar apenas a região dos fatos conhecidos? É o próprio fluxo da criação que parece se interromper, com o indivíduo sendo plenamente determinado pelo meio material que ele deveria superar.

Assim, ao mesmo tempo que a inteligência permite uma abertura para a consciência humana se apropriar de si mesma ampliando o domínio da liberdade, ela também pode ser dominada por uma ação repetitiva, não proporcionando a intuição do movimento interno. É o que já nos mostra o primeiro capítulo do *Ensaio*, quando Bergson se dedica a explicar a intensidade das sensações afetivas. “*Perante vários prazeres concebidos pela inteligência, o nosso corpo orienta-se para um deles espontaneamente, como por uma ação reflexa. Depende de nós suspendê-lo, mas o atrativo do prazer não é mais do que este movimento iniciado, e a acuidade do prazer, enquanto se desfruta, é apenas a inércia do organismo que aí se abisma, recusando qualquer outra sensação*”.⁹⁷ Por isso, é possível dizer sobre a

⁹⁶ *ES*, p. 86; 23.

⁹⁷ *Ensaio*, p. 34; 28-9.

tristeza extrema, que a razão de cada nova desgraça nos proporcionar um *prazer amargo*, se deve a uma obsessão pelo *já conhecido*, como desequilíbrio da tendência à conservação. Trata-se, é claro, da conservação da personalidade, e não do organismo físico. Pois a consciência termina por se fechar em seu passado, e assim, por uma inversão total da sensação agradável que caracteriza o prazer, ela mergulha em uma sensação de impotência, na qual se nega a vislumbrar qualquer outra possibilidade de ação. É toda a problemática entre o *prazer* e o *vazio* que vemos se desenvolver aqui, ou mesmo entre o *desejo* e a *falta* tal como teorizado na mesma época pela psicanálise. Com o desejo assumindo o duplo aspecto da repetição, conforme se trate de um preenchimento da falta que sempre busca o mesmo objeto, ou de uma reafirmação da falta diante da impossibilidade de se obter o objeto desejado, como uma insistência na identidade pela qual nos vinculamos ao mundo. Em todo caso permanecemos fechados no passado. Não há criação! O prazer nos ata à vida, mas uma sublimação dessa realidade se impõe para que ela possa continuar a evoluir.

O sentimento de tristeza, definido no *Ensaio* como um retorno da consciência ao passado, como se todo o futuro estivesse fechado a qualquer realização, é o primeiro exemplo dado por Bergson sobre o enfraquecimento da vontade, e ainda que esse tema não seja desenvolvido nesse momento, ele já aponta para a tendência material que pode impregnar a consciência humana, o que só será aprofundado nas obras posteriores, precisando chegar até às *Dois Fontes* para o seu pleno desenvolvimento. Do equilíbrio entre corpo e espírito definido em torno da ideia de *atenção à vida*, até a concepção de uma consciência co-extensiva à vida em *A Evolução Criadora*, o movimento característico da consciência no sentimento da tristeza traz a analogia perfeita com a tendência à materialidade, enfraquecimento do Ser que nós definimos justamente como o passado do *eu* vital. A dificuldade que podemos encontrar no caminho se deve ao fato de Bergson insistir em *Matéria e memória* na definição da matéria como sendo a dimensão do presente na qual

sempre se efetua a ação, justamente para depurar a dimensão do passado na consciência humana como memória pura, como dimensão do *já feito*, daquilo que se esgotou. Mas não podemos esquecer que é em relação à consciência humana que a matéria é assim definida. Pensada em relação ao movimento vital, ela é o esgotamento, aquilo que *foi*. A parada que caracteriza a inversão do elã vital.

No contexto do *Ensaio*, uma tal investigação sobre a intensidade dos sentimentos de alegria e tristeza, e também da sensação de prazer, permanecem isolados como experiência interna. Contudo, como o próprio desenvolvimento da filosofia da duração nos mostra, a descrição desses movimentos não deixa de definir a própria força de *expressão* da consciência, isto é, sua maior ou menor aproximação do movimento da vida como criação. Os estudos sobre a matéria e sobre a evolução vem esclarecer as relações da consciência individual com a necessidade externa e a sua gênese entre os seres vivos, mas isso não significa que a sua natureza já havia sido plenamente desenvolvida. Trata-se, como veremos, de retomar esses movimentos da consciência humana, mas agora para verificar os limites da liberdade individual na sua relação imanente com a matéria e com a própria corrente vital, ou seja, a força de criação que define o Ser para além da consciência finita. Esse verdadeiro salto na investigação metafísica irá não apenas apontar para uma experiência que parece superar a condição humana, como também irá aprofundar uma dimensão da consciência até então não explorada. Mas qual seria essa dimensão? Para nós, trata-te especificamente de abordar a materialidade na qual ela se estrutura, limite evolutivo que permitirá reconhecer um nível de intensificação que ultrapassa a sua natureza. Se a intensificação da liberdade verificada desde os organismos mais simples até o aparecimento da espécie humana é o que Bergson chama de evolução da vida, a abordagem dos costumes sociais e dos fatos históricos presente n'*As Duas Fontes* procurará justamente evidenciar as origens biológicas do comportamento humano, ao

mostrar que ele se constitui a partir de duas tendências vitais, uma voltada para a abertura e a outra para o fechamento do Ser.

TERCEIRO CAPÍTULO

DO HOMO FABER AO MÍSTICO

A gênese da inteligência feita por Bergson em *A Evolução Criadora* parecia finalizar a própria descrição da natureza humana, dado o fato de que é o pleno desenvolvimento dessa faculdade que caracteriza a espécie. Mas faltava, de fato, investigar os efeitos colaterais da inteligência para a espécie. Ao concluir o primeiro capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião*, Bergson nos apresenta com precisão as duas forças que seriam constituintes da sociedade humana. Definidas como tendências complementares da vida, *pressão* e *aspiração* moral surgem como um ponto de inflexão depois que a simples definição do homem como ser inteligente parecia ser a garantia de uma abertura permanente à evolução da vida. Nessa investigação que aprofunda a relação imanente da inteligência com a realidade social, verifica-se que a consciência de si não implica numa total superação da consciência instintiva que caracteriza as demais espécies. Ainda que a necessidade de fabricar instrumentos artificiais para sobreviver tenha levado à abertura para a intuição que permite ao homem ser livre, a investigação da moral irá mostrar a presença de uma força infra-intelectual que permanece condicionando o seu comportamento.

No movimento de constituição da espécie a vida procura contornar um desequilíbrio provocado pela própria inteligência, o que acaba produzindo sua tendência ao fechamento, ou seja, uma parada em seu progresso. Para além da simples ideia de comodidade, ou até mesmo de preguiça, pelas quais desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* se explicava a relação entre liberdade e automatismo, tal pesquisa irá aprofundar as relações entre a linguagem (eu social) e o eu profundo (eu individual) revelando que a experiência moral possui uma natureza mais complexa, ao mesmo tempo que procura indicar os sinais de

retomada do impulso vital no interior da sociedade através de indivíduos privilegiados, cujo exemplo paradigmático será a figura do místico. Vejamos como isso se dá.

Pressão e aspiração moral

A metáfora do fruto proibido que abre *As Duas Fontes* coloca de imediato uma nova perspectiva sobre a ideia de *comodidade*, e isso se deve à natureza do novo campo de investigação: o organismo social. Como verificado na evolução da vida, cada espécie costuma evoluir na direção do que lhe é mais cômodo. De um modo geral, essa atitude lhe garante a conservação, mesmo que na maioria das vezes isso também implique em uma parada em sua evolução. Com o homem não acontece de maneira diferente, mas esse movimento envolve uma particularidade. Por se tratar de um animal que vive em sociedade e no qual a inteligência se desenvolveu completamente, a busca pelos prazeres, que em outras espécies é limitada pelos instintos, tende a ultrapassar a necessidade de sobrevivência, o que constitui um *obstáculo* para a vida social. “*Que não teria sido nossa infância se nos deixassem às soltas! Teríamos vagueado de prazeres em prazeres*”.¹ Ou seja, ao não ser plenamente condicionado pelo instinto, *modus vivendi* que determina a espécie como um todo, cada indivíduo tenderia a agir em proveito próprio.

Como é importante para a sobrevivência do ser humano se integrar em sociedade, as necessidades do organismo social precisam se sobrepor à vontade de cada indivíduo. “*Dessa primeira perspectiva, a vida social nos aparece como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que correspondem às exigências da comunidade*”.² Tais hábitos

¹ DF p. 7; 1.

² *Ibid.*, p. 8; 2.

(alguns deles de mandar e os demais, em sua maioria, de obedecer) estão para a sociedade como a necessidade está para as obras da natureza, eles garantem a sua estrutura. A origem da obrigação moral vincula-se assim à uma questão vital. Por isso mesmo, a pressão que exerce sobre a nossa vontade é de uma natureza diferente de outros hábitos, pois cada um deles reflete o conjunto das regras sociais. Como um organismo, no qual todas as partes se completam mutuamente, é sempre ao conjunto da sociedade que respondemos a cada ato de obediência.

Apesar dessa força constitutiva, não é possível naturalizar os hábitos sociais. Ainda que a obrigação moral introduza uma certa regularidade às sociedades humanas, o que nos permite fazer uma analogia com a necessidade física, de fato, elas são constituídas por indivíduos livres. Essa distinção entre uma lei física e uma lei social pode até ser clara para um filósofo, mas para a maioria dos homens elas tendem a se confundir, assumindo ambas o aspecto de um mandamento. Mesmo para um cientista é difícil não conceber que a lei “presida” os fatos, conforme ele avança na escala das generalizações. Assim, *“ao se encontrarem em nosso espírito, as duas noções mutuamente se nutrem. A lei toma do mandamento o que ele tem de imperioso; o mandamento adquire da lei o que ela tem de inelutável”*.³ Mas se podemos falar aqui de obrigação é porque os indivíduos se submetem à uma ordem da qual sabem poder se esquivar. Nesse sentido, *“a obrigação não vem pois rigorosamente de fora. Cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo”*.⁴ Esse seria o modo que a natureza encontrou de ancorar a nossa consciência na realidade. Antes de nos vincular aos outros homens, a obrigação moral nos liga a nós mesmos. Ela oferece a dimensão sólida pela qual nos equilibramos e de onde sentimos emanar a maior

³ *Ibid.*, p. 10; 5.

⁴ *Ibid.*, p. 12; 7.

parte da nossa força. Como plantas aquáticas que se entrelaçam na superfície, o tecido social é o ponto de ancoramento do nosso eu, e no ponto onde ele se agarra ele se socializa.

Normalmente seguimos as nossas obrigações quase automaticamente, simplesmente nos deixando levar pelo itinerário que a própria sociedade define à nossa frente. *Somos mais agidos do que agimos* como diz Bergson desde o *Ensaio*. Dos diversos grupos a que pertencemos, família, emprego, vizinhança, cumprimos nossos deveres para estar em dia com a sociedade. Obedecemos naturalmente e “à medida que nos deixamos levar por essa tendência, mal a sentimos. Ela só se revela imperiosa, como todo hábito profundo, se dela nos afastamos”.⁵ Situações em que a obediência implica um esforço sobre si mesmo. No entanto, por mais natural que seja exercer os nossos deveres, foi preciso se inserir no quadro social, responsável por equilibrar a nossa consciência. “A indisciplina natural da criança, a necessidade de educação constituem prova disso”.⁶ Podemos dizer então que o encontro da consciência individual com a necessidade de conservação da espécie se *organizam* no eu social, tal como um organismo vivo representa o desenho efetuado pelo impulso vital sobre a matéria inerte.

A obediência ao dever assume o aspecto de resistência a si mesmo quando nos desviamos de uma prescrição social, e por isso seria complicado procurar fundar a moral na razão. “Um ser inteligente age sobre si mesmo por intermédio da inteligência. Mas, pelo fato de ser por vias racionais que se chega à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional”.⁷ Das duas possibilidades que se colocam à nossa ação, sendo a primeira quando seguimos naturalmente o que é estabelecido pela sociedade, e a outra, quando hesitamos diante do caminho a seguir, de onde vem o impulso que nos leva a reorientar a nossa vontade segundo as normas estabelecidas? Bergson chama essa força de *o todo da*

⁵ *Ibid.*, p. 16; 12.

⁶ *Ibid.*, p. 17; 13-14.

⁷ *Ibid.*, p. 18, 16.

*obrigação: “extrato concentrado, quintessência dos mil hábitos especiais que contraímos de obedecer à mil e uma exigências da vida social”.*⁸ Diante dos momentos em que nossa vontade não condiz com aquilo que é considerado o dever social, não é por nenhuma razão lógica que sacrificamos o nosso interesse. Trata-se de se adequar aos princípios de conservação e bem-estar da comunidade, não a uma exigência da razão.

Mas para que isso fique claro é preciso se ater à dimensão social em sua forma elementar, ao invés de considerá-la no seu estágio atual de desenvolvimento. Como uma formiga que tomasse consciência de sua ação dentro do formigueiro, percebemos que nessas condições o *imperativo categórico*, tal como pensado por Kant, se reduziria à fórmula “*é preciso porque é preciso*” ou então “*o dever pelo dever*”. Ou seja, não é a conformidade da razão consigo mesma que elas expressam, antes disso, é para uma ordem instintiva que elas remetem. Cada hábito moral tomado em isolado é contingente, mas quando os tomamos em conjunto, como o hábito de contrair hábitos, encontramos “*uma força comparável à do instinto, tanto em intensidade como em regularidade*”.⁹ Diferente de sociedades totalmente instintivas como as de abelhas e formigas, onde cada regra é necessária, a natureza permite ao homem uma certa margem à escolha individual. Assim, para extrair a organização social da inteligência a natureza recorre ao hábito, de tal maneira que nas sociedades humanas apenas uma coisa é natural: a necessidade de uma regra. “*Trata-se de um instinto virtual, como o que jaz por trás do hábito de falar*”.¹⁰

Poderia-se dizer que essa tendência natural se restringe a comunidades muito primitivas, tendo sido já ultrapassada pelos hábitos adquiridos em séculos de civilização. Para Bergson, no entanto, por maiores que sejam as diferenças existentes entre as sociedades elementares e as atuais, ambas ainda guardam uma semelhança fundamental; assim como as

⁸ *Ibid.*, p. 19, 17.

⁹ *Ibid.*, p. 22, 21.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23, 23.

comunidades primitivas, nós permanecemos sociedades fechadas. “*O instinto social que apreendemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo, o instinto, relativamente imutável – a uma sociedade fechada, por mais ampla que seja*”.¹¹ A sociedade humana não se encontra realizada. Se assim o pensamos é porque essa moral é recoberta por outra, da qual retira sua força. É graças a uma concepção intelectualista da alma, ou seja, tomada como um conjunto de estados homogêneos, que acreditamos ser possível que o mesmo sentimento de respeito que nutrimos pela nossa família e por nossa pátria possa se expandir progressivamente até abranger toda a humanidade.

Desde o início do texto, todo esforço é direcionado a mostrar que a moral não tem uma origem racional. Nós obedecemos naturalmente por uma força de coesão social anterior aos quadros do entendimento. O imperativo da obrigação moral emerge da fusão de todos os nossos hábitos de obedecer, que confere a cada um em particular a intensidade do conjunto, o que é chamado de o “*todo da obrigação*”. A hierarquia interna que caracteriza uma comunidade se faz necessária na medida em que a disciplina é a forma pela qual ela pode se organizar para um eventual confronto com outros grupos humanos. Não adianta procurar por uma gênese da moralidade partindo dos pressupostos da civilização já desenvolvida. É preciso voltar às condições primitivas, tal como a sociedade saiu das mãos da natureza, para compreendermos as tendências vitais que ainda hoje orientam a ação humana. Se assim o fazemos fica fácil perceber que a sociedade humana não está realizada, que pertencemos a sociedades fechadas, por maiores que elas sejam.

Enquanto o amor devotado à nossa família e concidadãos surge de maneira natural, por se tratar da sociedade na qual estamos inseridos, o amor à humanidade implica em um salto que define outro gênero de moral, concebida a partir de uma outra natureza de

¹¹ *Ibid.*, p. 27, 27.

comunidade.¹² Para isso bastaria pensar que a despeito dos valores morais com os quais se afirmam o respeito pela vida humana e pela propriedade — e se tem todo interesse em acreditar que isso vale para todos os homens, justamente para não desequilibrar a visão que devemos ter dos próprios membros da nossa comunidade — em tempos de guerra tudo isso é abandonado, e aquilo que antes era considerado imoral passa a ser visto como meritório.

Nesse novo contexto a obrigação constitui apenas uma parte da moral, haveria pois uma outra expressão que pode ser considerada a moral completa. Segundo Bergson, desde os primórdios surgiram homens que representaram esse modelo de moralidade. Tal como reconhecido nos iluminados do budismo, passando pelos sábios da Grécia até os santos do cristianismo, entre outros, essa moral difere em natureza da primeira por se encarnar em uma personalidade privilegiada que se converte em exemplo, ao invés de se expressar por fórmulas impessoais. A simples existência desses homens sempre atraiu multidões, e ao contrário de uma pressão sobre a vontade, o que se vê agora se caracteriza como um *chamado*. Uma vivência completa dessa experiência só teve aqueles que já estiveram diante de uma grande personalidade moral, mas nós mesmos experimentamos algo do gênero quando nos momentos de dúvida pensamos em alguém que admiramos e nos perguntamos o que essa pessoa esperaria de nós. Pode ser até mesmo uma personalidade que nascesse de nossa própria alma, à qual gostaríamos de imitar. Ao contrário da obrigação, que amplia sua força ao se expressar através de fórmulas cada vez mais impessoais, essa outra moral torna-se mais forte quanto mais suas máximas podem se encarnar em um indivíduo, ao qual gostaríamos de nos assemelhar.

¹² “Porque é somente por intermédio de Deus, em Deus, que a religião concita o homem a amar o gênero humano; como também é somente por intermédio da Razão, na Razão por onde todos comungamos, que os filósofos fazem contemplar a humanidade para nos mostrar a eminente dignidade da pessoa humana, o direito de todos ao respeito.” (*Ibid.*, p. 28; 28.)

Mas de onde vem essa força? “*Qual o princípio de ação que sucede no caso à obrigação natural ou antes que termina por absorvê-la?*”¹³ Uma pergunta dessa natureza é muito similar àquela feita por Bergson sobre a origem da energia que anima o universo material, e cuja resposta era a ideia de um centro gerador dos mundos, que poderia mesmo ser chamado de Deus. Se no contexto de *A Evolução Criadora* essa noção era tomada como uma ideia limite, para além da qual não há nada o que se investigar, na presente investigação, como veremos, a natureza desse princípio último da existência deve entrar em questão. Mas antes disso, é preciso abordar as marcas sociais deixadas por esse impulso. As fórmulas que ultrapassam a obrigação social e chegam até à humanidade são conhecidas. Chamam-se *devotamento, desprendimento, caridade* e bastam que elas aí estejam para que no momento oportuno adquiram o seu pleno sentido. Mesmo que para muitos isso jamais ocorra, ou então, cause apenas um pequeno abalo da vontade, sendo confundidas com uma simples dilatação do dever social, quando essas fórmulas se preenchem de uma ideia atuante sabemos que se trata de outra moral. Como a célula que trabalha para o organismo e dele depende para sobreviver, na obrigação a dimensão individual e social do eu giram em círculo, a alma é fechada. A alma aberta, por sua vez, contempla a humanidade, mas é bem verdade que ela vai muito além¹⁴, ela contempla toda a criação.

Enquanto a primeira moral é buscada pela própria natureza, a moral aberta é adquirida. Qual força seria aqui o equivalente da pressão social? Segundo Bergson, fora do instinto e do hábito, só a sensibilidade pode atuar sobre o querer. Na emoção encontramos o impulso capaz de nos orientar em um sentido diferente daquele da obrigação, porque ao invés de executar

¹³ *Ibid.*, p. 29-30; 31.

¹⁴ “Se disséssemos que ela abrange a humanidade inteira, não iríamos muito longe, não iríamos nem mesmo suficientemente longe, dado que seu amor se estenderá aos animais, às plantas, à natureza toda. E no entanto, nada do que viesse assim ocupá-la bastaria para definir a atitude que ela tomou, porque a rigor ela poderia dispensar tudo isso. Sua forma não depende de seu conteúdo. Acabamos de preenchê-la; poderíamos, agora, do mesmo modo esvaziá-la. A caridade subsistiria naquele que a possui, mesmo quando não houvesse outro ser vivo na face da terra. (*Ibid.*, p. 32; 34)

uma ação previamente definida, trata-se de se esforçar para exprimir um sentimento original. Novamente aqui, como feito em vários momentos da obra, Bergson se valerá de exemplos da arte para explicar um movimento de criação. Como experimentado na emoção musical, “*somos a cada instante o que a música exprime, seja a alegria, a tristeza, a piedade, a simpatia*”.¹⁵ De fato, não são esses sentimentos que são introduzidos em nós, antes disso, é a música que nos introduz neles. Esse é o esforço de composição do artista, nos introduzir em um sentimento que ele criou, que ele viveu em sua alma e constitui a força da sua ação. Dessa maneira também procedem os iniciadores em moral. Para eles a vida assume novas dimensões, novos sentimentos e é nessa nova realidade que eles gostariam de nos introduzir. São poucos os sentimentos que foram realmente desejados pela natureza, necessários para produzir determinadas ações, todos os demais são verdadeiras criações e tem como origem uma pessoa em particular. “*Não nos parece duvidoso que uma emoção nova esteja na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral. Não apenas porque a emoção é um estimulante, mas porque incita a inteligência a empreender e a vontade a perseverar*”.¹⁶

A emoção pode ser definida como o estremeamento afetivo da alma. No entanto, ela pode se manifestar de duas maneiras distintas. Ela pode ser a expressão do abalo sofrido por uma determinada representação, ou então, ser a própria fonte de onde se originam novas representações. Diferente da pressão moral, que está voltada para uma ação conhecida, uma nova emoção se revela à consciência como uma ampliação do seu ser. Ela é criadora! Nesse movimento em que o espírito se sente criador, ele encontra a força motriz que impele a inteligência a seguir em frente apesar dos obstáculos, impulso capaz de reorganizar os elementos materiais para expressar um novo sentido. Não se trata de uma força que obriga,

¹⁵ *Ibid.*, p. 33; 36.

¹⁶ *Ibid.*, p. 36; 40.

mas de uma inclinação diante da qual não se deseja resistir. A inteligência entregue a si mesma jamais produziria essa conversão da vontade. Por isso, se muitas vezes temos dificuldade em reconhecer o caráter atrativo da moral aberta, isso se deve justamente ao fato de não podermos encontrar em nós mesmos a emoção original. As fórmulas pelas quais ela se deposita nos hábitos sociais são como o seu resíduo, expressão de uma emoção extinta. Se é verdade que elas ainda abalam a nossa vontade é porque assumem o caráter obrigatório da moral fechada. *“Essas duas morais justapostas parecem agora constituir apenas uma, tendo a primeira emprestado à segunda um pouco do que tem de imperativo e tendo recebido desta, em troca, uma significação menos estritamente social, mais amplamente humana”*.¹⁷

O importante é que se possa depurar essas duas tendências que a linguagem fundiu numa só ideia: de um lado, a força instintiva da pressão social, e do outro, a aspiração suscitada pelo exemplo de uma personalidade moral, pois essa distinção de natureza permite ao mesmo tempo conceber a sua origem comum. Trata-se da mesma força vital que se volta primeiro sobre a espécie humana, uma vez constituída, em nome de sua conservação, e depois se concentra novamente em indivíduos privilegiados para fazer a humanidade evoluir. Nessa dinâmica, nenhuma dessas morais pode ser encontrada em estado puro. Considerada em si mesma, uma sociedade que só procurasse se conservar imitaria a imobilidade do instinto, produzindo um estado de bem-estar individual e social. *“Seria mais semelhante ao prazer que à alegria”*.¹⁸ Já a aspiração contém um sentimento de *progresso*, de *marcha à frente*. Para senti-lo não é preciso atingir a perfeição de um estado de consciência determinado. *“Basta que na alegria do entusiasmo haja mais que no prazer do bem-estar, prazer que não implica essa alegria, e alegria que envolve e mesmo absorve em si esse prazer”*.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, p. 41, 47.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43; 49.

¹⁹ *Ibidem.*

Antes que essa nova moral se codifique em uma metafísica própria e venha a se expressar por regras definidas, nós a encontramos presente em representações simples, extraídas da emoção original que os grandes moralistas procuram comunicar. O que dizem então aqueles que passaram por essa experiência, os místicos, os santos? Antes de tudo eles testemunham um sentimento de libertação. “*Bem-estar, prazeres, riquezas, tudo o que motiva o comum dos homens os deixam indiferentes*”.²⁰ Os interesses que ancoram a consciência na materialidade, ao mesmo tempo que a fecham em um movimento circular, constitui um peso desnecessário para aqueles que seguiram em frente. Para quem rompeu com a natureza humana, poder se desembaraçar de tudo isso é razão de grande alívio. Livre desse limite constitutivo, a alma aberta não vê mais obstáculos. Obstáculos existem para uma consciência que raciocina sobre sua ação, ou seja, que adota pontos de vista previamente determinados. Como um movimento simples, o impulso de uma tal convicção moral coincide com o próprio esforço gerador da vida. Ele supera a dimensão mecanicista e finalista da inteligência, de tal maneira que, aquilo que chamaríamos de meios empregados se constituem, na verdade, em obstáculos superados, “*antagonismos que se neutralizaram uns aos outros para permitir o exercício da função indivisível*”.²¹

Ao diferenciar as tendências vitais que atravessam a sociedade, Bergson aprofunda sua compreensão da dimensão material da consciência humana, já trabalhada como eu superficial. Definido como a estrutura que ancora a consciência no real, o eu social não constitui um obstáculo que se impõe de fora à consciência, simples projeção da exterioridade sobre o eu profundo, ele a limita internamente. Esse campo de investigação parece surgir com mais clareza justamente na medida em que o filósofo se depara com o problema do

²⁰ *Ibid.*, p. 43; 50.

²¹ *Ibid.*, p. 45; 52.

enfraquecimento da vontade, como defende Riquier²², pois se o limite imposto à consciência não fosse constitutivo da sua própria estrutura, tendo a vida alcançado a continuidade interna de consciência que define a espécie humana, não haveria motivo para o homem não evoluir indefinidamente, e, contudo, não é isso que se verifica. A espécie se divide em sociedades fechadas que lutam entre si, e o próprio desenvolvimento tecnológico, ao invés de constituir uma total superação das necessidades materiais, vem aumentar o poder de destruição das guerras. Daí que o filósofo possa identificar exemplos concretos de retomada do movimento evolutivo no organismo social, a partir de um impulso ao amor que se volta na direção de toda a humanidade, e que vem indicar por contraste o ponto em que a natureza deixou o homem. Com clareza se concebe o limite colocada à liberdade individual diante de uma estrutura que se funda em um mecanismo semi-inteligente: inteligente na possibilidade concedida ao ser humano de remodelar cada hábito social, instintiva diante da impossibilidade de se rejeitar o conjunto de hábitos que atua como mecanismo conservador.²³

“*Por mais que a humanidade se tenha civilizado, por mais que a sociedade se tenha transformado*”²⁴, as tendências que a *organizam* podem ser encontradas e observadas. Obviamente essas forças não aparecem claramente à consciência. Clareza e distinção são atributos da inteligência, e essa força é de natureza instintiva, ou seja, infra-intelectual. Se não refletimos naturalmente sobre elas, nem por isso deixamos de senti-la, reagindo automaticamente, tal como ocorre no instinto, mesmo que essa inclinação seja revestida por um raciocínio. São as necessidades materiais *organizadas* pela vida, que termina confundida com elas no ponto em que a evolução parou. É a dimensão material da consciência humana. Mas com a inteligência a consciência também pôde se ampliar. “*Ela isentou os homens de*

²² RIQUEIR, C. 2009. Cf. §23. EN CHEMIN VERS *LES DEUS SOURCES* : LE PROBLÈME DE LA VOLONTÉ, págs. 407-429.

²³ *Ibid.*, p, 46; 54.

²⁴ *Ibidem.*

servidões às quais estavam condenados pelas limitações de sua natureza".²⁵ Foi assim que indivíduos privilegiados puderam abrir o caminho que antes estava fechado, arrastando os demais com o seu exemplo. O seu gênio fez pela humanidade o que a própria natureza não pôde fazer. Atitude emanada da alma aberta, cujo exemplo marcante nós encontraríamos presente na moral do Evangelho.

Enquanto a moral fechada vem se expressar em fórmulas precisas, é sabido o quanto já se falou sobre as recomendações do Evangelho dar "*ênfase ao paradoxo, e até à contradição*".²⁶ O que não se percebeu foi a intenção visada por essas máximas²⁷, que segundo Bergson seria a de produzir um estado de alma, uma ampliação da espiritualidade que liberte a consciência das fórmulas materializadas. Essa é a marca fundamental que distingue o cristianismo da moral antiga. Mesmo as doutrinas filosóficas mais elevadas moralmente não conseguiram se propagar com o mesmo entusiasmo.²⁸ Transmitidas por um conjunto de ideias que, sem dúvida, também proclamavam que todos os homens são irmãos, faltava-lhes a emoção fundamental que viria a contaminar as almas. É um impulso dessa natureza que também se reconhece em Sócrates, cujo ensino era claramente de ordem religiosa e mística. É a inspiração do seu gênio que nós vemos atravessar a metafísica grega

²⁵ *Ibid.*, p. 48; 56.

²⁶ *Ibid.*, p. 49; 57.

²⁷ "Se a riqueza é um mal, não estaremos prejudicando os pobres ao lhes dar o que possuímos? Se aquele que recebeu uma bofetada oferece a outra face, em que se transforma a justiça, sem a qual não há, porém, caridade? Mas o paradoxo cai, a contradição se desfaz, se considerarmos a intenção dessas máximas, que é produzir um estado de alma. Não é para os pobres, é para si que o rico deve renunciar à sua riqueza: bem-aventurado o pobre "de espírito"! O que é belo não é o estar privado nem mesmo o privar-se, mas o não sentir a privação." (*Ibid.*, p. 49; 57-58.)

²⁸ *Ibid.*, p. 50; 59.

animando as mais diversas escolas²⁹, até reaparecer com toda força no Neoplatonismo e ser absorvida pelo cristianismo.³⁰

Entre essas duas tendências, representada de um lado, por uma força de coesão infra-intelectual onde a natureza deixou a espécie, e de outro, por uma dilatação supra-intelectual da consciência, caracterizada pela alma aberta, temos uma moral em transição. E entre essas duas morais em estado puro encontra-se a inteligência, a dimensão na qual a alma humana teria permanecido se tivesse saído de um ponto sem, no entanto, se dirigir ao outro. Ela teria dominado a moral fechada, sendo indiferente àquilo que deixa para trás, “*estaria na ataraxia ou apatia dos epicuristas e dos estóicos*”³¹, mas também não avançaria para além da pura contemplação, o que a “*harmonizaria com o ideal de Platão e de Aristóteles*”.³² Mas isso não significa que a moral em Bergson não tenha uma dimensão contemplativa, ainda que em um sentido completamente diferente do pensamento antigo. Esse aspecto não apenas é desenvolvido em um livro específico, como fora trabalhado antes mesmo que o filósofo tivesse concluído seu estudo sobre a evolução da vida. Trata-se da obra *O Riso: Ensaio sobre a significação da comicidade*.

O riso, fenômeno intimamente ligado à sociedade humana, é um gesto de conservação social, mas não como um instinto virtual. Sem constituir uma tendência que busca corrigir um desequilíbrio vital causado pela inteligência, ele procura recuperar pela própria inteligência o equilíbrio entre a nossa memória e o momento presente, despertando nossa atenção à vida. Como afirma Bergson: *a comicidade se dirige à inteligência pura*. O riso “*fica fora desse*

²⁹ “Estóicos, epicuristas, cínicos, todos os moralistas da Grécia decorrem de Sócrates não somente, como sempre se disse, porque desenvolvem em diversas direções a doutrina do mestre, mas ainda e sobretudo porque lhe tomam por inspiração a atitude que ele criou e que era aliás tão pouco de acordo com o temperamento grego, a atitude do Sábio” (*Ibid.*, p. 51; 61.)

³⁰ “As duas metafísicas, a despeito de sua semelhança ou talvez por causa dela, travaram batalha, antes que uma absorvesse o que havia de melhor na outra: durante certo tempo o mundo teve de indagar se iria tornar-se cristão ou neoplatônico.” (*Ibid.*, p. 52; 62.)

³¹ *Ibid.*, p. 53; 63.

³² *Ibidem*.

terreno de emoção e de luta, numa zona neutra em que o homem serve simplesmente de espetáculo ao homem".³³ Toda rigidez do corpo, do espírito e do caráter é algo que a sociedade gostaria de eliminar. "*Essa rigidez é a comicidade, e o riso é seu castigo*".³⁴ Ele se encontra nesse ponto médio que é a contemplação, superior às forças infra intelectuais e inferior à intuição, pela qual a natureza procura conservar a dinâmica social, ao reconhecer os seus integrantes como indivíduos livres que "devem" agir como tais, sem deixar de considerar o conjunto dos hábitos sociais. Em resumo, ele é um gesto de adequação entre a consciência pessoal e a consciência social, sem que a primeira seja convocada a modificar a segunda ou que a segunda venha limitar a primeira. Por isso ele não remete nem à moral fechada, nem à moral aberta. Ele não procura contornar uma ameaça à sobrevivência, nem fazer a sociedade superar a si mesma, mas sim, procura garantir o seu pleno funcionamento, ao permitir uma maior flexibilidade entre a nossa vontade e a dinâmica da vida, seja em relação à percepção material ou aos costumes do grupo em que estamos inseridos. Como *gesto social* o riso é uma atitude impessoal, justamente porque ele se revela como uma expressão involuntária, como um julgamento da consciência social. Das características gerais da sociedade humana, o riso se apresenta como o instrumento mais refinado de recuperação do seu equilíbrio interno.

No mais, a inteligência é o plano onde vem se mesclar essas duas forças, infra e supra-intelectual, cujo resultado é uma moral em transição. As teorias que tentaram fundar a moral na razão não perceberam que uma ideia seria incapaz de dobrar a nossa vontade se ela não representasse um hábito que reflete o todo da obrigação, ou então, fosse o resíduo de uma emoção original que tendo se espalhado por várias consciências, terminou por se constituir numa regra social, absorvendo da moral fechada o seu aspecto de *dever*. A sociologia negligencia essa dimensão das coisas por não perceber a realidade mista das ideias morais, ao

³³ *R*, p. 15; 16.

³⁴ *Ibidem*.

trata-las como uma forma sem matéria, desconsiderando a dimensão do esforço pessoal que se encontra em sua origem. ³⁵ “*Alguma coisa aconteceu que poderia não ter sido, que não teria havido sem certas circunstâncias, sem certos homens, sem determinado homem talvez*”. ³⁶

Como Bergson procura demonstrar no mais longo parágrafo³⁷ do livro, a naturalização do conceito de justiça apaga os saltos que a sua compreensão teve ao longo da história, ao tomar suas definições do passado como expressões menos desenvolvidas da ideia que nós temos atualmente. “*Foi preciso esperar até o cristianismo para que a ideia de fraternidade universal, que implica igualdade dos direitos e inviolabilidade da pessoa, se tornasse atuante*”. ³⁸ Mesmo que tenha se passado mais de mil e setecentos anos até que a *Declaração universal dos direitos do homem* materializasse em regras precisas essa nova ideia de justiça, a moral do evangelho não deixa de ser a fonte original de sua inspiração, intuição de uma realidade superior que abriu no campo da linguagem o caminho pelo qual a liberdade se intensifica, graças à ampliação das garantias da vida no interior dos organismos sociais. Como afirmado desde *A Evolução Criadora*: “*Nossos hábitos individuais e mesmo sociais sobrevivem um bom tempo às circunstâncias para as quais foram feitos, de modo que os efeitos profundos de uma invenção se fazem notar quando já perdemos de vista sua novidade*”. ³⁹

O que distingue a figura do místico é que ele representa a retomada do próprio impulso vital, ou seja, não se trata apenas de uma apropriação sobre o mundo material que ultrapassa o instinto, nem mesmo a apropriação da duração interna, como expressão do conjunto de uma história particular que resulta no *ato livre*. Sem dúvida, a ação do místico se constitui como um *ato livre*, mas se podemos aqui falar em conjunto de uma história, é da

³⁵ “Les personnes : elles ont été négligées jusqu’ici. La sociologie n’en tient pas compte, ni la science : elle manie des idées sans substrat.” (CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. 1959, p.153.)

³⁶ *DF*, p. 59; 71.

³⁷ *Ibid.*, pgs. 57-66; 70-81.

³⁸ *Ibid.*, p. 64; 78.

³⁹ *EC*, p. 150; 139.

história da própria vida que se trata, dada a intensificação da consciência que define a sua experiência particular. São as duas formas de conceber o passado que precisam ser colocadas em questão aqui. Quando dizemos que o místico expressa um passado que ultrapassa sua história pessoal, que a sua ação expressa o conjunto da história da própria vida, estabelecemos a seguinte diferença de intensidade entre o *ato livre*, tal como foi tratado no *Ensaio*, e a criação de valores morais abordada n'*As Duas Fontes*: no primeiro caso nós temos o conjunto de uma história particular inflitando contra um determinado conjunto de obstáculos que se impõe contra a vontade, deixando inalteradas o conjunto de relações externas que não estejam ligadas diretamente à situação. Já no segundo, é toda e qualquer necessidade material que parece ser atravessada pela consciência mística. Ela não visa os hábitos e valores de uma determinada sociedade, ela toma a humanidade como um todo. Não é por acaso que o ato livre foi tantas vezes comparado por Bergson com a obra de arte e que, posteriormente, a criação artística tenha sido descrita como uma intuição descontínua, pois a sua força de expressão tende a se fechar em um ato específico, de onde a necessidade de um novo esforço para a retomada da criação.

Uma importante indicação sobre o estudo da moral foi acrescentada posteriormente no artigo *A consciência e a vida*, no qual, diferente da publicação original, podemos ler que “*criador por excelência é aquele cuja ação, ela própria intensa, é capaz de intensificar também a ação de outros homens, e generosamente iluminar núcleos de generosidade*”.⁴⁰ Entre estética e moral, Bergson verifica que a segunda disciplina ultrapassa a primeira, na medida em que a criação de valores morais não permanece na dimensão contemplativa da criação artística, mas sim, vem modificar a própria ação das almas que ela penetra. Se o ato livre vem revelar que a consciência é um organismo vivo, a capacidade de modificar um

⁴⁰ *ES*, p. 87; 25.

caráter, reorientando-o no sentido da abertura, isto é, a mensagem capaz de despertar a consciência para além do seu individualismo, vem revelar o princípio da própria vida.

Se a nossa liberdade se amplia⁴¹ quanto mais longe podemos recuar no passado para buscar elementos que irão iluminar a nossa escolha, uma ação capaz de modificar a própria estrutura social só pode tomar impulso em uma história que ultrapassa a vivência humana. Essa diferença de natureza eleva o místico ao patamar de uma nova espécie, ainda que seja uma espécie de um único indivíduo. Assim, a atitude da alma aberta define a moral completa por representar o estado de consciência que reconhece a corrente vital que atravessa todos os seres, não como um simples raciocínio, mas como uma emoção que exprime a compreensão do sentido fundamental da vida. A natureza dessa experiência há de ser aprofundada, mas desde já, Bergson deixa entrever que é esse reconhecimento que se converte em *chamado*, pois através dele os homens também se reconhecem naquilo que eles têm de mais original.⁴²

Por isso, acreditamos que a ênfase dada por Bergson à experiência mística se justifica na medida em que ela vem expressar, enquanto fonte de transformação social, a retomada do movimento de criação já descrito na evolução da vida, que caminha na direção de ampliar cada vez mais o domínio da liberdade. A criação de valores morais vem cumprir esse papel, abrindo caminho para que o ser humano possa superar os seus instintos de conservação social. Movidos diretamente pelo exemplo do místico, ou pela conversão dessa emoção em regras que expressam o dever social, os indivíduos se voltam para valores morais que não se reduzem mais à necessidade de conservação⁴³, o que define a própria evolução social. “A própria dualidade se reabsorve na unidade, porque “pressão social” e “impulso ao amor”

⁴¹ “Plus je recule sur fond de ma mémoire, plus l’avenir s’ouvre devant moi et moins je suis prisonnier de la matérialité du présent pur et du déterminisme de lois qui le gouvernement”. (RIQUIER, C. 2009, p. 356)

⁴² “Se a fala de um grande místico, ou de qualquer de seus imitadores, encontra eco neste ou aquele de nós, não será porque haja em nós um místico adormecido e que apenas espera a ocasião de despertar?” (DF, p.82; 102.)

⁴³ “Mesmo que nos desinteressemos das pessoas, resta a fórmula geral da moralidade que a humanidade civilizada hoje aceita: essa fórmula abrange duas coisas, um sistema de *ordens* ditadas por exigências sociais *impessoais* e um conjunto de *chamados* feitos à consciência de cada um de nós por *pessoas* que representam o que houve de melhor na humanidade.” (Ibid., p. 69; 85.)

são duas manifestações complementares da vida, normalmente aplicada a conservar por alto a forma social que foi característica da espécie humana desde a origem, mas excepcionalmente capaz de a transfigurar, graças a indivíduos, cada um dos quais representa um esforço de evolução criadora".⁴⁴

Não seria possível sustentar que pressão e aspiração se explicam naturalmente pela vida social, como muitos afirmam. Para que a sociedade exista o indivíduo precisa contribuir com uma série de disposições naturais, portanto, ela não existe por si mesma. Se a sociedade não é mais que uma das determinações da vida, é possível conceber que o impulso seja retomado por individualidades privilegiadas que ajudarão a espécie a evoluir, mesmo que isso signifique "*seguir até ao próprio princípio da vida*".⁴⁵ Tarefa que implicará o exame aprofundado de uma experiência que não é a humana. Para além de suas manifestações, é preciso procurar a própria vida. Eis o sentido abrangente da biologia que Bergson reclama no final do primeiro capítulo d'*As Duas Fontes*, e que vem esclarecer a continuidade imanente entre natureza e cultura.

A fabulação

Bergson abre o segundo capítulo do livro, destinado a investigar o que ele chama de *religião estática*, citando a aparente contradição que haveria entre a definição do homem como ser inteligente e as crenças absurdas às quais ele se apega. Comportamento que parece ter sido universal em tempos mais remotos, mas que ainda subsiste nas sociedades atuais. Afirmar que a mentalidade atual teria uma estrutura diferente, tendo evoluído de uma

⁴⁴ *Ibid.*, p. 7; 98.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 83; 103.

determinada “mentalidade primitiva”, ainda presente em sociedades retardatárias, não parece se sustentar. Pois essa tese, que surgiria naturalmente da obra de Lévy-Bruhl, implica em um pressuposto já atacado na dimensão do movimento evolutivo: a ideia de que os hábitos de espírito adquiridos pelos indivíduos ao longo do tempo poderiam tornar-se hereditários, pois um fato dessa natureza é raro, e pela própria natureza acidental dos elementos envolvidos, não poderia levar a uma mudança da espécie. O simples acúmulo da experiência adquirida pelas gerações ao longo dos séculos, e absorvidas pelo indivíduo no meio social que as conserva, seria o suficiente para explicar a diferença entre o “primitivo” e o civilizado, com a estrutura do espírito permanecendo a mesma, nos dois casos, quanto às suas disposições naturais.

O mesmo argumento também é usado contra a ideia de mentalidade “coletiva” defendida por Durkheim⁴⁶, segundo a qual, o espírito coletivo que gera as representações religiosas não seria da mesma natureza que o nosso. Entretanto, se é perfeitamente possível admitir um conjunto de representações coletivas depositadas na cultura, por outro lado, justamente porque esse conjunto é complementar das inteligências particulares, é difícil conceber como elas seriam discordantes entre si. Uma tese como essa só faria sentido se a natureza tivesse se dedicado a produzir o indivíduo, e a sociedade tivesse nascido de um acidente ou de uma convenção, o que a própria sociologia não defende. O problema da interpretação sociológica estaria no extremo oposto, pois *“uma de suas representações veria no indivíduo uma abstração, e no corpo social a única realidade”*.⁴⁷ Nesse novo contexto, são as disposições naturais do indivíduo que terminam negligenciadas. A própria psicologia teria limitado o seu desenvolvimento devido a um recorte inadequado que ela faz do seu objeto de estudo, por não ter identificado que as faculdades humanas se aplicam de maneira

⁴⁶ “Segundo Emile Durkheim, não cabe procurar porque as coisas às quais tal ou qual religião peça para crer “tenha aspecto tão desconcertante para razões individuais. Trata-se muito simplesmente de que a representação que ela oferece dessas coisas não é obra dessas razões, mas do espírito coletivo. Ora, é natural que esse espírito imagine a realidade de modo diferente do nosso, pois que é de outra natureza. A sociedade tem sua maneira de ser que lhe é própria, e portanto sua maneira de pensar”. ” (*Ibid.*, p. 87; 107)

⁴⁷ *Ibid.*, p. 87; 108.

distinta conforme a situação. O mais comum dos homens percebe que ao lado dos sentidos que nos informam sobre as coisas, concebemos a ideia de *bom senso* quando se trata das relações entre pessoas. Nos mais variados exemplos é possível verificar como a ausência dessa faculdade vem causar toda sorte de inadequação social, sem que isso prejudique de qualquer maneira a faculdade de raciocinar. O bom senso seria então o *sensu social*, inato ao homem normal. Condição que para Bergson parece definir uma flexibilidade do espírito que seja suficiente para garantir a integração do indivíduo na dinâmica social. Nesse sentido, não é possível dizer que a mentalidade social não seja imanente ao indivíduo, o que não resolve o problema colocado desde o início: como entender que “*superstições absurdas puderam e podem ainda governar a vida de seres sensatos*”?⁴⁸

A psicologia classifica sob a mesma faculdade coisas que diferem por natureza. Sob a ideia de *imaginação* ela pensa tanto as representações que geram superstições, quanto aquelas que encontramos presentes nas invenções da ciência e da arte. Atitude que se explica pela simples comodidade da linguagem, “*e pela razão inteiramente negativa de que essas diversas operações não são nem percepção, nem memória, nem trabalho lógico do espírito*”.⁴⁹ Para começar a situar o problema, Bergson propõe chamar essas “*representações fantasmáticas*” de *fabulação*. “*O homem pode sem dúvida sonhar ou filosofar, mas primeiro deve viver*”⁵⁰, o que demanda se perguntar qual seria a função dessas representações. Não basta dizer que a imaginação é uma faculdade humana, e por isso o homem tira dela o proveito que bem entender, pois é a função que determina a estrutura e não o contrário. Tendo isso em vista, Bergson introduz aquele que será o argumento central do capítulo: “*Nem sempre houve romancistas e dramaturgos, ao passa que a humanidade jamais se privou de religião*”.⁵¹

⁴⁸ *Ibid.*, p. 89; 110.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 90; 111.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 90; 112.

Enquanto todas essas atividades decorrem de uma estrutura que já está colocada, a religião parece ser de fato a sua verdadeira causa. Procurando pela necessidade que teria dado origem a essa função, percebemos que aquilo que caracteriza a ficção, quando esta é eficaz, é surgir como uma alucinação nascente, capaz de contrariar as faculdades intelectuais. Se a fabulação é capaz de alterar o funcionamento da razão, talvez a natureza quisesse proteger os indivíduos de *certos perigos da atividade intelectual* sem, com isso, prejudicar o futuro da inteligência.

A inteligência se prende a fatos. Contra uma atividade intelectual que representasse uma inclinação perigosa para o indivíduo e para a sociedade, somente uma representação fantasmática poderia imitar uma percepção, impedindo as consequências da experiência verdadeira. Nessas condições, seria possível compreender porque um ser inteligente é supersticioso. A hipótese aqui apresentada coloca de imediato as questões precisas em torno das quais se desenvolverá a investigação: Para que serviria a função fabuladora, e que perigo a natureza devia prevenir?

Quando se trata de um ser inteligente, a natureza precisa empregar uma estratégia específica na hora de contornar um obstáculo. Se nas sociedades de abelhas e formigas o instinto extrai de cada indivíduo o comportamento necessário para sua conservação, no homem a mesma tendência precisa se “acomodar” com a inteligência. Diante de um ser que compreende *fatos*, apenas os fatos podem alterar o seu julgamento, daí que a função fabuladora gere imagens fantasmáticas que irão contrabalancear as percepções reais. “*Mas evocar assim fatos divergentes e complementares que culminariam de um lado em instintos reais e, de outro, em instintos virtuais, não significará pronunciar-se sobre a evolução da vida?*”.⁵²

⁵² *Ibid.*, p. 9, 114.

Os termos⁵³ empregados por Bergson para indicar a direção que será dada à investigação diz muito sobre a nova dimensão atingida pelo método da intuição no presente livro. Intuição significa experiência, contato direto. Quando o *Ensaio* abordou a experiência interna, duração e intuição se confundiam totalmente. Apenas depois de *Matéria e memória* o método da intuição empregado nas duas primeiras obras surgiria de maneira clara aos olhos do filósofo, tal como empregado no artigo *Introdução à metafísica*⁵⁴, e posteriormente confirmado na introdução de *O Pensamento e o movente*.⁵⁵ O estudo da evolução da vida constitui então a primeira investigação na qual esse método será empregado deliberadamente, e, contudo, a natureza do objeto agora investigado envolve um aspecto distinto. Ainda que o conhecimento intuitivo do *elã vital* se apoie em todas as evidências que a observação científica da época podia oferecer, ele permanecia limitado a uma analogia com a consciência humana. Com certeza, a intuição do movimento de criação é algo que podemos intuir em nós mesmos, mas será que podemos dizer que o simples sentimento de distensão da nossa consciência, quando esta interrompe a sua atenção em direção ao futuro e se dilata em lembrança exteriores umas às outras, é capaz de nos dar uma intuição que de fato explique a razão para a queda do impulso. Por que o impulso enfraquece se o *elã* se revela como exigência de criação? Esta é uma questão que não se coloca ainda, quando Bergson investiga a evolução da vida, mas a tese sobre a origem do universo material não deixa de ser ousada. Nem a metafísica da matéria do livro precedente envolvia um grau tão alto de especulação. Unificados internamente pela ideia de *memória*, espírito e matéria surgiam como dois sentidos

⁵³ “Uma e outra [as duas questões colocadas] nos conduzem às considerações que apresentávamos noutra ocasião sobre a evolução da vida. Essas considerações não eram absolutamente hipotéticas, como alguns supuseram. Ao falar de um “impulso vital” e de uma evolução criadora, seguíamos a experiência o mais perto que podíamos.” (*Ibid.*, p. 93; 115.)

⁵⁴ “Chamamos aqui intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível.” (*PM*, p. 20; 181.)

⁵⁵ “Essas considerações sobre a duração pareciam-nos decisivas. Gradualmente ela nos levava a fazer da intuição o método filosófico. “Intuição” é aliás, uma palavra diante da qual hesitamos muito tempo. Entretanto, de todos os termos que designam um modo de conhecimento, é o mais apropriado.” (*Ibid.*, p. 119; 25.)

do Ser, cuja experiência é imediata. É verdade que a nossa consciência, dada a sua própria duração, não pode coincidir com a temporalidade material, pois isso seria a própria inconsciência. Mas mesmo se tratando de uma natureza distinta, é evidente o fato de que a compreensão da matéria como uma memória totalmente relaxada, que só guarda da passagem do tempo o seu passado imediato, define perfeitamente a nossa experiência da realidade exterior, realidade esta que Bergson não cansa de afirmar que nós percebemos em si mesma. Não é em uma situação similar que se encontra a tese da gênese material, concebida através de uma parada do impulso original do qual evoluíram os seres vivos.

Mas eis que o estudo do organismo social vem ampliar o contato imediato e, portanto, intuitivo com a existência em geral, pois a depuração dos instintos virtuais constitutivos da espécie, bem como a sua superação no interior das sociedades, coloca diante do olhar os dois movimentos da vida descritos no estudo anterior, ao mostrar como a vontade pode se limitar internamente em nome de um movimento de conservação. A razão para isso parece ser simples. A sociedade é um organismo em evolução. Como os fósseis estudados pela Paleontologia, as antigas manifestações da moral e da religião nos mostram momentos distintos da evolução da vida social. Contudo, esses fósseis já não se reduzem a formas isoladas no espaço (classificadas pela inteligência segundo a semelhança de suas estruturas e a ordem de seu aparecimento no tempo) e somente reintegrados em um movimento vital a partir de uma analogia com a nossa experiência interna. Eles representam manifestações de tendências que ainda se encontram presente em nós, que são vividas, e por isso mesmo, passíveis de serem identificadas na vida social. Quando Bergson afirma que suas considerações sobre a vida não eram absolutamente hipotéticas, que ele havia seguido a experiência o mais perto que podia, é porque agora parece surgir a possibilidade de um conhecimento empírico ainda mais próximo do movimento evolutivo.

Como acontece com a moral, para Bergson a religião também se manifesta em duas direções distintas: primeiro como religião estática — invenção fundamental à qual se destina a função fabuladora, e depois como religião dinâmica — tema que será explorado no terceiro capítulo do livro. É nesse domínio da religiosidade que o autor identifica com precisão a retomada do impulso vital no interior da sociedade, ao abordar a experiência singular da qual emana novos valores morais. É por isso que, diferente da moral, a religião é investigada em dois capítulos distintos. Enquanto a primeira se constitui em um processo de transição entre a obrigação e a aspiração, a religião estática e a experiência mística podem ser encontradas em estado puro. Não que as crenças e práticas da religião fechada não sejam elas também — a exemplo do que ocorre com as obrigações sociais que se ampliam na direção do humano, preenchidas e renovadas por uma matéria que emana da experiência mística. Ocorre que a história guarda exemplos precisos daquilo que Bergson chama de religião estática, as quais possivelmente podem ser encontradas até os dias atuais. Por outro lado, a religião dinâmica é uma realidade plenamente realizada apenas na vivência do místico, visto que a experiência da aspiração moral não implica necessariamente uma completa transformação da consciência, isto é, forte o suficiente para superar a sua condição humana, naturalmente limitada por regras e crenças sociais.

Retomando toda a argumentação desenvolvida em *A Evolução Criadora* contra a ideia de que a vida possa se reduzir a fenômenos físico-químicos, e lembrando cada um dos pontos em que falham as diferentes teorias evolucionistas, Bergson defende que inteligência e sociabilidade, antes de interessarem o psicólogo e o sociólogo, “*devem ser recolocadas na evolução geral da vida*”.⁵⁶ A começar pela sociabilidade, é preciso observar que nos dois pontos em que ela foi atingida, culminando de um lado em “*seres essencialmente inteligentes e particularmente livres*”, e do outro, em “*sociedades regidas pelo puro instinto, em que o*

⁵⁶ DF, p. 97; 121.

indivíduo serve cegamente ao interesse da comunidade”⁵⁷, a vida procura a coordenação de esforços pela qual a espécie possa se conservar. Portanto, o social encontra-se prefigurado no movimento evolutivo. Se tivesse permanecido no instinto, o homem trabalharia para a espécie como a formiga para o formigueiro, em uma espécie de sonambulismo. Dotado de inteligência ele se volta para si mesmo e só pensará em viver prazerosamente. A reflexão desperta em primeiro lugar o egoísmo. É essa ameaça à coesão social que a natureza precisa conter. A proibição pode vir na figura de um Deus da comunidade, que irá ameaçar, reprimir aquele que não seguir as regras. Daí a necessidade de uma percepção ilusória para que a inteligência não siga em frente. *“Encarado desse ponto de vista, a religião é pois uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência”*.⁵⁸

Mas antes que esse cenário se instaure, representante de uma sociedade que já caminha no sentido da civilização, é preciso novamente se ater aos grupamentos humanos tal como eles teriam saído das mãos da natureza. Nas sociedades primitivas, a lei, enquanto norma que determina o comportamento, não possui ainda o aspecto nítido de uma regra que não deve ser violada, fazendo com que o indivíduo que não a cumpra seja penalizado. Antes disso, a lei se confunde com os costumes. *“Tudo que é habitual aos membros do grupo, tudo que a sociedade espera dos indivíduos, deverá portanto assumir um caráter religioso”*.⁵⁹ Em caso de uma falta grave, isso que mais tarde será chamado de mal moral, irá se expressar em um mal físico que se espalharia por toda a comunidade. *“Se, pois, uma força vingadora surgir, será para atingir a sociedade em seu conjunto, sem insistir unicamente no ponto de onde o mal saiu”*.⁶⁰ As interdições que mantêm a estrutura social se impõem antes que sejam expressadas em fórmulas precisas; elas são resistências, pressões, impulsões. Somente depois

⁵⁷ *Ibid.*, p. 98; 123.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 101; 127.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 102; 128.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 103; 129.

aparecerá a divindade que interdita, conforme se complete o trabalho da função fabuladora. Essa representação intelectual que restabelece o equilíbrio é pois de ordem religiosa.

Nesse primeiro sentido a religião se liga diretamente à conservação social, mas ela também contribui de maneira indireta, “*ao estimular e dirigir as atividades individuais*”.⁶¹ Diferente do animal, o homem sabe que vai morrer, e essa convicção vem no sentido oposto ao da vida, cujo impulso é perpetuar-se. Mais tarde essa convicção poderá se encaixar em um pensamento que “*eleve a humanidade acima de si mesma e lhe dê mais força para agir*”⁶², como defenderá Bergson, mas ela é em primeiro lugar deprimente, fonte de desânimo diante da luta pela sobrevivência, e seria ainda mais se o homem não ignorasse o dia em que vai morrer. A esse obstáculo que a própria vida colocou em seu caminho ela contrapõe a imagem de uma continuação da vida após a morte, retomando o seu equilíbrio do ponto de vista individual. “*Encarada desse segundo ponto de vista, a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte*”.⁶³ É importante lembrar que enquanto as sociedades atuais se apoiam em leis e instituições criadas para atravessar o tempo, as antigas comunidades eram “construídas de homens”. A possibilidade da permanência das individualidades que a compõem garantem assim a sua autoridade. O que mais tarde dará origem ao culto dos antepassados, conforme a função fabuladora se desenvolva no sentido da mitologia. Antes disso, os mortos continuam misturados aos homens, podendo ainda fazer o bem e o mal à sociedade.

Para um primitivo que olhe a própria imagem numa poça d’água, é uma imagem destacada do seu corpo que surge à sua frente. Mesmo que ela não tenha peso, nem interior, ou seja, que não tenha solidez, nada o impede de acreditar que ela permanecerá, mesmo depois que o corpo físico que ele toca venha a adoecer e morrer. “*A ideia de que o homem*

⁶¹ *Ibid.*, p. 107; 134.

⁶² *Ibid.*, p. 108; 136.

⁶³ *Ibid.*, p. 109; 137.

sobrevive no estado de sombra ou de fantasma é, pois, inteiramente natural".⁶⁴ Contudo, se essa imagem destacada é incapaz de agir sobre os acontecimentos, justamente a exigência de uma ação continuada que leva à crença na sua sobrevivência, é porque outro elemento se interpõe. Definida como outra reação defensiva da natureza, a ideia de "mana" como chamada pelos polinésios, ou "wakanda" pelos siús, entre outras denominações, seria como um princípio universal de vida. Não importa as diferentes descrições que encontramos sobre ela, se ela seria a própria substância da qual as almas são feitas, ou uma força que viria por acréscimo, podendo ser captada tanto pela alma quanto por certos objetos. Desde o momento em que se concebe a ideia de uma reserva de força que possa abastecer os seres vivos e até muitos objetos inanimados, nada impede que se conclua que a sombra do corpo possa continuar ativa, influenciando os acontecimentos humanos. "*Tal seria a concepção primitiva de sobrevivência*".⁶⁵ A essa ideia vem se juntar a de espíritos espalhados pela natureza, capazes de controlar as suas forças, como a chuva e o bom tempo, com quem os mortos poderiam contar e até mesmo assumir o lugar deles. Procura-se então agradá-los, evitar que se irrite, oferecendo tudo que se acredite que eles possam desejar. Se a função fabuladora já trabalha por si mesma, quando movida pela necessidade e pelo medo ela dará origem a toda sorte de superstições que virão a se introduzir nos hábitos de uma sociedade.

O impulso vital ignora a morte! Para ele importa a sua continuidade, e isso ele garante através da reprodução. Porém, basta que a inteligência surja para que o indivíduo se dê conta da inevitabilidade de seu fim. Contra essa perturbação surgirá uma imagem antagônica para lhe devolva o impulso à vida. Mas a morte não é o único risco que a inteligência traz à consciência. Fechado entre a percepção e a ação pelo instinto, o animal está protegido de si mesmo. A reflexão, no entanto, torna evidente ao homem a possibilidade de fracasso.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 111; 139.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 112; 141.

Enquanto o instinto é co-extensivo à vida, indo direto ao ponto que pretende atingir, a inteligência age pelo cálculo e por isso tem necessidade de prever. Nesse movimento surge a representação de forças favoráveis que garantirão o êxito da ação, ao mesmo tempo que também se abre espaço, é verdade, para forças antagônicas que possam atrapalhar, crença que acaba assumindo uma função prática ao estimular indiretamente que se tome cuidado. “*Trata-se de reações defensivas da natureza contra a representação, pela inteligência, de uma faixa desestimuladora de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado*”.⁶⁶ Em todo caso, é sempre por meios racionais que damos início à ação, ao pensar na relação causal de todos os elementos envolvidos, nos limitando a evocar essas forças em relação àquilo que já não depende de nós. Como o índio que, ao atirar sua fecha, encontrasse, “*à falta de arma que lhe desse certeza de atingir o alvo, a confiança em si que permite mirar melhor*”.⁶⁷

Conforme a ciência progride e vem ampliar o conhecimento da cadeia de causas e efeitos que explicam os fenômenos, o homem civilizado tende naturalmente a expandir esse sistema de explicação para o restante do universo, se limitando a dar lugar ao acaso às relações que mantém com os outros homens, cujas intenções podem ser boas ou más, amigáveis ou hostis a seu respeito. Mas o não civilizado, cuja ciência se limita à sua prática sobre a matéria, não irá se desencorajar. Não possuindo o mesmo conhecimento extensível à toda natureza, irá estender sobre o desconhecido o sistema de explicação presente na relação com os seus semelhantes: “*crerá encontrar nele forças amigas, e nele estará exposto também a forças mal feitoras; seja como for, não se tratará de um mundo que lhe seja completamente estranho*”.⁶⁸

⁶⁶ *Ibid.*, p. 116; 146.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 117; 148.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 118; 149.

Ao analisar a tese sustentada por Lévy-Bruhl, segunda a qual, os povos primitivos se limitariam a explicar os fenômenos naturais atribuindo-os a “causas místicas”⁶⁹, Bergson procura mostrar⁷⁰ nos próprios exemplos levantados pelo autor, que o primitivo só recorre a causas ocultas quando se trata de explicar fatos relacionados ao homem, como a morte ou a doença, compreendendo os fatos físicos claramente a partir de uma cadeia causal. Sem essa confiança na invariabilidade das leis da natureza ele não realizaria as suas atividades cotidianas mais simples. É preciso destacar que diante de um acontecimento trágico, não é sobre a explicação física da morte que o primitivo faz intervir uma ação sobrenatural, é sobre sua *significação humana*. Não há nada de ilógico nesse fato. A questão que está em jogo é pensar o que a morte significa para o homem, e mais especificamente para este homem que morreu. Enquanto a causa física da morte é perfeitamente compreendida, o seu sentido para o homem assume a seguinte fórmula: “*Se o efeito tem uma significação humana considerável, a causa deve ter uma significação pelo menos igual*”⁷¹, deve tratar-se de uma *intenção*. Uma vez que o sistema de explicação que o primitivo estende para a natureza se baseia nas relações humanas, não é difícil compreender porque alguma coisa que atinja diretamente o homem seja interpretada como a realização de uma *vontade* oculta. Esse raciocínio, como demonstrado nos mais variados exemplos do livro, se encontra presente em todos os homens.

Quando um jogador apela à sorte para ganhar a aposta, ainda que essa entidade não se converta propriamente em uma pessoa, ela encarna os elementos necessários para que ele confie nela. Um exemplo mais preciso ainda dessa tendência é encontrado no relato⁷² de um oficial que participara da Guerra de 1914-1918. Segundo ele, os soldados temiam mais as

⁶⁹ *Ibid.*, p. 119; 149.

⁷⁰ “Não nos relatam que o primitivo vendo o vento vergar uma árvore, a onda rolar seixos, o seu próprio pé levantando poeira, faça intervir outra coisa senão o que chamamos causalidade mecânica. A relação constante entre o antecedente e o conseqüente, ambas as quais ele percebe, não pode deixar de impressioná-lo: ela lhe basta, e não vemos que ele superponha a ela, ou muito menos que ponha em seu lugar, uma causalidade “mística”. ” (*Ibid.*, p. 119; 150.)

⁷¹ *Ibid.*, p. 120; 152.

⁷² *Ibid.*, p. 121; 153.

balas de fuzil do que as granadas, mesmo que estas fossem mais perigosas, pelo fato do fuzil fazer com que se sentissem visados. Em ambos os casos é a mesma tendência natural verificada nos primitivos que também encontramos no civilizado: O impulso imediato de explicar a realização de um fato importante para nós a partir de uma causa que seja proporcional ao seu efeito, isto é, uma intenção. Crença significa confiança. Ela é a resposta da natureza para se contrapor à insegurança trazida pela atividade intelectual que desperta o olhar da consciência para o imprevisível.

Feita para criar espíritos e deuses, é verdade que a fabulação vai além disso, como presenciamos em todas as manifestações da arte. Contudo, não é com a mesma força que ela se impõe fora do domínio religioso, fato que se explica pela própria necessidade que deu origem à função. No teatro a atenção do espectador é reforçada pelo interesse de toda a plateia, e é justamente isso o que acontece com a religião. A crença individual se intensifica na medida em que histórias e rituais que atravessam os tempos são confirmadas por toda a sociedade, como se o espetáculo prosseguisse sem fim. O que vem explicar uma das razões da intolerância, pois *“aquele que não aceita a crença comum a impede, enquanto a negue, de ser totalmente verdadeira. A verdade só recuperará sua integridade se ele desaparecer ou retratar-se”*⁷³, como acontecerá com alguém que venha a atrapalhar uma apresentação teatral, impedindo que o público possa se deixar levar pela história que é contada.

Todos os ritos e hábitos que surgem em torno das crenças vem ajudar a desenvolver a disciplina. Religião significa antes de tudo ação. Assim como a obrigação, a fabulação é uma tendência de coesão social. Ao fornecer o estímulo necessário para que o indivíduo siga em frente ela contribui para a conservação da sociedade. *“Indivíduo e sociedade condicionam-se, pois, circularmente”*.⁷⁴ Essa é a descrição da religião estática. O círculo original pretendido

⁷³ *Ibid.*, p. 164; 209.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 164; 210..

pela natureza para manter a ligação do homem com a vida. Mas esse círculo foi rompido pelo indivíduo no dia em que ele pode recolocar-se no impulso criador, “*impelindo a natureza humana para a frente em vez de deixa-la girar no mesmo lugar. Desse dia é que data uma religião essencialmente individual, transformada por isso, é verdade, em mais profundamente social*”.⁷⁵ Eis a definição daquilo que Bergson irá chamar de *a religião dinâmica*.

A experiência mística

Na maioria dos caminhos que o impulso vital abriu ao atravessar a matéria, a vida terminou por se fechar nas formas que ela mesma criou. O trabalho de organização configura essa pausa, e apenas em uma via ela conseguiu seguir em frente. Ao tomar a forma da inteligência, a consciência despertou do sonambulismo que a aprisionava à sua forma orgânica, seguiu da fabricação para a reflexão e atingiu a liberdade. Mas a reflexão trazia consigo a inquietação que diminui o apego à vida, e uma força oposta precisou se configurar para contornar esse *déficit* vital. É assim que a *fabulação*, origem da religião estática, vem a ser uma tendência imanente à própria inteligência. “*Uma espécie que surge traz com ela, na indivisibilidade do ato que estabelece, todo o pormenor que a torna viável*”.⁷⁶ É nesse sentido que podemos dizer que a consciência humana possui uma dimensão material, pois o que garante o seu equilíbrio é um trabalho de organização sobre o próprio eu. Mas a força trazida pela inteligência continua presente. Cercada por uma franja de intuição, não é impossível que alguns indivíduos se esforcem para ultrapassar os liames que o ligam à vida, e que também limitam a sua consciência, para se voltar na direção de onde vem o impulso e

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 174; 222.

intuir um princípio que o atravessa, “*sem que sua personalidade nele se absorva*”.⁷⁷ Para Bergson esse ponto é essencial, pois a experiência mística que ele pretende abordar deve justamente representar uma intensificação da consciência, o que implica em uma preservação da individualidade, ao invés de sua dissolução em uma realidade superior.

Mas o misticismo puro é raro. Encontra-se na maioria das vezes diluído em determinadas experiências sociais, sem, no entanto, deixar de comunicar uma nova orientação às ações humanas. Ele constitui o ponto onde a consciência vital gostaria de ter chegado e não pôde ir. Se todos os homens tivessem ido tão longe não seria na espécie humana que a natureza teria se detido. “*Não é, pois, por acaso, é em virtude de sua própria essência que o verdadeiro místico é excepcional*”.⁷⁸ A sua fala ecoa nos homens o sentimento de uma perspectiva maravilhosa da realidade. Estado de consciência que eles não suportariam, mas que não deixa de iluminar a própria religião estática, ao proporcionar a experiência de um outro tipo de ligação com a vida, a partir de uma confiança transfigurada. Constitui-se assim uma religião mista, ainda estruturada pelas representações da fabulação, mas que darão lugar a novas fórmulas, máximas que poderão na maior parte do tempo permanecer vazias de sentido, até que encontrem o espírito capaz de preenchê-las. Como o professor que, ao transmitir as ideias de uma ciência, pode despertar em seu aluno a vocação que ele mesmo não tem.

De fato, o estático e o dinâmico se misturam. Por exemplo, aqueles que se inclinaram na direção da palavra mística, ao mesmo tempo que não quiseram ou não puderam abandonar suas antigas crenças, “*irão persuadir-se de que as transformam, e com isso as modificarão efetivamente: os elementos se conservarão, porém magnetizados e voltados em outro sentido*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 176; 224.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 177; 226.

por essa imantação”.⁷⁹ Justamente por isso, Bergson irá investigar as várias manifestações religiosas da antiguidade que continham elementos místicos a procura daquilo que seria o misticismo completo. Dos mistérios pagãos da Grécia antiga, passando pela sua filosofia, é sem dúvidas com Plotino que encontraríamos o relato de uma autêntica experiência mística. “*Ele foi até ao êxtase, estado de alma em que se sente ou se crê sentir-se na presença de Deus, estando-se iluminado por sua luz*”.⁸⁰ Plotino, no entanto, não teria passado desse estágio para atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina. Para ele a contemplação era o ponto máximo de intensificação da consciência, a ação seria um enfraquecimento. Todavia, o grande místico será definido como a individualidade que, tendo tomado contato com o esforço criador da vida, procura continuar e prolongar a ação divina. Nesse sentido, o misticismo completo não teria sido atingido na cultura helênica. No mais, segundo Bergson, nem mesmo o hinduísmo e o budismo teriam ultrapassado o estágio da contemplação, por não terem acreditado na eficácia da ação humana. Apenas essa confiança poderia se converter na força necessária para uma completa transformação.

Sigamos então para aquele que seria o exemplo paradigmático da religião dinâmica: os grandes místicos cristãos. Tomados naquilo que apresentam de singular, veremos que eles ultrapassam as formas anteriores do misticismo. “*Encurvando-se sobre si mesmos para se erguerem num esforço completamente novo, romperam uma barragem*”.⁸¹ Reanimados por um imenso fluxo de vida, personalidades como São Paulo, Santa Teresa, São Francisco, entre outros, se caracterizam por “*um poder de concepção e realização extraordinários*”.⁸² Fato que tornaria estranha a ideia de que um dia eles tenham sido considerados doentes. Se é

⁷⁹ *Ibid.*, p. 178; 228.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 182; 234.

⁸¹ *Ibid.*, p. 188; 241.

⁸² *Ibidem.*

verdade que eles falam de suas visões e êxtases, fenômenos presentes em muitas doenças, é verdade também que eles sempre se distinguiram por um *bom senso* superior.

É importante lembrar que a normalidade mental, tal como concebida por Bergson, se expressa na consciência de uma distinção das faculdades intelectuais quando estas são aplicadas sobre as coisas ou quando estão voltadas para as relações humanas. Aquilo que o mais comum dos homens concebe como *bom senso*. A partir dos relatos apresentados pelo filósofo, essas características não apenas seriam preservadas pelo místico, como se manifestariam muito além do que normalmente se espera do comportamento de uma pessoa em sociedade. A razão desses estados anormais seria na verdade a “*agitação que é a passagem do estático ao dinâmico, do fechado ao aberto, da vida rotineira à vida mística*”.⁸³ Seriam como acidentes no percurso de uma transformação que se opera nas profundezas da alma. É através da razão que o homem estabelece os valores estáticos que reflete o *todo da obrigação*. Não é à toa que Bergson diz que a consciência pressente a irrupção da vontade como *um golpe de estado*, pois o *ato livre* destitui toda a estrutura do eu superficial para deixar vir à tona a atividade do eu em sua totalidade, sem nenhum recorte externo. Justamente porque o eu superficial garante a nossa estabilidade no mundo, não deixamos de sentir a vertigem que toma a consciência quando esta se liberta da pressão social. A busca de razões pelas quais procuramos justificar a nossa ação como sendo o resultado necessário da cadeia de eventos passados reflete, portanto, uma tentativa de não romper com o equilíbrio superficial que nos sustenta no social.

Mas os *atos livres* são raros no homem, e por isso o místico não pode mais ser considerado uma pessoa *normal*. Não porque ele estaria abaixo daquilo que seria o equilíbrio mental na espécie humana, mas justamente porque o supera. A sua alma seria atravessada por uma corrente que a arrasta e que a faz parar de girar sobre si mesma, rompendo com a

⁸³ *Ibid.*, p. 189; 243.

tendência natural que faz indivíduo e espécie se condicionarem um ao outro em um movimento circular. Essa definição já se apresenta como a interpretação feita por Bergson sobre o processo de evolução que seria a passagem da consciência humana à consciência mística, mas o que se segue é o próprio relato daqueles que passaram por essa experiência: Após sofrer esse abalo, a alma escutaria um *chamado*, seguido de uma emoção que a eleva a um estado de plenitude. É o sentimento da presença de Deus que traria uma total compreensão sobre a existência: “*Não há mais mistério!*”⁸⁴ Mas por quanto tempo essa experiência pode se manter? Eis que, aqui também, na origem da religião dinâmica, nós iremos encontrar um sentimento de *inquietação*. Por mais próxima que seja a ligação com Deus, com a alma absorvida pelo pensamento e pelo sentimento em um gozo sem limites, ela gostaria que sua ligação fosse total, e, no entanto, sua vontade permanece de fora. Se ela agisse, sua ação seria ainda a expressão limitada de seu próprio ser. “*Portanto, sua vida não é ainda divina*”.⁸⁵ Na passagem que se segue, do relato feito pelos místicos sobre sua saída do êxtase, concentra-se a nosso ver o argumento principal pelo qual Bergson acredita poder validar a experiência mística como uma contribuição legítima para a compreensão do princípio de geração da realidade.

A alma sabe que sua ligação não é completa, “*vagamente se inquieta com isso, e essa agitação no repouso é característica do que chamamos misticismo completo: ela exprime que o impulso fora tomado para ir mais longe*”.⁸⁶ Para além da emoção do êxtase, que é a visão em Deus, é preciso que o próprio *querer* venha coincidir com ele. “*Quando esse sentimento tiver crescido ao ponto de ocupar todo o lugar, o êxtase acaba, a alma se acha sozinha e às vezes desolada*”.⁸⁷ Segue-se então o que os místicos chamaram de “noite escura”. O

⁸⁴ *Ibid.*, p. 190; 244.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 190-1; 244.

sentimento de abandono, a angústia diante da finitude após o êxtase. No homem, o sentimento de desamparo tem a sua origem na perturbação causada pela inteligência que o faz perceber-se como um ser finito. Esse desequilíbrio, como vimos, é contornado pela tendência a fabular, isto é, a reconstruir artificialmente a sua ligação com a existência. Mas com o místico ocorre o inverso. Ele já *viveu*, ele já sentiu realmente essa ligação com a vida. Como a instabilidade das tendências internas ao elã vital, ele não pôde manter essa unidade. “*Sente que perdeu muito; e não sabe ainda que é para tudo ganhar*”.⁸⁸ O místico supera a consciência humana justamente ao tomar plena consciência da sua finitude. Não se trata, contudo, do mesmo sentimento que é experimentado pelo homem, pois o que ele sente não vem a ser uma ameaça à sua existência, uma inquietude diante do desconhecido. A plena consciência da sua finitude advém do conhecimento de uma realidade infinita, e é essa consciência que o leva a tomar um novo impulso, pois ele gostaria de coincidir com essa realidade. Assim, ao invés de se fechar em nome da conservação, a alma se abre como *exigência de criação*.

A alma mística quer ser um instrumento divino, e para isso irá eliminar de sua substância tudo que é desnecessário à sua ação. “*Agora é Deus que age por ela, nela: a união é total, e por conseguinte, definitiva*”.⁸⁹ O amor que a consome é o amor de Deus por todos os homens. Ele não é o prolongamento de um instinto, nem resultado de uma ideia. Esse impulso gostaria de atingir toda a humanidade, mas o obstáculo para isso o próprio místico reconhece. O homem precisa cuidar da sua sobrevivência, e é nessa direção que ele investe a maior parte de sua força. Com os olhos fixados na terra, é difícil que ele volte a sua atenção para o céu. Ao criar a espécie humana, se é verdade que a vida conseguiu atingir a continuidade de consciência que ela desejava, é verdade também que ela só o fez ao preço de ancorar essa consciência a um organismo social que a sustenta, o que representa uma parada,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 191; 245.

⁸⁹ *Ibidem*.

o alcance de um equilíbrio material. Ainda que o homem tenha dominado a totalidade do seu meio material, isto é, o planeta, a sua ação permaneceu voltada para o domínio das necessidades materiais, movimento que limita a sua consciência. Assim, o poder de criação de novas formas de vida se restringiu aos indivíduos capazes de superar, não mais os limites impostos pelos obstáculos externos, mas sim a própria natureza material que impregna a consciência humana.

Uma transformação tão radical poderia ocorrer pelo emprego simultâneo ou sucessivo de dois métodos muito distintos. Primeiro se trataria de intensificar a atividade intelectual, levando o desenvolvimento da mecânica longe o suficiente para que um imenso sistema de máquinas fosse capaz de liberar a atividade humana. Libertação que seria consolidada por uma organização política e social que garantisse a destinação original desse maquinismo. *“Meio perigoso, porque a mecânica, ao desenvolver-se, poderá voltar-se contra a mística”*.⁹⁰ O que de fato acontece, quando constatamos, por exemplo, que grande parte do desenvolvimento tecnológico se voltou para a criação de armas, as quais só fizeram aumentar o poder de destruição das guerras. De todo modo, levaria muito tempo até que se alcançasse um tal estado de coisas que permitisse uma propagação geral imediata do impulso místico. O caminho seguido pelos místicos foi então outro. Ele se configurou na criação de pequenas comunidades, verdadeiras sociedades espirituais onde o impulso poderia se conservar e se proliferar, até que uma superação das condições materiais permitisse uma transformação radical da humanidade. *“Por necessidade, e porque não podiam fazer mais é que eles despenderam sua energia superabundante na fundação de conventos ou ordens religiosas. Não tinham que olhar mais além no momento”*.⁹¹

⁹⁰ *Ibid.*, p. 194; 249.

⁹¹ *Ibid.*, p. 195; 250.

Foi assim que a mensagem mística, atravessando a religião já estabelecida, veio comunicar aos demais homens uma experiência pela qual só passaram alguns indivíduos privilegiados. Nessa interação ao longo da história, cristianismo e misticismo se condicionaram um ao outro, mas é preciso lembrar que a origem do próprio cristianismo se deu através de uma figura mística, Cristo. Do ponto de vista da investigação em curso, pouco importa as discussões sobre a existência histórica de Jesus. Que tenha ou não existido alguém com esse nome, isso não muda o fato de que alguém foi o autor do Sermão da montanha e de toda moral contida no evangelho, considerada por Bergson como uma mensagem divina. Nesse sentido, os grandes místicos vêm a ser “*imitadores e continuadores originais, porém incompletos, do que foi completamente o Cristo dos Evangelhos*”.⁹² Surgido do interior do Judaísmo, se é verdade que o Cristianismo define o que seria o misticismo completo, é porque em certo sentido, as condições para isso já estavam prefiguradas na religião que ele sucedeu. Diferente de outras manifestações místicas da antiguidade, os Profetas judeus não se limitavam a uma religiosidade contemplativa. “*Eles tiveram a paixão da justiça, exigiram-na em nome do Deus de Israel*”⁹³, o que em grande parte permitiu o impulso necessário que levou da ideia de um Deus nacional a um Deus que ama toda a humanidade.

É no contexto dessa experiência transformadora dos laços sociais que parece surgir “*o meio de enfocar de algum modo experimental o problema da existência e natureza de Deus*”.⁹⁴ Bergson considera que a filosofia nunca soube colocar essa questão de maneira adequada. Nem o *Demiurgo* descrito no *Timeu*, ou o *Primeiro Motor* de Aristóteles, por exemplo, seriam próximos da ideia de Deus tal como ela é concebida pelos homens, seja na religião estática ou na religião dinâmica. Mas uma tarefa dessa natureza não é tão simples, pois são muitas as objeções que se levantam contra o valor filosófico da experiência mística.

⁹² *Ibid.*, p. 198; 254.

⁹³ *Ibid.*, p. 198; 255.

⁹⁴ *Ibidem.*

É preciso então enfatizar as suas características. Em primeiro lugar, verifica-se a coincidência dos relatos, principalmente dos místicos cristãos. “*Nas descrições do estado definitivo encontram-se as mesmas expressões, as mesmas imagens, as mesmas comparações, embora os autores não sejam em geral conhecidos uns dos outros*”.⁹⁵ Em seguida, trata-se de relembrar que os verdadeiros místicos não são pessoas desequilibradas, e que a sua experiência não se reduz a um simples ardor religioso. Contudo, se é verdade que Bergson se esforça para demonstrar a pertinência desses argumentos, será realmente nas teses desenvolvidas pela sua própria filosofia que ele irá encontrar os elementos que mais corroboraram com a validade dessa experiência.

Antes mesmo que esse fenômeno fosse abordado pelo filósofo, o estudo da biologia havia levado à concepção de um impulso vital e de uma evolução criadora. “*Ora, de onde vinha o impulso, e qual era o seu princípio? Se ele se bastasse por si, o que seria em si mesmo, e que sentido seria preciso atribuir ao conjunto de suas manifestações?*”⁹⁶ Essas questões realmente não tinham sido respondidas, e é justamente em sua direção que a experiência mística vem se colocar. Se a inteligência nos desperta para a continuidade da vida interior, cuja intensificação poderia nos levar até o princípio do nosso ser, e com isso até o princípio da vida em geral, a alma mística não teria precisamente esse privilégio? Uma das evidências, nesse sentido, é que o místico abandona aquilo que Bergson havia chamado de “falsos problemas”. A questão, por exemplo, “*por que o ser e não o nada?*”, fonte de tanta angústia metafísica, não se coloca para eles. Essa ilusão da inteligência simplesmente é deixada de lado na medida em que ele se situa acima do ponto de vista humano. É o mesmo que acontece com as discussões filosóficas sobre a natureza de Deus e seus atributos. Para ele

⁹⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 205.

essas definições não passam de expressões negativas, isto é, limitadas, de uma realidade inexprimível que a sua alma apreende imediatamente.

Para o filósofo que queira exprimir o misticismo numa fórmula, tudo que ele ouvirá será: “*Deus é amor, e é objeto de amor*”.⁹⁷ Isso é o que o místico jamais acabará de falar. Esse amor não tem um objeto, porque uma emoção de ordem superior basta-se a si mesma. “*Entretanto, é difícil conceber um amor atuante, que a nada se dirija. De fato, os místicos são unânimes em atestar que Deus precisa de nós, como precisamos de Deus. Por que teria ele necessidade de nós, a não ser para nos amar?*”⁹⁸ Na origem de toda a Criação, a experiência mística vem revelar o desejo divino de gerar criadores, seres que sejam dignos do seu amor. A grande certeza que vem reservar o lugar privilegiado dessa experiência na filosofia da duração é o fato dela expressar, tanto pelo sentimento quanto pela ação, a descrição precisa que já havia sido feita do elã vital, indo, na verdade, ainda mais longe, dado que ela termina por revelar a natureza do seu princípio. Essa *agitação no repouso* que define o misticismo completo como um *impulso a ir além*, é a própria definição do desejo divino de gerar criadores. Essa emoção que o místico vive e só pode ser mantida ao se expressar é a definição do impulso que tem *necessidade* de criar, e por isso constitui o alcance de um *equilíbrio superior*.

A todo momento nós vemos a ação humana ser limitada pelas regras sociais ou motivada pelos interesses pessoais. Como compreender aquele que, desfazendo-se de toda ambição e de toda a vaidade, é capaz de tamanha intensificação da vontade? A *intenção* projetada sobre o desconhecido pela função fabuladora é um artifício da natureza que vem ocupar o lugar de uma *intenção* verdadeira que a consciência humana pressente, mas não é capaz de alcançar. A religião dinâmica vem expressar essa ligação direta do indivíduo com o

⁹⁷ *Ibid.*, p. 208; 267.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 210; 270.

impulso da vida. Desde então, a confiança para agir não precisa mais se apoiar em representações fantasmáticas. Para aquele que tem consciência de que a sua própria vida é a expressão da vontade divina, a força para seguir em frente é ilimitada.

O enfraquecimento e a intensificação da vontade, verificados na investigação dos organismos sociais, aprofundam a compreensão tanto do movimento de criação como a sua parada, a inversão do ato de tensão que dá origem à matéria, isto é, a expressão da necessidade. Mas como? Em que sentido *As Duas Fontes* abordariam esses dois movimentos de maneira a ultrapassar o que já havia sido demonstrado em *A Evolução Criadora*? É preciso lembrar que, devido à queda do impulso, a própria retomada da corrente vital que atravessa a matéria só pode se expressar pela criação de novas formas, portanto, é em direção às formas que nós devemos nos voltar. Uma forma pode ser necessária, como por exemplo, a necessidade de uma regra ou a necessidade de uma ilusão que venham equilibrar a consciência, ou então, a criação de um novo modo de vida, que seja capaz, por sua vez, de intensificar a liberdade para além da consciência na qual ele teve origem. No primeiro caso a forma será preenchida por uma matéria que irá se adequar à uma função preestabelecida, já no segundo ela será a manifestação de uma nova realidade. Para que o impulso avance ele precisa antes se *sustentar*, razão pela qual ele se equilibra internamente a partir de uma exteriorização necessária, isto é, no sentido de uma função determinada. Por que o impulso é finito? Porque as suas infinitas tendências não são capazes de se harmonizarem imediatamente. Assim, no mesmo movimento em que elas procuram se individualizar, elas também se anulam. Ao seguirem cada uma em uma direção, ao mesmo tempo que não podem se diferenciar completamente, elas dão origem à materialidade, como o organismo que para de evoluir na bifurcação de duas tendências divergentes. Todavia, enquanto nos seres vivos essa observação permanece externa, em sociedade cada um de nós vive esse movimento

internamente. É diante dessa experiência de conservação social que nós compreendemos plenamente a razão pela qual o impulso enfraquece.⁹⁹

Os fatos psicológicos assumem na investigação dos organismos sociais o caráter probante da evolução da vida, o mesmo que eles já representavam para a demonstração da liberdade no *Ensaio*. O egoísmo e o desamparo não podem ser eliminados imediatamente, e assim eles representam o desequilíbrio, cuja a neutralização vem limitar a evolução da consciência humana. As tendências a obedecer e a fabular constituem a exteriorização que a estabiliza, ao mesmo tempo que interrompem o seu movimento. Por isso o alcance de um equilíbrio superior é definido como aquele que permitiria a passagem constante do movimento ao movimento, ou seja, a criação permanente.

Chegamos aqui à última questão enfrentada pela filosofia da duração, a partir do qual podemos lançar um olhar retrospectivo sobre o movimento que atravessa a obra, sem que isso venha expressar o desenvolvimento de um sistema. Pelo contrário, o que esta última obra vem reafirmar, talvez de maneira ainda mais enfática que os demais livros, é a necessidade de um esforço sempre renovado quando se trata de avançar na compreensão da existência. Assim, é nas situações graves e diante de sentimentos profundos que se produz o *ato livre*. Foi pela insuficiência de recursos biológicos e em nome da sobrevivência que a inteligência se desenvolveu plenamente na espécie humana, e esta dominou o planeta. É como alguém que experimenta o êxtase da visão divina, mas se volta completamente para a ação neste mundo que Bergson define o místico. É neste último estágio que veremos o movimento de criação

⁹⁹ “É o que cada um de nós pode experimentar em si mesmo. Nossa liberdade, nos próprios movimentos pelos quais se afirma, cria hábitos nascentes que a asfixiarão caso não se renove por um esforço constante: o automatismo espreita-a. O pensamento mais vivo congela-se na fórmula que o exprime. A palavra volta-se contra a ideia. A letra mata o espírito. E nosso mais ardente entusiasmo, quando se exterioriza em ação, enrijece-se por vezes tão naturalmente em frio cálculo de interesse ou de vaidade, um adota tão facilmente a forma do outro que poderíamos confundir-los um com o outro, duvidar da nossa própria sinceridade, negar a bondade e o amor, se não soubéssemos que o morto guarda ainda por um tempo os traços do vivo.” (*EC*, p. 138-9; 128)

retomar a totalidade da história da evolução, o passado imemorial do universo, para impulsioná-lo em direção ao futuro. O elã é finito, cabe então ao homem retomar esse impulso, cuja aspiração se expressa pela consciência mística, mas cuja realização depende de um esforço de penetração social. Como o sentimento profundo que penetra os estados psicológicos passados, revivendo-os; como a vida que reanima a matéria inerte, a mensagem do místico procura despertar os homens para uma nova visão sobre o mundo. Eis os três níveis de totalização da consciência investigados pela filosofia da duração: o *ato livre* como expressão da totalidade de uma história particular; o domínio da totalidade do meio material pela *espécie mais evoluída* e a *emoção criadora* capaz de reconhecer todos os homens como iguais, permitindo assim a efetiva constituição da humanidade.

CONCLUSÃO

A ÉTICA DA CRIAÇÃO

Desde o *Ensaio* a linguagem é definida como o domínio comum, como a orientação da consciência humana para a vida social, mas somente com *As Duas fontes* as exigências da vida social são plenamente desenvolvidas. A investigação da sociedade como análoga a um organismo aprofunda a dimensão da linguagem (o eu social) com a interioridade da consciência (o eu individual) ao mostrar como se dá a origem dos valores morais que estruturam a sociedade e como eles são apropriados por cada indivíduo. Já no primeiro estudo Bergson apontava para essa simbiose ao afirmar “*que o ardor irrefletido com que tomamos partido em certas questões prova bem que a nossa inteligência tem instintos: e como representar estes instintos senão por um impulso comum a todas as nossas ideias, isto é, pela sua mútua penetração? As opiniões a que mais nos agarramos são as que explicamos com mais dificuldade, e as razões com que as justificamos raramente são as que nos levaram a adotá-las.*”¹ Se a linguagem constitui a forma de transmissão das ideias, é fato também que a sua apropriação pela nossa personalidade se dará segundo a própria indeterminação do nosso ser, gerando um sentido particular que é expressão da nossa liberdade. Assim, “*a educação mais autoritária nada suprimiria da nossa liberdade se ela nos comunicasse apenas ideias capazes de impregnar a alma inteira*”.² De onde a dificuldade em expor pela linguagem, domínio do impessoal, aquilo que ganhou uma coloração própria na sua fusão com a realidade interna do espírito.

Como instinto e inteligência tem uma origem comum, sendo, portanto, tendências complementares, a inteligência humana traz em si uma franja instintiva, o que, como vimos,

¹ *Ensaio*, p. 93-4; 32.

² *Ibid.*, p. 117; 125.

nos abrem duas possibilidades. Uma delas é a intuição. A possibilidade que a consciência tem de se voltar para o seu movimento interior. Conhecimento imediato que equivale ao instinto, mas que neste caso possibilita uma autodeterminação, ou seja, o agir livremente. O outro caminho que se abre diz respeito aos instintos virtuais que cercam a inteligência humana, gerados pela vida como forma de contrabalancear o desequilíbrio que a própria inteligência traz para a conservação da espécie. Nessa direção, a consciência se volta para uma tendência de conservação social, e se permite determinar externamente por regras sociais e percepções fantasmáticas. Fenômenos que conduzem as ações do indivíduo, mas não refletem o que há de original em sua personalidade.

Worms nos chama a atenção para a ausência³ do termo *duração*, principal conceito da filosofia bergsoniana, no texto d'*As Duas Fontes*. A explicação para isso nos parece ser a seguinte: quando um termo se encontra ausente de um texto, ou é porque ele não diz nada a respeito do assunto, o que não parece ser o caso, ou então, é porque tudo sobre o que se fala diz respeito somente a ele, e, portanto, não há nenhuma necessidade de que ele seja indicado. Ora, a duração sempre foi pensada no sentido oposto do *espaço*, como forma da inteligência. Nesse sentido, por mais que Bergson procure mostrar a todo momento as consequências da inteligência para a espécie humana, e conseqüentemente para a sua organização social, a verdade é que não há termo mais secundário no curso dessa última investigação do que a noção de *espaço*, de tal maneira que não há aqui a necessidade de marcar a sua distinção com a *duração*. Trata-se, de fato, de aprofundar dois tipos de relação interna com o Ser, isto é, instinto e intuição, e, portanto, dois sentidos da duração, pois o que está em causa é a materialidade imanente à consciência humana, e esta dimensão da existência só pode ser pensada internamente. O desdobramento de uma tendência se dá pela diferenciação de funções especializadas e complementares entre si. Assim, a tendência animal, ao diferenciar o

³ WORMS, F. 2010, p. 288.

sistema nervoso no interior do organismo, convoca ao mesmo tempo uma série de outros sistemas especializados que serão encarregados de sustenta-lo. Não parece ser outra a análise da própria inteligência quando abordada do ponto de vista do organismo social. No próprio movimento pelo qual ela se efetiva plenamente no homem, ela convoca o aparecimento de uma série de instintos virtuais responsáveis por equilibrar a consciência reflexiva, a qual vem ampliar as possibilidades de ação, ao mesmo tempo que revela perigos e ameaças que não perturbam os animais fechados no instinto. Os instintos virtuais se apresentam então como uma espécie de anestesia da consciência da finitude aberta pela inteligência, e é sobre eles que a investigação irá avançar, assim como irá avançar também sobre os exemplos que mostram a sua superação pela intuição.

Assim, as mesmas tendências que se manifestam para recuperar um equilíbrio vital são também os maiores obstáculos para que a liberdade se manifeste plenamente renovando o organismo social, pelo fato da mudança colocar em risco o mundo já conhecido. É por isso que, diferente do progresso tecnológico — idealmente voltado para o bem-estar humano, ainda que muitas vezes se volte contra a própria humanidade pela negligência de valores éticos —, a evolução moral encontra tantos obstáculos. Trata-se de uma constituição subjetiva que vê na mudança de valores uma ameaça ao seu modelo de vida, e conseqüentemente, sob o seu ponto de vista limitado, às garantias de conservação da própria vida. É o que nos mostra com precisão a definição de *intolerância* resultante do estudo sobre a *religião estática*. Por isso, por mais civilizadas que sejam as sociedades, por mais que elas incorporem as regras derivadas de uma mensagem que se dirige irrestritamente a toda humanidade, o que se verifica, de fato, é que elas ainda mantêm a forma fechada que define a participação de alguns e a exclusão dos demais.

Nesse sentido, o místico aparece analogamente como o eu profundo do organismo social, a atividade capaz de romper a crosta dos hábitos da sociedade fechada, forjada

originalmente nos caminhos que a vida precisou abrir para atravessar a matéria, e que a fecha em círculos de repetição. Expressão da consciência vital, a consciência mística olha para além das *razões* que dividem os homens. Em sua origem todas as tendências do elã vital são complementares, mas no seu desenvolvimento “*cada espécie, e até mesmo cada indivíduo, só retém da impulsão global da vida um certo elã e tende a utilizar essa energia em seu próprio interesse*”.⁴ Por este motivo o místico constitui o estágio que a evolução gostaria de atingir desde o início. Sua mensagem de paz é um esforço para que se realize no mundo a harmonia entre as diversas manifestações da vida. Se o finalismo, tal como descreve Bergson no primeiro capítulo d’*A Evolução Criadora*, se encontra na origem do elã vital pela complementaridade de tendências que se tornarão divergentes ao se desenvolver, é preciso uma consciência capaz de coincidir com essa fonte original para que o impulso possa ser retomado de maneira a contemplar toda a humanidade; para que o ato individual vá na direção de afirmar não apenas a própria liberdade, mas também a liberdade do outro.

A consciência humana é *de direito* a conquista de uma continuidade interna pela qual a vida poderia se afirmar plenamente como intuição. Contudo, dado o desequilíbrio trazido pela inteligência, essa possibilidade de intuição acaba por regredir, na maioria das vezes, para uma dimensão instintiva. Aflora *de fato* em todo ato livre, em toda criação artística, mas permanece ainda como atos descontínuos, em ações que se exteriorizam e demandam todo um novo esforço para que o movimento criador seja retomado. Apenas com a consciência mística o movimento vital parece ter atingido a continuidade de intuição desejada desde o início, cuja expressão será um exemplo de vida que é criação permanente. Uma consciência que superou por completo a materialidade que a aprisionava. É verdade que o processo de transformação que leva a esse estágio não é algo demonstrável, mas nós não deixamos de sentir os seus efeitos.

⁴ *EC*, p. 55; 51.

A criação de valores morais retoma no seio do organismo social o mesmo movimento da vida no meio material. Esse impulso é um arriscar-se que a tudo se submete e por isso a tudo conquista. “*De um modo geral, na evolução do conjunto da vida assim como na das sociedades humanas ou na dos destinos individuais, os maiores sucessos foram para aqueles que aceitaram os maiores riscos*”.⁵ A surpresa com a qual Bergson vê a sobrevivência do cristianismo⁶, surgido em um terreno humano tão inóspito, é um prolongamento do espanto que se tem diante da própria evolução da vida. Como o impulso vital, a mensagem mística se adapta às sinuosidades da realidade que ele encontra pela frente, adota os seus movimentos, e sem contradizer a sua natureza, a transforma internamente, atingindo uma realidade superior. O movimento simples de constituição dos seres vivos define a mesma simplicidade encontrada na mensagem mística, que avança para além das contradições do entendimento e as tendências de conservação.

A visão otimista sobre a espécie humana que é revista com as *Duas Fontes* é a constatação de que a própria humanidade é um estágio da evolução ainda não alcançado, pois não basta que os seres humanos tenham triunfado sobre o mundo material, é preciso que todos esses indivíduos sejam capazes de se reconhecer uns aos outros como iguais, no sentido de pertencerem à mesma espécie, e por isso mesmo, serem dignos do respeito que devotamos ao nosso próprio ser. A reorientação da mecânica pela mística é a superação da divergência pela qual essas tendências se desenvolveram, retomando uma complementaridade original, perdida pela própria queda do *elã* como materialidade. Isto é, a necessidade inerente à finitude do *elã* é superada pela possibilidade de coexistência complementar dessas tendências já plenamente

⁵ EC, p. 143; 133.

⁶ “Le Christ... On parle des hypothèses dues aux grands génies scientifiques. Mais comment a-t-on pu concevoir l'hypothèse que serait faisable tout ce qui est dit dans le Sermon sur la Montagne? Hypothèse véritablement paradoxale ! Et cependant présentée comme possible, comme facile. On parle de risques. Mais quel risque qu'une pareille affirmation : les hommes toujours en guerre, toujours ennemis, sont faits pour s'aimer. Cela est si extraordinaire qu'on se demande comment cela a pu réussir : car cela a réussi, bien que non mis en pratique par la plupart. Ceux même qui ne la pratiquent pas se rendent compte que c'est la vraie morale — la seule.” (CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. 1959, p. 277.)

desenvolvidas. A vida abre mão a todo momento de se manter uma para evoluir em todas as direções possíveis e o próprio místico é esse que tudo perde para tudo ganhar. A história da evolução é a busca por um estado de consciência capaz de abarcar esse movimento de enriquecimento interno do Ser. Como definido por Prado Jr: *“Se é possível falar numa dialética bergsoniana, esta não se assemelha nem a dialética hegeliana da vida ou do desejo, nem à sartriana da carência. É, antes, uma dialética da passagem do Mesmo (o impulso vital) ao Outro (as manifestações vitais) e do Outro (as diferenças vitais dispersas) ao Mesmo (a reunificação do diferente na identidade da Presença junto a si)”*.⁷

Sendo o instinto co-extensivo à vida, na medida em que se depura as tendências de conservação social, isto é, na medida em que refletimos sobre os nossos instintos virtuais, é uma intuição da materialidade da consciência que nós alcançamos. Não se trata mais de um recorte do fluxo interno, tal como uma projeção do mundo externo sobre a consciência, é um conhecimento interno da continuidade indivisa do eu social, solidificado tanto quanto a matéria. A dificuldade que eu experimento ao atravessar um obstáculo externo não é o mesmo esforço que eu experimento na pressão moral. Esta última me surge como uma resistência a mim mesmo, gerada pela minha própria consciência, ao invés de uma resistência externa à manifestação da minha liberdade. De modo inverso, é o impulso vital que agora pode ser tomado objetivamente, a partir de exemplos concretos que atravessam a sociedade como fonte de aspiração. A inversão que verificamos aqui se deve ao fato da investigação se dar agora sobre o organismo social. Como o exemplo dado por Bergson, pensemos em uma célula que tomasse consciência da sua existência. Ao mesmo tempo em que ela sentiria internamente a necessidade de estar vinculada a esse organismo, ela também sentiria, vindo de fora, a vida

⁷ PRADO JR., B. 1988, p. 15.

que a alma. O chamado que nos desperta na moral aberta é justamente a tomada de consciência desse impulso que nos atravessa.

Essa particularidade do organismo social, no qual cada um de nós seria uma célula, permite uma investigação sobre o movimento vital que não se reduz a uma analogia com a nossa consciência, pois o nosso eu social é a própria matéria desse organismo, e sabemos bem que ele nos ultrapassa. Instinto e intuição podem ser tomados agora em uma dimensão ampliada. O sentido abrangente da biologia trazido pela investigação da moral e da religião se funda em uma experiência intuitiva da materialidade inerente à nossa consciência, organizada pelos instintos virtuais como consciência social, e de uma intuição, no sentido original do termo, de uma força supra intelectual, em um sentido que ultrapassa a definição de *ato livre* trabalhada até então, dado que esse impulso vem de fora. Isto é, nós experimentamos a materialidade internamente tal como o animal, ao mesmo tempo que percebemos o impulso vital externamente. É a consciência virando do avesso para perceber internamente aquilo que é de natureza material, ao mesmo tempo que se apropria de maneira mais objetiva daquilo que é de natureza psíquica, sem, contudo, desnaturar o seu movimento. Pois ainda que a experiência mística não seja comunicável, como toda intuição verdadeira, ela é plenamente verificável em seus efeitos, e a história da humanidade guarda as marcas dessa evolução. Em suma, na investigação do organismo social torna-se possível um conhecimento intuitivo da materialidade que ancora a minha consciência no real, e um olhar objetivo do impulso vital que atravessa a espécie humana.

O grande salto proporcionado pelas *Duas Fontes*, razão pela qual Bergson afirma ter mais certeza⁸ dos resultados presentes nesse estudo do que aqueles alcançados no livro

⁸ “Ce livre est moins hypothétique que les autres. Il est plus dépouillé. C'est que je suis plus sûr de ce que j'y dis que de ce que je dis dans l'Évolution créatrice. « Ceux qui m'ont éclairé, ce sont les grands mystiques, comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix : ces âmes singulières, privilégiées. Il y a en elles, je le répète, un

anterior, é que agora trata-se da possibilidade de observar internamente a evolução de um organismo, tal como experimentamos a nossa duração interna. Cada sociedade se conserva e se renova a todo momento pela chegada de novos membros e pela força de criação que cada um deles expressa, mas há um salto ainda não realizado, e, contudo, claramente anunciado por indivíduos que romperam os limites materiais da consciência humana: a realização da humanidade.

É nessa direção que aponta a criação de um valor moral. Ele funciona como uma ampliação da liberdade na estrutura da linguagem, pois, a sua reprodução social, ainda que estática, ou seja, como uma forma esvaziada de matéria, serve a uma ampliação das garantias de conservação da vida. Se a mensagem trazida pela moral aberta não atinge todos os homens, se são poucas as almas que se deixam penetrar e se incendiar pela sua força, iluminando em pontos distantes do tempo almas privilegiadas, os seus efeitos não deixam de ser sentidos na estrutura social, que lentamente pode ir alcançando a mesma flexibilidade com a qual a vida dobrou a matéria. Em *Matéria e memória*, Bergson utiliza o exemplo do estudo de uma lição para diferenciar a memória como conservação do passado daquela que seria a memória corporal: todo o esforço empregado nas várias leituras que se sucedem para decorar a lição procura criar um mecanismo interno que ficará à disposição da vontade, e será acionado quando precisarmos lembrar do seu conteúdo. A nosso ver não é outra a natureza do valor moral. Incorporado pelo organismo social, ele representa o mecanismo resultante do esforço de um indivíduo privilegiado, que convertido em uma fórmula servirá de ancoradouro para a intensificação da vontade de outros homens.

privilège — une grâce. Les grands mystiques m'ont apporté la révélation de ce que j'avais cherché à travers l'évolution vitale, et que je n'y avais pas trouvé. (CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. 1959, p. 155.)

Diante da moral do evangelho é preciso retroceder na linguagem para justificar um ato contra a vida, pois já não é mais possível um discurso que afirme a morte pela morte, que se orgulhe da destruição.⁹ É nesse sentido que Bergson irá afirmar que Hitler¹⁰ constitui a prova d'*As Duas Fontes*. Se o nazismo procura recuperar a ideia de um deus nacional é porque uma ação que se volta para a destruição de um povo simplesmente não pode se sustentar diante de um valor moral que afirme que todos os homens são iguais por serem filhos do mesmo Deus. Hoje se mata em nome da liberdade, em nome da democracia, e podemos nos indagar: onde está a evolução social? A própria necessidade de adequação do discurso, de maneira a justificar um ato contra o ser humano, mostra bem a ampliação dos caminhos que afirmam o valor da sua existência.

Dos processos de totalização descritos por Bergson: o ato livre, o domínio do meio material e a superação das sociedades fechadas em direção à humanidade, é apenas no último que a consciência humana é capaz de intuir os movimentos de abertura e fechamento do Ser para além da sua experiência interna. Esse avanço na compreensão da existência só é possível dada a própria natureza do organismo social, que tal como a imagem do corpo próprio, analisada em *Matéria e memória*, é percebido em sua exterioridade ao mesmo tempo em que é sentindo internamente. Se podemos dizer que a experiência moral e religiosa permite um conhecimento empírico da evolução que não se reduz mais a uma analogia com a nossa

⁹ “Ce qui me frappait, c'est que, depuis la prédication de l'Évangile, on ne peut pas dire que tous les hommes soient devenus meilleurs : même parmi tous ceux qui parlent de l'Évangile, combien pratiquent l'Évangile et agissent selon les paroles du Christ? Sans doute. Mais, ce qu'il y a de si étonnant, c'est qu'après la prédication de l'Évangile on n'ait plus osé dire certaines choses, même si on les faisait encore. Quand on pense aux massacres d'un Nabuchodonosor, qui se vante devant la postérité de ces horribles choses, on voit qu'après la prédication de l'Évangile, et même aujourd'hui, si l'on en a commis d'aussi horribles, du moins personne n'a osé s'en vanter ni dire que ce fût bien.” (*Ibid.*, p. 275.)

¹⁰ “Chez Hitler, reprend Bergson ; Hitler a démontré la vérité des Deux Sources : à savoir que le retour au paganisme suit toujours l'appel à la haine. Le christianisme seul a proclamé le devoir de l'homme envers l'homme. D'autres, sans doute, avant le Christ, avaient dit : Aimez votre prochain. Mais il s'agissait toujours, même chez Israël, des hommes de sa nation. Le christianisme seul a vu dans le prochain tous les hommes, et nous a enseigné à les aimer tous.” (*Ibid.*, p. 215.)

experiência interna, é porque ela assegura *os marcos exteriores* que n'A *Evolução Criadora* são representados pelas observações científicas. Como experiência social, eles são constitutivos de uma realidade que é ao mesmo tempo interna e externa à minha consciência. A pressão moral que orienta a nossa ação leva a consciência a se exteriorizar no sentido das regras estabelecidas, por isso, o peso que sentimos quando nos desviamos de uma regra social equivale à intuição da inversão do ato de tensão pelo qual o impulso se materializa. Não se trata aqui de simples comodidade ou de preguiça, nós gostaríamos de seguir em frente, mas nossa vontade não é capaz de superar as contradições materiais sobre as quais ela se ancora. No sentido oposto, o encontro com uma grande personalidade moral não se reduz à vivência interna, ela é o encontro com a alteridade que vem revelar a corrente de vida que atravessa o organismo social intensificando a minha ação. Entre o homem parado e aquele que se move, há aquele que se apruma. É nesse “entre” que aponta para a passagem da sociedade fechada à sociedade aberta, da consciência humana à consciência mística, que a cosmologia bergsoniana fundada na imagem do *elã vital* se abre plenamente à intuição. Assim, é no amor que se estende à humanidade como um todo que se revela o impulso que está na origem de tudo. É como *amor* que a intuição do princípio de geração do Ser se generaliza. Em suma, podemos dizer que a ontologia desenvolvida por Bergson a partir da experiência da liberdade se completa justamente por um retorno à dimensão ética, na qual se aprofunda a natureza do eu superficial, ao mesmo tempo em que se identifica a direção na qual o homem pode evoluir, revelada através de uma *Ética da Criação*.

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, Quadrige. (Éd. Critique Le Choc Bergson), 2007.

_____. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, Quadrige. (Éd. Critique Le Choc Bergson), 2008.

_____. *Le rire : Essai sur la signification du comique*. Paris: PUF, Quadrige. (Éd. Critique Le Choc Bergson), 2007.

_____. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, Quadrige. (Éd. Critique Le Choc Bergson), 2007.

_____. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, Quadrige. (Éd. Critique Le Choc Bergson), 2009.

_____. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, Quadrige. (Éd. Critique Le Choc Bergson), 2008.

_____. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: Éditions Flammarion, 2012.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, Quadrige. (Éd. Critique Le Choc Bergson), 2009.

_____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

_____. *Ensaio sobre Os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tr. Ivone Castilho Benedetti. 2^a ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Matéria e memória*. Tr. Paulo Neves. 2.^a ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Evolução Criadora*. Tr. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A Energia espiritual*. Tr. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Cartas, Conferências e outros escritos*. Tr. Franklin Leopoldo e Silva in Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1974.

CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tr. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª ed., 2006.

GOUHIER, Henri. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

LAPOUJADE, David. *Puissances du temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

LIMA VAZ, H. *Escritos de filosofia II : Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique: essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer. 2003.

PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental : Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

RIQUIER, Camille. *Archeologie de Bergson*. Paris: PUF, Épipiméthée, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson : intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

WORMS, Frédéric. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF. 1997b.

_____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses. 2000.

_____. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

WORMS, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF, 2002.

_____. *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

_____. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Paris: PUF. 2007.

WORMS, Frédéric; RIQUIER, Camille (editores). *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011.