



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas


Ana Beatriz Antunes Gomes

Tempo e vida em Bergson

Rio de Janeiro
2009

Ana Beatriz Antunes Gomes

Tempo e vida em Bergson



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa Itagiba

Rio de Janeiro

2009

Ana Beatriz Antunes Gomes

Tempo e vida em Bergson

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovado em 13 de fevereiro de 2009.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa Itagiba (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. James Bastos Arêas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Rogério Estevam Farias
Instituto de Ciências Biológicas da UFJF

Rio de Janeiro
2009

DEDICATÓRIA

Ao Luame, por nossa tão rara aliança, cuja força vital sempre nos lançou na liberdade do pensamento.

Ao acontecimento Ivair, por toda potência e lucidez ; sobretudo, pela amizade que se revelou preciosa.

À minha família, pelo respeito, apoio e amor incondicional.

Ao James, pela dedicação ao longo dos anos e colaboração com meus estudos.

Aos amigos, pelos alegres encontros que foram e que serão.

AGRADECIMENTOS

Esses agradecimentos são exclusivamente direcionados à pessoa do Prof. Dr. Antônio Augusto Passos Videira, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), por terem reconhecido o esforço desta mestranda, agraciando-a com a Bolsa Nota 10.

O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo.

Henri Bergson

RESUMO

GOMES, Ana Beatriz Antunes. *Tempo e vida em Bergson*. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Bergson diz que todo filósofo instaura uma direção no pensamento, o que pode pedir a construção de vários conceitos para alcançar a simplicidade do problema levantado. O problema bergsoniano é o tempo, desdobrado em três conceitos fundamentais: duração, memória e impulso vital. Não só confere ao tempo autonomia em relação ao espaço e ao sujeito, retirando-lhe a função de medir, como também descobre ser ele a própria substância de todas as coisas, a natureza de toda diferença, essencialmente virtual. A vida revela-se uma expressão do tempo, um aspecto seu que inevitavelmente tende à atualização. A relação entre o tempo em estado puro e a vida implica composições entre maneiras diversas e até extremas de duração, como a matéria e o espírito ou, em outras palavras, a determinação e a liberdade que aí se insere. Múltiplas séries evolutivas coexistem e se desenvolvem distintamente, sem obedecer uma sucessão ou uma hierarquia do pior para o melhor, tampouco do mais simples para o mais complexo. O impulso vital, responsável por conduzir o processo de diferenciação de virtual à atual, nunca detém seu movimento qualitativo e se expressa necessariamente lançando variedades no mundo. É justamente nisso que consiste a evolução biológica, cujo traço característico é sua potência criadora, que afirma novidades radicalmente imprevisíveis.

Palavras-chave: Duração. Memória. Impulso Vital. Tempo puro. Tempo vivo. Tempo aberto. Matéria. Vida. Diferenciação. Tendências qualitativas. Evolução.

ABSTRACT

Bergson says that every philosopher establishes a direction in thought, which may demand the construction of several concepts in order to reach the simplicity of the raised problem. Bergson's problem is time, developed by three fundamental concepts: duration, memory and *élan vital*. Time does not only get its autonomy from space and from the subject (having withdrawn its supposed measuring task), but it is also discovered as being the very substance from which everything is made, the nature of every difference, essentially virtual. Life reveals itself as an expression of time, an aspect of time that inevitably tends to be actualized. The relation between pure time and life implicates compositions among diverse, even extreme, manners of duration, such as matter and spirit – in other terms, determination and the freedom that penetrates into it. Multiple evolution series coexist and are developed distinctively, without following a succession or a hierarchy that goes from the worst to the best, nor from the most simple to the most complex. The *élan vital*, responsible for leading the process of differentiation from virtual to actual, never stops its qualitative movement and expresses itself necessarily throwing varieties into the world. Biological evolution is precisely that: it has as a main trace its creative potency, which affirms radically unpredictable novelties.

Key-words: Duration. Memory. *Élan Vital*. Pure time. Alive time. Open time. Matter. Life. Differentiation. Qualitative tendencies. Evolution.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	COMO PENSAR O NOVO?	12
2	A EVOLUÇÃO É CRIADORA!	25
3	PASSADO: TEMPO PURO	38
4	IMPULSO VITAL: VIDA-TEMPO	49
5	PRESENTE: TEMPO VIVO	68
6	FUTURO: TEMPO ABERTO	82
7	CONCLUSÃO	94
	REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

*O tempo precede a existência.*¹

Ilya Prigogine

A natureza sempre foi alvo da nossa inteligência. Ordenamo-la segundo a exata medida em que isso satisfaz nossa existência. Transformamo-la em uma idéia. Nossa experiência comum nos oferece diariamente tal e tal vivo determinado, manifestações da vida que repetem aproximadamente formas e fatos já conhecidos. O espírito embriaga-se de conhecimento, esquece que sua maior força está para além dos limites de seu corpo orgânico e de suas vontades pessoais que, contudo, conduzem até mesmo as pretensões de verdade. Ao encontrar aplicação de suas manobras inteligentes na matéria, sente-se rei de toda vida, manipula ambos com igual poder, sem saber a incrível solidão em que realmente se encontra. Seus mecanismos e operações podem muito bem funcionar, revelando possível acordo entre sujeito e objeto, porém isso nada fornece da essência da própria vida, nem da matéria, nem mesmo evidencia que é necessário haver no espírito uma soberania do Eu. Com nossos hábitos naturais, tendemos a exercer certo poder sobre o mundo, recortando-o arbitrariamente de acordo com nossas utilidades. Somos orientados por pontos fixos, valores invariáveis, estados uniformes, sem cuja referência e imobilidade nosso sistema sensorio-motor estaria condenado ao fracasso. A brutalidade de nossa condição não condiz com as sutilezas da vida em si, que, por outro lado, é criação incessante. Intelectualizá-la é justamente furtar-se à sua multiplicidade qualitativa. Para instaurar-se no domínio das forças vitais, é preferível antes a imediatez de um instinto do que complexidade de uma idéia.

A matéria, por sua vez, também não é tão estática como nossa inteligência pode supor, embora tenda para a determinação. Enquanto tocada pelo tempo, a matéria deve ser considerada um todo indiviso, antes um fluxo do que uma coisa. Segue-se que o que tomamos por ela também nos é relativo. Presos em nossa condição humana, acreditamos que nossas percepções se estendem igualmente entre todos os seres do mundo. Assim, inventamos relações estritamente unilaterais com o resto dos seres e coisas do universo. Moralmente, acreditamos em apenas um único modo de vida. Exigimos que ele seja seguido e julgado virtuoso. Sobretudo, o nosso entendimento cria uma unidade ficcional para toda a natureza, inclusive como se ela estivesse pronta e acabada.

¹ PRIGOGINE, Ilya. O fim das certezas. São Paulo. Ed. UNESP, 1996. p. 169.

Todo movimento, parecendo-nos contingente, incita mistérios a respeito da origem e da existência do universo. Queremos que sua gênese tenha se dado de um só golpe ou que seja um desdobramento sucessivo das idéias de Deus. Procuramos na religião ou na ciência algo que fundamente um início para o tempo ou uma justificação para o devir. Acreditamos que pensar “de onde viemos?”, “para onde vamos?”, “Por que o que vive tem de morrer?” consiste em uma maravilhosa riqueza de espírito. Enganamo-nos. A força do espírito não está nesse tipo de investigação. A fraca psicologia do consolo quer evitar a dor da mudança, coloca a felicidade ao lado da eternidade, quer a segurança de um mundo completamente cognoscível. O pior é que, com isso, provocam ainda mais infelicidade por ignorarem a irreversibilidade temporal que não poupa certezas subjetivas. Formulam problemas para o pensamento de acordo com as tendências da moralidade. No fundo, querem um mundo sem tempo, sem memória, o que configurou o ideal clássico da ciência durante séculos. Ignoram que o problema não é a criação do tempo, mas a bela afirmação de que o tempo é criação. Até o Big Bang revela-se uma resposta grosseira. O mais poderoso exercício de pensamento estaria, sobretudo, na simplicidade da própria natureza, na espontaneidade de seu movimento, na sua liberdade inventiva.

Todavia, é possível enveredar um estudo acerca da natureza em um sentido mais intuitivo, libertando-o de antropomorfismos e recolocando os problemas que circunscrevem o tema, agora pela perspectiva do tempo. Eis que o grande filósofo Henri Bergson aventura nosso pensamento na evolução da vida, distinguindo as direções gerais do princípio criador, fazendo-nos notar as dificuldades que sua liberdade encontra e que engendram um mundo organizado em hábitos. Não se propõe uma tarefa descritiva das formas constituídas, pela qual elas seriam tratadas com demasiada relevância, além de tomarmos o movimento de uma para a outra como um intervalo. Desde já, colocamos que é a evolução o traço característico da vida, não suas manobras particulares que pretendem a perpetuação. O movimento é primeiro e último em relação a qualquer ser vivo. Acima de tudo, não tem fim, nada está feito, o universo cresce, pois a duração desdobra-se continuamente espalhando diferenças. Não se trata, também, da criação continuada cartesiana, pela qual o mundo morre e nasce a todo momento, como se fosse tecida pela adição de instantes. Na filosofia bergsoniana, é o prolongamento do passado que inventa o presente. Incorpora-se a instabilidade e a indeterminação, que tornam-se expressões alegres da vontade criadora que movimenta a natureza continuamente em direção a novidades absolutamente radicais. Além disso, partindo de um monismo do tempo, admira-se com a multiplicidade de durações que, não obstante, são linhas melódicas que se atravessam, compondo a bela sinfonia universal. Processos geológicos e séries evolutivas na

biologia constituem sínteses tão completamente distintas que seus encontros produzem conjuntos ricos e singulares de vidas e paisagens.

Conforme fomos avançando nos capítulos, acompanharemos o rigoroso desenvolvimento de Bergson sobre essas questões. Notaremos que o seu instrumento de trabalho é o método da intuição, muito embora seja materialmente necessário usar recursos próprios do entendimento para conservar o que eventualmente foi extraído de sua simpatia com a vida. Afinal, usa-se a linguagem do entendimento, não porque se lhe faz alguma homenagem por sua exigência natural de organização, mas porque só ele mesmo tem uma linguagem. Espera-se, no entanto, que o leitor esforce-se para o sentido metafísico para o qual toda a filosofia de Bergson tendeu, o qual pede um alargamento do espírito, proporcionado pela intuição.

1. COMO PENSAR O NOVO?

Quando começamos a pensar com os dados da nossa percepção, partimos da experiência humana, de uma tensão própria que nada mais é que certa mistura de matéria e espírito. Nossa maneira própria de durar pressupõe problemas já colocados, a partir dos quais concerne a nós buscar soluções, acreditando que o verdadeiro e o falso dizem respeito somente às respostas. Em virtude disso, agrupamos as coisas que diferem por natureza arbitrariamente. Recebemos o ser humano pronto com suas faculdades bem distribuídas e a sociedade estruturada com seus contratos e leis. Aceitamos tais acordos demasiado orgânicos para a segurança de nossa existência. Submetemo-nos à crença vaidosa do entendimento de que ele funciona neutramente a servir à nossa curiosidade especulativa. E apontamos com felicidade: “Eis a faculdade marcante do homem face os outros animais, oferecido pelo capricho das ordens divinas ou naturais!” Ora, muito pelo contrário, sabe-se que tudo isso é rigorosamente fundamentado em funções fisiológicas de conservação.

O antropólogo André Leroi-Goughan apresenta de que forma o pensamento humano não é simplesmente um atributo natural de nossa designada espécie *homo sapiens sapiens*. Antes, é resultado de uma construção corporal que leva em conta inúmeros fatores contingentes e estratégias inventadas para contornar dificuldades. A humanidade nasce, portanto, quando se adquire uma posição vertical e, conseqüentemente, liberta suas mãos para o uso de utensílios e a sua boca, que passa a não ter mais uma função preênsil, pode então desenvolver a possibilidade da linguagem. Com isso, precisam-se os critérios de humanidade, não mais a partir do antropocentrismo, que define a essência do homem a partir das qualidades daqueles que integram seu próprio grupo, tampouco considerando a tão aclamada inteligência como critério decisivo e primordial: coloca-se a coluna vertebral, a face e a mão como partes de um mesmo dispositivo, indissolivelmente ligadas. O cérebro, por sua vez, aproveita os progressos dos mecanismos locomotores ao invés de provocá-los. Nessa direção, Bergson desenvolve a distinção entre os vivos pela mobilidade predominante, que coloca os animais de um lado e as plantas de outro, apontando a inteligência como um correlato do instinto, tendo como função manipular a matéria, mover-se no espaço. Nosso organismo prepara-se para mover-se de forma mais adequada. Leroi-Goughan indica o papel primordial da posição vertical que condiciona o desenvolvimento neuropsíquico, relegando o cérebro a um critério secundário, mais adequado para a organização diversa das sociedades. De fato, o cérebro permitirá a escolha de reações motoras apropriadas, para além do automatismo, bem como a invenção de artifícios técnicos cada vez mais elaborados. Veremos com Bergson, mais profundamente, que a relação do

cérebro com o espírito, isto é, do fato psicofisiológico com o estado mental, não se reduz a explicações de teor paralelista e se precipita para a questão da relação da minha duração com o tempo em geral e para uma nova compreensão do passado, presente e futuro. Definiremos, então, o papel principal do cérebro como órgão de atenção à vida, aquilo que impede que o espírito se perca definitivamente em sonhos. Satisfazemo-nos, por enquanto, apenas em considerá-lo um intervalo entre os movimentos de excitação e reação motora, consistindo, sobretudo, numa zona de indeterminação e hesitação, abrindo-se a dois caminhos possíveis: a ação e a afecção.

Caso busquemos especular à medida que experimentamos mistos bem determinados de matéria e espírito, seremos conduzidos inevitavelmente à má colocação de problemas. Teremos como diretrizes os elementos constitutivos da percepção e do seu prolongamento na inteligência, a saber, a semelhança, a analogia e a identidade. Nesse sentido, construiremos uma filosofia que tem a representação como pressuposto e o conhecimento como o fim mais digno da humanidade. Todavia, enquanto

a psicologia tem por objeto o estudo do espírito humano enquanto funcionando inteiramente para a prática” [...], “a metafísica é esse mesmo espírito humano esforçando-se para desembaraçar-se das condições da ação útil e para assumir-se como pura energia criadora.”²

Libertamo-nos verdadeiramente quando descobrimos que filosofar não é responder aos problemas que já nos entregam prontos, mas sim procurar e colocar problemas que dêem conta dos princípios puros e das articulações da realidade independente de nós. Ao fazê-lo, estamos inventando direções para nosso pensamento que, no entanto, poderiam nunca ter sido levantadas. Um problema é sempre contingente e, ao mesmo tempo, necessário. A invenção do organismo pela vida é a colocação de um problema. Desse modo, vemos como não é algo estritamente humano essa necessidade e ato de inventar direções e, mais ainda, para que o homem consiga efetivamente problematizar e encontrar as diferenças de natureza, ele terá que superar sua condição segura, cômoda, habitual, que só distingue diferenças de grau, distribuídas na justaposição do espaço, e faz da multiplicidade uma questão quantitativa.

O método filosófico bergsoniano é a intuição, uma nova relação com as coisas – de simpatia imediata - que nos abre ao inumano e sobre-humano, saindo de nossa duração, ultrapassando a experiência vivida. Porém, não se trata de sair da experiência para alcançar generalidades. Saímos definitivamente da alternativa entre particularidades empíricas e o

² BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999. p. 9.

universal abstrato. Decompomos os mistos para chegar às tendências mais puras e na simplicidade da diferença, que não menos comporta uma multiplicidade qualitativa e direções divergentes em sua atualização. A realização da diferença é o processo de criação vital que nunca se detém e, por isso, desestabiliza o mundo das formas, tornando-as sempre provisórias ou, antes, transitórias, ou, até mesmo, meras palavras.

O pensamento esteve muitas vezes subordinado ao primado da identidade, viciado nos hábitos demasiado humanos do ‘mundo da representação’. Essa orientação no pensar desdobra na colocação de falsos problemas, pois se funda no ponto de vista interessado de um “centro de ação”. Pretende em vão usar a inteligência humana para investigar grandes problemas filosóficos, pois que parte inevitavelmente de indivíduos completamente formados, desses mistos impuros de tendências que estão, de direito, para além e aquém do homem. Desse modo, começa a pensar por imobilidades virtuais ou possíveis sobre as quais pode orientar-se, seja o instante do tempo, o estado da mudança ou a parada do móvel, isso porque se sente confortável apenas sobre pontos de repouso. Leva para a especulação o que é de ordem inteiramente prática. Toda mobilidade e heterogeneidade aparecem, assim, secundariamente, sob a forma de degradação ou intervalo daquilo que é fixo e imutável. Ora, a não ser que se queira simplesmente esclarecer convenções, a tarefa da filosofia não pode deter-se na servidão especulativa da condição humana, que se constitui na necessidade de constância e regularidade para a ação e construção da sociedade, crendo a si própria possuidora de uma natureza uniforme. De fato, a experimentação filosófica requer que se supere a organização dos estados de coisa e se pense efetivamente o movimento criador, nas forças que precedem a constituição das formas e que as fazem devir. Afasta-se, portanto, da falsa alternativa entre ser e imitar, erigindo em realidade o próprio devir e não os termos pelos quais atravessa. A metafísica, quando tratada pelo prolongamento do esquema sensório-motor, acaba construindo uma filosofia da idéia, do ser ou da substância, criando generalizações que subordinam a diferença a um organismo ou uma forma, permanecendo externa, negativa, espacial. Coloca-se, nesse sentido, uma primeira questão: Como libertar a noção de diferença de nossos vícios intelectuais?

O Empirismo, dentre suas múltiplas expressões, apresenta as concepções de *natureza humana* e *espírito*, na medida em que nos conduz ao que há de comum a todos os homens até o encontro intuitivo com uma metafísica do tempo, que nos habilita a compreender o processo de criação na vida, bem como a sua cristalização em sistemas habituais de espécies e indivíduos. Em suma, explícita de que forma a evolução, impulsionada por uma força vital instauradora das diferenças, das novidades radicais, é refreada por suas manifestações particulares que só

aceitam essa mobilidade a contragosto e se desenvolvem num processo circular de repetições e contrações, forçando a individuação de mecanismos regulares – os organismos.

O Empirismo pretende mergulhar muito além das formas vivas organizadas em seus cômodos sistemas de sobrevivência, inserindo-se na realidade móvel responsável pela diferenciação própria da evolução vital. A situação da inteligência, voltada para a orientação sensório-motora do homem no mundo, não é conveniente para pensarmos a vida, já que tende a abstrair-se em conjuntos de idéias gerais e a funcionar com conceitos e mecanismos que se afastam e transcendem as particularidades qualitativas. Bergson compreende que a filosofia deveria ser um esforço para superar a condição humana, uma vez que a visão retrospectiva do hábito, da fixidez e da imobilidade e a sua faculdade antropocêntrica de conceber desviam a especulação para o interesse útil da percepção. Devemos, portanto, nos instaurar de imediato no espírito por meio da *intuição* para esforçarmo-nos em direção ao fluxo criador que não cessa de progredir. Desse modo, o Empirismo encontra em Bergson sua forma mais elevada, como diz o próprio autor, pois se envereda pela possibilidade de se pensar metafisicamente sem o império da idéia do ser e do eterno. Trata-se de uma metafísica guiada pelos movimentos puramente qualitativos do tempo e por uma nova compreensão da concepção de matéria. Apenas desse modo podemos abarcar efetivamente a evolução da vida, a condição humana, a força do espírito e o princípio estético³ que rege o mundo.

O tema do evolucionismo bergsoniano parece-nos necessário para um estudo aprofundado nas questões mais fundamentais do empirismo, já que apresenta uma distinção irreduzível entre a noção de *sobrevivência* e a noção da *vida* em seu sentido mais amplo. Essa diferença conceitual determina que a primeira tem como base a conservação, utilizando-se de crenças que tornam o sujeito e o corpo estáveis, orientados de maneira confiável, para não dizer previsível. A segunda, por outro lado, remete exclusivamente à criação, esclarecendo que o universo cresce indefinidamente, ele não está dado, é um Todo aberto e atuante, jorro incessante de novos mundos. Certamente, subsiste algo dessa liberdade na evolução das espécies vivas, tanto é que por meio da intuição, violentando a ordem habitual de nosso funcionamento orgânico, podemos coincidir com o princípio estético desse elã vital ao nos colocarmos logo de saída na continuidade de nossa própria duração interior, que não pode ser alcançada por um mero desvio da inteligência. Cabe, portanto, determinar que movimento é esse que possui uma potência criadora que prolifera a indeterminação e qual o movimento inverso que desfaz essa força instaurando uma resistência ao fluxo livre e imprevisto de

³ É *estético*, pois se trata de um campo imanente em que o tempo, sem lei e sem forma, se expressa e cria.

novidades, sobretudo recortando seres vivos e organizando hábitos. O desenvolvimento dessas questões levará à compreensão de conceitos precisos como o *tempo* e a *matéria*, bem como à clareza referente às diversas formas de individuação produzidas pelas linhas divergentes desse processo evolutivo de diferenciação, incluindo a constituição da própria natureza humana e suas possibilidades de superação.

Antes de tudo, faz-se necessário insistir na maneira que conduziremos o estudo sobre o evolucionismo, uma vez que pretendemos abordá-lo intuitivamente e não pelos instrumentos da abstração racional, que têm imensa dificuldade em considerar o novo. Isto acontece porque cismam no enquadramento esquemático das diferenças tendo como referência uma essência que defina a coisa, reduzindo-as a um movimento lógico que as ordena segundo uma hierarquia ontológica. Operando desta maneira, o máximo que extraímos da concepção de diferença é, com Aristóteles, a contrariedade, seja na diferença própria (acidental) ou na diferença específica (que se divide no gênero). “O dever da filosofia seria, portanto, o de intervir aqui ativamente, de examinar o vivo sem segundas intenções de utilização prática, libertando-se das formas e dos hábitos propriamente intelectuais.”⁴ As designações aristotélicas não servem para irmos ao encontro dos poderes da natureza.

Evoluir não é progredir do pior para o melhor, não segue um grande plano de conjunto pré-estabelecido, tampouco uma ordem mecânica. É, pelo contrário, continuidade irreversível que impõe que a realidade seja só criação. Evoluir é instaurar novidades, estudá-lo é necessariamente perder a consideração estática de mundo. É um “transformismo”, a própria diferenciação da vida, necessidade de crescer em número e riqueza pela multiplicação no espaço e pela complicação no tempo. Todavia, há várias maneiras de se considerar o evolucionismo. Existem perspectivas que partem das hereditariedades, filiações, considerando seres individuados como dados e as modificações adicionando-se a eles, ou partindo dos menos diferenciados aos mais diferenciados. Pode-se falar na evolução tendo como ponto de partida as vantagens biológicas que fazem um organismo individuado se desenvolver, amadurecer nas idades do mundo, demonstrando como a fixidez leva à longevidade. De outro modo, pode-se falar em evolução no sentido das novas formas de vida que aparecem continuamente no mundo segundo o princípio qualitativo das novidades radicais. O primeiro pode ser interessante, mas o segundo é necessário, pois se trata de o único meio possível de encontrarmos a essência da diferença, a diferença em si – o Tempo. Desde já afirmamos que não chegaremos ao movimento criador na evolução da vida a partir dos indivíduos

⁴ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 214.

constituídos, tampouco o reconstituindo pelas partes deixadas pelo caminho, como a coleta paleontológica de fósseis. A evolução não pode ser reconstituída com fragmentos do evoluído; o sólido deve resolver-se em algo diverso do sólido. Antes, fizéssimos como Jack London, em seu “Antes de Adão”, no qual o personagem humano sonha a vida de um antecedente hominídeo seu e compartilha todas as suas vivências, alcançando a singularidade de tal duração. Deslumbra-se aí uma rede interminável de sonhos dentro de sonhos, remontando a vidas cada vez mais anteriores até alcançar as impressões de um verme. O modo intuitivo de coincidir-se com outras durações leva ao encontro com o puro impulso diferenciante, pois são expressões de sua essência, coexistência de planos de contração distintos. Eis um exemplo artístico que nos conduz ao tempo em seu aspecto de Memória, mesmo sem contar com a precisão tipicamente filosófica.

A arte, segundo Deleuze, costuma nos restituir ao infinito a partir do finito, fazer o material sensível tornar-se expressivo, extraindo *blocos de sensações* do que antes eram meras afecções ou sentimentos, apresentando-nos mundos possíveis, nem atuais, nem virtuais. O conceito filosófico, do qual nos ocupamos por hora, instaura-se na heterogeneidade pura, cujos horizontes móveis o torna fluido como o estado livre e selvagem dos afetos que precedem, constituem e atravessam o que chamamos de coisas, sabendo-se por afeto não uma característica ou um sentimento pessoal, mas uma potência de multiplicidade, própria do movimento qualitativo, virtual. “*Pensar é sempre seguir a linha de fuga do vôo da bruxa*”⁵ A Filosofia se instaura neste sobrevôo ao vivido, no ponto onde não há sujeitos nem formas, só devires sem finalidade e paisagens sem a captura do olho, de modo que podemos compreender as comunicações transversais nas composições heterogêneas da natureza, sem transformá-las em pecados lógicos contra seus gêneros e espécies. Diz-se que é um grande tempo de coexistências e superposições: acompanha planos traçados sobre o caos, compondo consistências novas, sentidos múltiplos. A Filosofia nunca forma uma sucessão linear de fatos ou sistemas, é, sobretudo, a afirmação da potência de um meio. Os conceitos povoam esta imanência, promovendo consistências ao infinito sem nunca escapar dele. Assim, a colocação de um problema filosófico é sempre uma afirmação, uma criação. Não é uma descoberta, que pressupõe uma ordem estabelecida a ser conhecida, uma vez que segue a realidade sempre crescente do Todo Aberto. Em Bergson, especialmente, somos levados ao princípio que rege todo esse espetáculo criador.

⁵ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2005. p. 59.

É necessário, todavia, não confundir o que chamamos de *conceito* com a noção de *idéia geral*, senão voltamos a filosofia contra sua velocidade infinita, paralisando-a em certas ilusões, como a transcendência, os universais e os encadeamentos lógicos das proposições. Sobretudo, o *pensamento* deve ser distinguido da *inteligência*, o primeiro sendo o próprio movimento criador, com o qual podemos coincidir e expressar; e o segundo, um modo lógico estritamente humano. A inteligência é certamente a função matemática do espírito, porque raciocina geometricamente sobre idéias abstratas, construindo doutrinas em que tudo se mantém, operando sobre esquemas rígidos afastados dos contornos móveis da realidade. Extraí formas elementares, perfeitas, de um mundo irregular, rugoso, disforme. Bergson freqüentemente fala sobre a mediocridade do homem inteligente, cuja habilidade de falar com verossimilhança de todas as coisas não é garantia de abarcar a realidade. Na verdade, diz com ênfase que a natureza não se importa em facilitar a nossa comunicação e que, de fato, a construção da linguagem é meramente utilitária. Serve para dominar a matéria, destina-se originalmente à fabricação. Trata-se da maneira que a natureza criou para dirigir nossa conduta, assim como o instinto foi dado aos insetos. As coisas descritas pela linguagem são cortes da realidade fluida em vista do trabalho humano. Os homens inteligentes, portanto, só podem ser louvados no campo da técnica e da vida cotidiana, para os quais foram feitos. Não devem transpor impropriamente os hábitos de manipulação da matéria para o pensamento. Os criadores, por outro lado, coincidem com impulso vital. O Empirismo tentou mostrar isso de várias maneiras. Percorreremos, sumariamente, algumas abordagens sobre a construção da natureza humana e suas ficções constituintes.

No caso de Hume, o espírito é primeiramente imaginação, na qual as relações livres e delirantes entre idéias independentes acabam se conduzindo segundo leis constantes, constituindo uma natureza humana, atraídas pelos princípios de causalidade, semelhança e contigüidade. Esta ordem de transitar produz um efeito sobre a imaginação: se crê uma identidade e projeta na consideração sobre o mundo seus hábitos contraídos. O sistema das paixões e o sistema do entendimento se auxiliam nesta tarefa. A subjetividade se constitui satisfazendo-se em generalidades que transcendem a imaginação rica em diferenças. Ser homem é o efeito de uma crença produzida por cômodos sentimentos de estabilidade, necessária para a conversa entre os homens e o artifício da sociedade. A gênese da inteligência está indissociavelmente ligada à ação; por isso, opera construindo idéias e regras gerais, transformando o mundo num sistema geral organizado. O conhecimento que se crê verdadeiro é precisamente um reconhecimento e baseia-se em ficções naturais e necessárias para a sobrevivência da espécie. As qualidades associativas da mente levam-nos gradualmente

a crer na identidade das coisas e do Eu. Produz também alguns equívocos, como quando repetições circunstanciais observadas são tomadas por essenciais, é caso da educação e da religião. Esses podem ser dissipados com o cálculo das probabilidades, com a aproximação maior possível com a experiência. Entretanto, mais originariamente, a crença na existência do mundo e dos corpos, é inteiramente impossível de ser investigada, apresenta-se conjugada às impressões correspondentes, sem separação possível na imaginação. Esta maneira de perceber os corpos manifesta-se, portanto, como ficção primordial.

Hume colocou, desta maneira, o seguinte problema para a Filosofia: como o espírito devém sujeito? A partir desta questão já sabemos de antemão que, em si mesmo, o espírito não é uma natureza e, sendo assim, torna-se tarefa principal das investigações humeanas procurar como o espírito é capaz de se qualificar como uma subjetividade constante, na ativação do espírito como um Eu e como se funda a própria pretensão do conhecimento. Sabe-se, desde então, que se a especulação coordenar-se pelos hábitos intelectuais, ela estará mascarando os problemas do pensamento, que certamente não se restringem às necessidades humanas, pelos antropomorfismos que nossos modos de conceber exercem sobre seus objetos. Ainda mais, sabemos que, em sua pureza, o espírito não é racional, aliás, a razão é sempre secundária e passiva em uma filosofia dos afetos, restando-lhe a tarefa de reconhecer os movimentos habituais estabelecidos na imaginação por forças que agem sobre ela, que dão às idéias o caráter generalizante que, a princípio, não lhes pertence. Aqui, as idéias são reflexos na mente de impressões sempre singulares que afetam o espírito, divididas segundo suas diferenças até o seu mínimo sensível. Em suma, a razão aparece como uma das possibilidades da imaginação, justamente aquela que se propõe a ultrapassar a imanência do espírito, sendo, ainda assim, apenas uma criação que se dá na imaginação. No entanto, quando a alma do homem passa a sentir-se como sujeito cognoscente, ele certamente está sob o efeito das atuações contínuas das operações do hábito. A influência da crença é precisamente avivar e fixar uma idéia na imaginação, criando um interesse tão vivo quanto uma paixão moderada. Trata-se de colocar o passado como regra do porvir, de reduzir a diferença a sistemas e idéias gerais, de fazer uma síntese passiva do tempo, de criar regras gerais que possibilitem a construção de uma cultura, de um meio artificial, no qual os homens possam ampliar suas parcialidades e se integrar. O conhecimento, nesse sentido, é uma estratégia natural capaz de unir os homens entre si, ultrapassando o estado puro das composições enlouquecidas da imaginação. Está relegado essencialmente ao status de crença, tendo em vista que está sempre nos limiares da incerteza, já que não há nada intrínseco às coisas que exija uma invariabilidade ou uniformidade necessária e eterna. Os juízos atributivos que representariam

verdades ficam comprometidos porque as relações não estão contidas nas qualidades das coisas enquanto termos, não são percebidas pela experiência. As conexões necessárias são determinações do nosso espírito que concentra todas as suas forças na constituição de um sujeito, na fixação da imaginação enquanto natureza humana, baseando-se fundamentalmente no passado. Criam-se, no máximo, probabilidades voltadas para o futuro. O Eu aparece quando se ultrapassa o estado imaginante do espírito por meio de uma disciplinarização conduzida pelos princípios da natureza humana, permitindo que o homem se sinta estável. O Eu, portanto, é apenas uma série de movimentos de passagem de uma idéia a outra, em uma maneira própria de transitar que contém justamente a regularidade necessária para a sobrevivência e a comunicação. É um feixe ou coleção de percepções em perpétuo fluxo e movimento, submetidas às relações uniformizadoras de nossa mente que criam a noção de identidade pessoal. Dessa maneira, por meio dessa construção filosófica, Hume marca sua contribuição para o Empirismo, apontando para a força ativa da alma ao denunciar o sentido utilitário do entendimento e mostrar como se constituem as noções de Deus, do Eu e da Natureza.

À noção de que a percepção não tem como fim o conhecimento, mas é um meio para uma atividade, Bergson acrescenta que ela não pode ser tão somente uma faculdade para o acúmulo de representações no cérebro. Isso se deve em virtude desse órgão específico não ter nenhuma diferença de natureza com qualquer outra parte ou estado da matéria, não podendo, assim, exercer um poder miraculoso de formar e armazenar imagens a partir de estímulos sensoriais recebidos. Pelo contrário, não se faz mais separação entre o movimento como realidade física do mundo e as imagens como representações da consciência. Bergson distribui toda a matéria em um conjunto de imagens (sem substratos ocultos nem idéias precedentes que as condicionem) que se conectam por todos os lados invariavelmente, no qual a percepção está incluída e é participante de todos os seus movimentos. A imagem é um signo sem significado subjacente, é uma expressividade em si mesma, além de ser intrinsecamente móvel. No corpo do homem, ela integra o esquema sensório-motor que recebe estímulos sensíveis e executa reações num movimento contínuo. Não há uma ‘espiritualização’ desse movimento em representação no cérebro, uma vez que a operação aqui explicitada se dá por subtração nas imagens circundantes daquilo que convém ao corpo, não uma adição ao mundo de imagens guardadas na minha consciência. Nesse caso, o cérebro funciona como um intervalo, tendo em vista que não responde imediatamente como um autômato e sim tem a capacidade de escolha entre os mecanismos motores de reação ou pela possibilidade de nada fazer. Desse modo, entre a medula e o cérebro há apenas uma diferença de complicação.

Entretanto, esse mecanismo perceptivo não considera todo o horizonte ilimitado de imagens, ele o resume numa curvatura relativa à ação possível que o corpo pode realizar. Bergson diz, ainda, que, ao servir à utilidade, a percepção tende a mutilar a continuidade material, isolando apenas as propriedades que lhe interessam, constituindo objetos. Devido a esse recorte, distinguimos qualidades, formas ou essências e atos, cujos correspondentes lingüísticos são, respectivamente, adjetivos, substantivos e verbos. A inteligência, sendo um prolongamento da percepção, toma vistas estáveis do fluxo que está em perpétua transformação, impedida de atingir a realidade móvel concreta. “Como o devir choca os hábitos do pensamento e se insere mal nos quadros da linguagem, declararam-no irreal.”⁶ Para chegar de forma apropriada à duração real, diz-se que é necessário inserir-se nela sem qualquer interferência da inteligência. Aliás, não se pode investigar a gênese da inteligência a partir da mesma.

[...] Com efeito, é propriamente humano o trabalho de um pensamento individual que aceita, tal qual, sua inserção no pensamento social, e que utiliza as idéias preexistentes como utensílio fornecido pela comunidade. Mas já existe alguma coisa de quase divino no esforço, por mais insignificante que seja, de um espírito que se reinsere no elã vital, gerador das sociedades que são geradoras de idéias.⁷

Sabe-se que a experiência da percepção tem por objeto a matéria. A experiência da intuição, por outro lado, tem como objeto o espírito. A intuição como um método é a maneira possível do homem superar a sua condição habitual e encontrar os problemas que estão para além e para aquém dele, como as tendências da duração e da materialidade pura.

Enquanto a análise é ainda um ponto de vista, ou antes, vários, que circundam o objeto tentando completar sua imagem fenomenologicamente, permanecendo exterior a ela, relativo, e usando símbolos lingüísticos para inseri-la numa ordem discursiva, a intuição produz uma coincidência íntima, melódica e absoluta com o objeto, atingindo toda sua fluidez. A intuição é um ato simples, um encontro imediato com a multiplicidade virtual, qualitativa, antes até de sua atualização. Também podemos ser forçados a um ato intuitivo, não só com a contemplação direta do tempo, mas por meio de algum recurso dado na experiência comum, desde que ele sirva para atravessar o sensível. Seja um instrumento lingüístico, seja um corpo organizado tecnicamente, desempenha-se o papel de lançar-nos na virtualidade que ali se supõe. É esta, aliás, a função da arte, como é notável na poesia, que usa palavras convencionais transformando-as em passagens para a metafísica. O termo abstrato é de

⁶ BERGSON. Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 339.

⁷ _____. *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005. p. 198.

origem espacial, impondo uma relação simbólica, analítica, como se composições heterogêneas não fossem reais, apenas excessos lingüísticos, baseados no princípio da semelhança.

Não sejamos enganados pelas aparências: há casos em que é a linguagem imagética que fala conscientemente com propriedade e a linguagem abstrata que fala inconscientemente de maneira figurada. Quando abordamos o mundo espiritual, a imagem, se ela não faz mais do que sugerir, pode dar-nos a visão direta, enquanto o termo abstrato, que é de origem espacial e que pretende exprimir, deixa-nos freqüentemente no domínio da metáfora.⁸

Se quisermos apreender o espírito pelo espírito numa visão direta e sem mediação, é por meio da força expressiva da imagem mesma que somos levados a experimentar sua interioridade melódica. E, de fato, fracassamos quando queremos com idéias rígidas e pré-fabricadas reconstituir a mobilidade do real. Diz-se, inclusive, que a experiência interior, entrando na mesma direção incessantemente mutável do real, nunca encontrará uma linguagem estritamente apropriada para ela, a não ser que seja povoada com o poder expressivo de apontar para uma virtualidade. Pode-se também retornar à criação do conceito filosófico, alargando-o para que se torne flexível e anunciando, por uma franja colorida que o rodeia, que ali não está contida toda experiência. O conceito, neste caso, é usado como aquilo que nos remete ao pensamento, sem deter-se na linguagem, por mais que passe por ela. Trata-se, na verdade, do mesmo problema da força produtiva da natureza que para se atualizar precisa conferir a si mesmo materialidade, mas que corre o risco de congelar-se em seu produto. Quando a filosofia usa a linguagem para abordar o que extraiu por intuição, segue o mesmo paradoxo e muitas vezes se perde nas suas palavras, que acabam paralisando o pensamento.

[...] A sonda lançada ao fundo do mar traz uma massa fluida que o sol rapidamente solidifica em grãos de areia descontínuos. E a intuição da duração, quando a expomos aos raios do entendimento, assume rapidamente também a forma de conceitos fixos, distintos, imóveis...⁹

É preciso que violentemos a marcha habitual do trabalho intelectual deixando o pensamento livre para desembocar no movimento da vida, deixando a sucessão lingüística como estratégia a ser necessariamente ultrapassada. A intuição é capaz de converter as palavras, cujas funções são, por essência, grosseiramente sociais, em instrumentos artísticos

⁸ BERGSON. Henri. *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005. p. 181.

⁹ _____ . *Introdução à Metafísica*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005. p. 53.

que nos levam diretamente ao sentido. Eis o *conceito*, o qual se distingue por natureza da *representação intelectual*.

O movimento pensado como princípio e não mais deslocamento, acidente ou ilusão é justamente aquilo que perseguimos ao nos distanciar de uma filosofia da representação. Com efeito, esta última aparecerá como mera simulação, “efeito ótico”, resultado de um jogo mais profundo, das diferenças e repetições. A ordem das generalidades que compõem nossa mente representacional funda-se basicamente nas semelhanças e equivalências, ou seja, supõe já uma contração no espírito, em virtude da qual não se pode confundi-la com a repetição. Observando semelhanças externas, concluímos, por analogia, semelhanças internas; atribuímos a elas identidade. Constituem-se idéias gerais, que são conjuntos de objetos diversos com alguma semelhança destacada entre si, que os reúne sob um termo comum. Isto significa que os termos do conjunto são sempre substituíveis, permutáveis. Olha-se o mundo pelo que ele oferece de inteligível, por meio de algum intermediário, como o entendimento. Assim funciona o mecanismo da generalização. Porém, não se pode pensar o movimento a partir de uma representação do movimento, senão caímos necessariamente na crença de que os gêneros são reais e as diferenças apenas acidentes ou, no máximo, diferenças específicas, externas ou relativas. Aliás, não é preciso mediatizar a diferença para torná-la pensável.

Deleuze (2006)¹⁰ lembra-nos que a noção de repetição que revela a potência mais alta de seu conceito é precisamente o que é insubstituível e singular, como uma obra-de-arte. Como não é passível de ser trocada por algum semelhante, só pode apresentar-se se repetindo. Difere-se, por natureza, da generalidade e seus elementos constituintes, responsável pela construção dos hábitos. A primeira age diretamente sobre o espírito como uma força pura, sem o recurso da mediação, ao passo que a segunda submete tudo a uma experiência orgânica, subjetiva e, até mesmo, cognitiva. Assim, forma gêneros que englobam uma pluralidade de objetos que se assemelham. Segue-se que o que freqüentemente chamamos de repetição na vida ordinária é apenas o isolamento de algum aspecto perseverante ou uma expectativa habitual. A repetição do mesmo, por sua vez, é verdadeiramente um disfarce, às vezes grande, às vezes infinitamente pequeno, que revela, no fundo, a inevitável passagem do tempo, sem volta possível, isto é, alguma ordem de diferença. Bergson declara abertamente, inclusive, que o que designamos repetição é realmente uma espécie de diferença: ela mantém o objeto em sua particularidade, é a diferença colocada no exterior de si. A repetição que observamos na matéria, segundo a ordem de grandeza que nos convém, não passa da diferença em seu grau

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Editora Graal, 2006.

mais baixo. Aliás, é próprio do tempo passar porque há nele um movimento de contração que o faz diferenciar-se de si próprio, sendo essencialmente uma diferença pura. Há nele, também, uma inversão deste movimento, uma distensão que transforma a duração em uma sucessão linear. Trata-se de dois sentidos extremos de um mesmo movimento. Esses dois graus coexistem; o primeiro provocando a diferenciação e o último dando origem ao que chamamos de matéria. Porém, enquanto ela for tocada por duração, e impossível deixar de ser, não haverá como o *mesmo* vigorar.

A duração real é aquela que morde as coisas e nelas deixa a marca de seus dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente e a mesma realidade concreta não se repete nunca. A repetição, portanto, só é possível no abstrato: o que se repete é tal ou tal aspecto que nossos sentidos e sobretudo nossa inteligência destacaram da realidade justamente porque nossa ação, para a qual todo esforço de nossa inteligência está voltado, só pode mover-se em meio a repetições. Assim, concentrada sobre aquilo que se repete, unicamente preocupada em soldar o mesmo ao mesmo, a inteligência devia-se da visão do tempo. Repugna o fluente e solidifica tudo o que toca. Nós não “pensamos” o tempo real. Mas nós o vivemos, porque a vida transborda a inteligência.¹¹

Eis que com essa nova concepção libertamos o mundo de qualquer fixidez. Isto significa que mesmo a *forma* é um desenho esboçado pelo movimento. Um pedaço de ferro é uma continuidade melódica, como diz Whitehead. Nessa perspectiva, seremos levados a compreender os elementos constituintes do hábito de forma mais precisa do que ver nele uma simples repetição material. A propósito, as generalizações permanecem como arbitrariedades que submetem os particulares a alguma lei. Portanto, devemos buscar a pureza da diferença, para além da alternativa particular/universal, alcançando sua singularidade e a imprevisibilidade da novidade radical, sem que comporte um rearranjo de elementos pré-existentes.

¹¹ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 50.

2. A EVOLUÇÃO É CRIADORA!

Em uma palavra, pode-se dizer tudo da história universal, tudo o que se apresentar à imaginação mais desregrada. Mas é impossível dizer que ela é racional; equivocá-vo-eis desde a primeira sílaba.

Dostoievski ¹²

Imersos no plano das objetividades explícitas, levados pelas tendências da percepção, que se dedica a apreender o objeto sensível, possuí-lo ou consumá-lo, e da inteligência, que se move num campo de significações fixas e tem por função ligar o mesmo ao mesmo, sentimos dificuldade de pensar a evolução como um movimento exclusivamente afirmativo, capaz de inserir no mundo novidades absolutamente radicais. De fato, a analiticidade da inteligência coloca-nos em uma distância intransponível em relação aos fenômenos da vida, já que está inteiramente adaptada à manipulação da matéria inerte, sendo incapaz de apreender o vitalismo ao transpor os hábitos dos sólidos para a especulação. Seus mecanismos resultam no homem das deduções racionais, que abusa da linguagem, falseando o pensamento ao centrá-lo nas questões do Ser, justamente para justificar a sua lógica, que se sobrepõe às livres experimentações do mundo. Porém, o que há de mais íntimo ao espírito senão sua duração interior, ou, em outros termos, a sua “vontade”? A intuição mantém esta simpatia com as forças puramente vitais e Bergson a reivindica para libertar o pensamento da ilusão que é o próprio conhecimento, desembocando enfim nas operações expressivas da evolução da vida, revelando que seu sentido é antes estético do que racional. Em “Memórias do Subsolo”, Dostoievski esclarece que a vida é desejo e, por isso mesmo, ela não age de acordo com os interesses prescritos pela razão, aqueles que servem para o bem-estar, riqueza, tranquilidade e preservação, mas antes segundo a vontade, que lhes é indiferente, até mesmo se opõe a tais interesses, quebrando as classificações, sistemas e teorias. Nesse sentido, o personagem, que nunca conseguiu ser nada - nem malvado, nem canalha, nem herói, nem mesmo um inseto - explicita que toda consciência é uma enfermidade, uma vez que ter a clarividência do que se diz belo e sublime não só não garante ao homem uma conduta virtuosa, como tal sabedoria reduziria a vida a uma tábua de cálculos. Tais comportamentos matemáticos extinguiriam o querer, a aventura de percorrer uma estrada livre, por vezes até

¹² DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007.

obscura e terrível. Entretanto, diz o personagem que mesmo oferecendo ao homem todos os bens da terra, completando todas as suas necessidades econômicas, ele tenderá a misturar algo do caos a esse tédio atingido, pois ele é acima de tudo vontade.

Vede, senhores, a razão é uma coisa excelente, isso é incontestável, mas a razão é a razão, e não satisfaz senão a faculdade de raciocínio do homem, enquanto o desejo é a expressão da totalidade da vida, isto é, da vida humana inteira, inclusive a razão e seus escrúpulos; e, se bem que nossa vida, tal como se exprime assim, se revista freqüentemente de um aspecto muito velhaco, nem por isso é menos vida, e não a extração da raiz quadrada. (...) A minha faculdade de raciocínio não representa nem a vigésima parte das forças que estão em mim.¹³

Será precisamente neste horizonte livre que filósofos como Bergson procurarão encontrar-se com os problemas do pensamento, que a vida pede e que sempre a afirmarão, ao invés de ultrapassá-la com questões demasiado humanas ou lingüísticas. A propósito, a metafísica instaurará a natureza da diferença imanente à vida, esclarecendo finalmente a relação entre o espírito e a matéria resolvida num monismo do tempo.

Este capítulo será dedicado aos esclarecimentos bergsonianos a respeito de como se deve pensar o evolucionismo, atravessando algumas teorias que o tratam e explicitando, sobretudo, de que maneira libertar-se do determinismo não significa que a espontaneidade deva estar associada à mera contingência material.

Pela direção natural da inteligência, aceitamos com prazer a explicação darwinista das variações insensíveis ou bruscas, que introduzem um par de conceitos que se conjugam numa interpretação enfraquecedora do movimento evolutivo, a saber, o acaso e a adaptação. Em suma, na primeira, as mutações genéticas ocorridas por mero acidente permanecem adormecidas até que possam se relacionar com outras que as complementem e lhes permitam se desenvolver; caso contrário, desaparecem por não sofrerem adaptação possível às circunstâncias. Na segunda, ao invés de uma sucessão de incalculáveis semelhanças infinitesimais, de um só golpe o acaso é capaz de complicar um órgão maravilhosamente regrado com as outras partes e prolongando complicações anteriores. Para justificar este argumento pela seleção natural é preciso, primeiro, que se pergunte como as combinações perfeitas foram possíveis por mero acidente. Bergson encontra nessas noções de evolução uma insuficiência tão significativa que distancia o estudo sobre o evolucionismo do movimento que o define e o torna possível. Ora, ele nos lembra que é certo que as circunstâncias impõem condições de existência à evolução, mas uma coisa é reconhecer que o

¹³ DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. Martin Claret Ltda., 2007. p. 88.

meio exterior é uma força que a evolução deve levar em conta, outra é sustentar que se trata da causa diretriz da evolução. Segundo esta última hipótese, construímos a impossibilidade da criação nas formas surgidas, isto é, tudo se resume a uma acomodação sistemática. Aliás, se a vida tivesse seguido essa maneira de se desenrolar, ela poderia muito bem ter prescindido de evoluir, já que o organismo constituído busca os meios mais fáceis de conservar-se cristalizado, distraído sobre si mesmo, e, para isso, desprende o mínimo possível de energia. O mecanicismo se perde nessas explicações que não são capazes de darem conta do princípio que justamente leva à variação contínua dos seres vivos, pois mesmo o estudo dos fósseis evidencia que a vida poderia ter se paralisado em formas primitivas ou, no máximo, ter progredido em limites muito restritos. É aqui que colocam o tema do acaso como essencial para pensar a diferenciação. Ainda assim, a idéia das variações vitais ocorridas por puros acidentes explicita objeções claras quanto à natureza da diferença colocada no mundo e quanto à sua possibilidade de associar-se a outras também acidentais na construção bem sucedida de um órgão. Ora, sendo elas sempre frutos do acaso, são umas para as outras indiferentes e, portanto, não têm o poder de coordenarem-se por adição sucessiva. Além disso, são inteiramente passivas, uma série de efeitos surpreendentes que se encadeiam por alguma razão obscura. Esta hipótese levaria toda convergência a ser considerada milagrosa, já que séries completamente diferentes de acidentes, que foram se acrescentando e se conservando mediante seleção do mais vantajoso, desembocariam na construção de aparelhos idênticos, tal como o olho, que aparece igualmente em vertebrados e moluscos, por exemplo. Como poderiam chegar a resultados similares pela adição de partes surgidas ao acaso?

Certamente a diferença vital só pode ser pensada como diferença interna, a tendência para mudar sendo interior ao vivo e não algo que se dá acidentalmente. Trata-se de uma expressão ativa. É a atualização em séries ramificadas heterogêneas de um princípio simples e virtual que só se divide mudando de natureza. Nesse sentido, sustentamos que o órgão da visão seria, antes, constituído por um ato indiviso com seus elementos coordenados dispostos progressivamente segundo uma *direção definida*. Porém, não devemos confundir as mudanças, que são produtos de um esforço direcionado, com as determinações de um plano de conjunto pré-determinado, que desemboca em teorias transcendentais. O finalismo crê que tudo está dado por antecipação e que o presente contém o porvir. Na verdade, a evolução deve ser pensada superando tais teorias mencionadas, pois ela é pura criação,

incessantemente renovada, vai criando passo a passo, não apenas as formas da vida, mas as idéias que permitiriam a uma inteligência compreendê-la, os termos que serviriam para

expressá-la. O que significa que o porvir transborda seu presente e não poderia desenhar-se nele por meio de uma idéia.¹⁴

Atualizar é, antes de tudo, inventar. Isto significa que não há uma relação de semelhança ou limitação entre o atual e o virtual que ele encarna, mas uma dissociação diferenciante, que cria linhas vitais por atos positivos. São expressões criadoras. A trilha evolutiva do mundo dos organismos não está pré-determinada desde a origem, as criações desenvolvem-se por caminhos imprevisíveis, caso contrário, nem se poderia falar em criação.

Konrad Lorenz, o “pai da etologia”, combate à sua maneira a vinculação da vida à noção de destino e progresso. Diz, ainda, que somos prejudicados pela crença de que apenas o que é contável e mensurável é real, bem como pela crença em um ordenamento teleológico do mundo, interferindo até mesmo no progresso moral e social da humanidade. Segundo ele, o homem é levado a buscar um sentido oculto que se sobreponha ao insuportável nonsense que as próprias descobertas científicas conduzem e indicam que os fenômenos cósmicos são indiferentes às nobres qualidades do homem e vice versa. Afinal, vê-se que pequenas mutações são capazes de modificar todo o curso futuro da filogênese de modo irreversível. Aliás, até mesmo o sentido “utilitário” dados aos órgãos é combatido, uma vez que a conquista de um novo nicho ecológico, por exemplo, modifica certas propriedades funcionais. Dessa forma, dispositivos orgânicos, que eram necessários para a preservação da espécie, tornam-se inadequados. Não obstante, diante de tais elementos tornados indiferentes ou mesmo prejudiciais, há um aproveitamento das possibilidades materiais disponíveis, isto é, uma recodificação de suas funções. O sentido original do órgão perde-se e se aliena das novas articulações da vida.

É simplesmente inacreditável quanta coisa pode surgir de órgãos fora de uso. De um orifício branquial surge um ouvido, de uma articulação mandibular surgem ossículos auditivos, do olho pineal de antigos vertebrados surge a glândula pineal, uma glândula de secreção interna, e do endóstilo, um aparelho de filtragem recoberto de cílios que os primeiros vertebrados já tinham, surge a tireóide – isto para citar apenas uns poucos exemplos.¹⁵

O organismo é compreendido como problema continuamente revisto e atualizado. Grosso modo, a etologia é uma ciência que, ao estudar o comportamento dos animais, nos elucida o aspecto livre de suas constituições. São possibilidades abertas às composições e às

¹⁴ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 113.

¹⁵ LORENZ, Konrad. *A Demolição do Homem*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986. p. 30.

estratégias que os corpos constroem diante de uma dificuldade apresentada, indicando que os jogos de territorialidade, agressão, reprodução, associação, não provém de uma essência intrínseca às espécies, mas são resultados das múltiplas relações que se colocam ao redor de um corpo - o corpo mesmo sendo um território e um conjunto de relações. Resta-nos uma investigação para saber em que medida a genética insere-se neste cenário construtivista, pois é certo que as mudanças microbiológicas são responsáveis pelos efeitos molares mais significativos.

Bergson diz que quando o neodarwinismo ensina que as variações são possíveis em virtude de diferenças inerentes ao germe (gene), do qual o indivíduo é portador, sendo capaz de passá-las adiante, está com razão, muito embora compreenda as diferenças como individuais e acidentais. Ora, essa pressuposição dificulta a liberdade de pensar que as diferenças podem aparecer em todos os representantes, ou muitos, de uma espécie por uma impulsão criadora. A teoria das mutações, por sua vez, já modifica profundamente o darwinismo quando constata que, transcorrido um longo período, a espécie tende a se modificar inteiramente. Poderíamos dizer que a genética apresenta-nos os mínimos elementos biológicos da constituição dos seres, mas, por conseguinte, por estar concentrada nos fatos, peca nas interpretações gerais.

O neolamarckismo, por sua vez, aborda a transmissão hereditária de hábitos contraídos, pois as mudanças são para eles resultados de esforços individuais voltados para contornar dificuldades dadas. Com efeito, um dos pontos sólidos dos lamarckistas é considerar um princípio de mudança que segue uma vontade ou direção, porém, enfraquecem-no ao relacioná-lo ao indivíduo.

Uma mudança hereditária e de sentido definido, que vai se acumulando e se compondo consigo mesma de modo a construir uma máquina cada vez mais complicada, certamente deve ser remetida a algum tipo de esforço, mas a um esforço bem mais profundo que o esforço individual, bem mais independente das circunstâncias, comum à maior parte dos representantes de uma mesma espécie, inerente aos germes que estes carregam antes que à sua substância apenas e, por isso mesmo, certo de ser transmitido a seus descendentes.¹⁶

Aqui remetemo-nos à noção bergsoniana do elã original da vida como causa profunda das variações. Há um impulso vital que leva à criação, agindo como um artista que se vê na necessidade incontornável de produzir e, nem por isso, sua obra deixa de ser um produto imprevisível e contingente para a natureza. A força criadora tem direções, que não se limitam

¹⁶ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 95.

a causas físicas e químicas, mas são expressões da potência expansiva, cujo princípio é sempre a instauração de diferenças. A idéia é um aspecto de uma linha evolutiva desembocada na inteligência, trata-se, então, de parte ínfima que não pode ser anterior à força criadora. Torna-se, portanto, claramente inviável reduzir a evolução ao finalismo. E, ainda, as circunstâncias não moldam gradualmente o organismo, mas são instrumentos que os organismos tendem a tirar proveito à medida que avançam em suas complexidades, ou seja, trata-se da resolução de um problema, de uma atividade. Enfatiza-se que de forma alguma se trata de uma problematização solucionada pelo sujeito, pois estamos no campo da construção dos corpos antes deles se individuarem e se restringirem aos seus processos circulares de organizações habituais, incluindo a possível intelectualização e uma escolha derivada dela.

O novo para surgir contorna alguns obstáculos materiais. A vida é a própria liberdade que para se expressar precisa atravessar as resistências da matéria bruta; portanto, procede por insinuação. Quando se pôs a surgir nos seus primórdios, a vida se fez muito pequena e humilde, usando a máscara da própria matéria bruta, tanto é que dos primeiros fenômenos vitais não se consegue distinguir muito bem se ainda são apenas processos químicos, ou se já são vivos. São massas de protoplasma quase indiferenciado, imitando seu obstáculo para que sua existência fosse simplesmente possível. Nietzsche costuma dizer que no início tudo é bárbaro; por isso, só interessa olhar para os graus superiores, ou seja, para a maior expressão de uma força que, não obstante, só pode apresentar-se propriamente quando é inteiramente afirmativa. Sendo assim, a filosofia surge vestindo seus pensadores como sacerdotes. Do mesmo modo, o elã vital construiu suas estradas e caminhos desviantes a partir de fenômenos insinuantes que se complexificam à medida que avançam. Veremos até que ponto a intuição pode levar o homem a violentar sua condição estática e a se tornar um criador, ou seja, superar a si mesmo, coincidindo-se com a vida ao fazer da arte a atividade mais digna, ou coincidindo com o tempo ao fazer do pensamento uma criação.

Pensar a evolução a partir do que está dado na atualidade levará inevitavelmente a teorias de teor ora mecanicista, ora finalista, para não dizer que nos conduzirá a uma série de falsos problemas. Conecta-se, por exemplo, a espontaneidade da contínua criação de formas a um acaso com sua subsequente adaptação, ou, então, diz-se que a condição para o surgimento das variações é um plano preconcebido harmonioso e com um fim determinado. O mecanicismo vê apenas posições e o finalismo vê apenas uma ordem. O mecanicismo supõe que tudo é calculável em função de um estado, o finalismo supõe que tudo é determinável em

função de um programa. Ambos se furtam à mobilidade mesma, ao movimento *abstrato*¹⁷, ao processo que é um ato indivisível instaurador de novidades. Em ambos, o tempo é visto como algo que nos oculta o eterno ou que nos apresenta de forma sucessiva o que um Deus veria de um só golpe. Colocar o pensamento na linha abstrata que o define seria, sobretudo, admitir que as formas nada mais são que uma transitoriedade sobre a qual privilegiamos um estado, ou ainda melhor, que não passam de esboços do movimento, são, portanto, secundárias e até ilusórias na sua pretensa rigidez. Além disso, quando notamos uma “estrutura” organizada, surpreendemo-nos com sua complexidade, cujo detalhamento nossa inteligência é capaz de enumerar até longamente segundo os instrumentos técnicos apropriados. Todavia, esse contraste entre a complicação do órgão e a simplicidade de sua função torna desconcertante a construção da máquina orgânica, uma vez que impomos uma consideração demasiado antropomórfica vendo a organização como produto de trabalho operário, de fabricação, propagando-se pela junção de peças. Ignora-se, dessa forma, que a simplicidade de sua função se deve ao próprio objeto, enquanto sua complexidade infinita se deve às vistas que são tiradas pelos nossos sentidos e entendimento, representando-o a partir de símbolos justapostos, que nada mais são que pontos de vista exteriores. Desse modo, ignoramos que, quando a vida se organiza em hábitos, ela não procede pelo conjunto de meios empregados, mas por um conjunto de obstáculos contornados.

A evolução é uma força explosiva, cujos fragmentos podem, por sua vez, explodir em novas linhas evolutivas. Porém, quando seus produtos passam a girar em torno de si próprios, paralisando a ação crescente que é a vida em espécies que visam somente sua comodidade, assumem uma “forma”. A vida estaria precisamente no movimento que cresce colocando diferenças no mundo e não nesta insistência da materialidade de resistir a ele alienando seres vivos. Certamente, a diversificação se deve também às múltiplas tendências que se concentram de forma instável na unidade deste impulso vital, vindo, então, a se dissociar e não só às resistências da matéria bruta. É por isso que dizemos que a vida tem a tendência de agir sobre a matéria bruta dividindo-se e não se associando à maneira de um trabalho humano. Neste sentido, a evolução não pode ser considerada um progresso linear, uma vez que opera necessariamente por direções divergentes, que podem consistir até mesmo em recuos. Aliás, para restituir ao acidente sua legítima parte, cabe dizer, como nos lembra Bergson, que na evolução da vida as portas do porvir estão abertas e a criação prossegue às vezes sem

¹⁷ Embora Bergson se utilize freqüentemente da palavra contrária para adjetivar o movimento real, a saber, *concreto*, uso, aqui, *abstrato* a partir da conceituação de Ivair Coelho Lisboa, que usa esse termo com o fim de aproximar-se mais ainda das forças não resumidas em constituições secundárias. Com isso, oferece-nos um novo rigor para pensar o movimento, afastando qualquer vaga referência à solidez.

qualquer coerência desenhando linhas evolutivas desviantes, sem um progresso na definição estrita do termo.

Deleuze e Guattari (2004)¹⁸ nos indicam que no neo-evolucionismo cessa-se de pensar a evolução de maneira filiativa, hereditária, podendo até mesmo tornar-se contagiosa, como o caso citado por François Jacob (1983)¹⁹ de que o vírus é capaz de carregar material genético de seres de reinos distintos comunicando-os, provocando uma relação evolutiva entre heterogêneos. Com efeito, as separações entre as espécies e os reinos, definidas por Aristóteles, e aplicadas na ciência moderna pelo botânico e zoólogo Lineu, são insuficientes no estudo do evolucionismo criador, já que os seres são, antes, tratados por populações que podem fazer alianças livres transversalizando todo campo da natureza. Essa noção seria até mesmo a essência da natureza, uma vez que ela deve ser definida pelo seu poder inventivo, que persiste depois que todas as ditas formas foram transformadas, deformadas, descaracterizadas; enfim, reveladas enquanto meras transições sem um substrato fixo ou um termo final.

A vida é um movimento que acaba perdendo-se na forma material que suscita. Por isso, podemos dizer que toda espécie é uma parada do movimento. Eis a distinção entre o *facto* e o *a-facto* explicitada por Ivair Lisboa (informação verbal)²⁰, que, em sua inspiração spinozista, nos mostra que o primeiro é justamente aquilo que está feito, acabado, o que se furta ao acontecimento do movimento vital, o que se efetuou em estados de coisa, enquanto o segundo é da ordem do acontecimento em seu sobrevôo, o que não se fechou (não-feito), que não se concluiu, isto é, o próprio movimento abstrato que leva aos devires. Então, concluímos que a evolução não pode ser traduzida simplesmente por uma história natural, responsável por analisar os fatos e suas sucessões cronológicas, mas que trata, sobretudo, de uma metafísica intrínseca à vida. Vê-se, por conseguinte, que as genealogias propostas para as diferentes espécies são problemáticas e variam segundo os detalhes extraídos como critérios de análise. Bergson, pelo contrário, se vê na tarefa de definir as direções principais da evolução sem preocupar-se com a ordem sucessiva que os naturalistas buscam. Deve-se explicitar, desde o princípio, que aquilo que separa as diversas direções que a vida tomou não será alcançado pela mera análise das características. Este método é ineficaz e esta visão pressupõe que haja atributos pertencentes a cada ser constituindo sua essência enquanto tal. Inclusive, Bergson anuncia que esta análise nunca deu certo, pois não há nenhuma característica que seja

¹⁸ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs I*. Rio de Janeiro: Editora. 34, 2004.

¹⁹ JACOB, François. *A lógica da vida – uma história da hereditariedade*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

²⁰ Aula ministrada por Ivair Lisboa na UERJ, curso de Problemas Metafísicos, Faculdade de Filosofia, dia 20/10/2006.

exclusiva de um reino só. Sabe-se, entretanto, que há um princípio estético que leva à fluidez da natureza e que opera fazendo jogos de proporções com as múltiplas tendências que estavam misturadas no elã vital e que vão se depositando à medida que ele avança inserindo indeterminação e liberdade na matéria. Cada ramificação traz testemunho da totalidade subsistente, podendo manifestar uma maior tendência em acentuar esta ou aquela maneira de viver. Apenas um estudo das tendências é apropriado para pensar as divergentes atualizações das diferenças puras que implicam, afastando de vez a noção passiva do acaso como responsável pela novidade. É preciso, sobretudo, evidenciar que um estudo das “causas” nunca nos levará ao conhecimento das coisas, como queria Aristóteles. Pelo contrário, trata-se de um procedimento retroativo do intelecto humano, portanto posterior à coisa, que procura pelas propriedades espaciais ou em algo constituído anteriormente a condição de sua existência. Ao fazê-lo, não encontramos a diferença interna da coisa, mas o resultado de uma mediatização operada pelo entendimento que impõe relações de representação e semelhança, exteriorizando a diferença, colocando-a relativamente a outras coisas. O certo é que antes de ser efeito de uma causa, que transcende seu objeto por estar sempre no passado, a coisa é expressão de uma tendência que coexiste com ela em sua virtualidade. Só se chega às tendências puras decompondo os mistos de matéria e espírito que a experiência nos oferece, e isso só é possível pela intuição que se serve da nossa própria duração para reconhecer outras acima e abaixo de nós. Apenas um estudo metafísico sobre o tempo será capaz de levar o pensamento para a maior simplicidade, não menos portadora de todas as qualidades, até a sua dissociação em atualidades, ou melhor, a colocação de variedades no mundo. Para tal, entrarão em questão os conceitos bergsonianos de duração e memória, de virtual e atual, bem como o já mencionado impulso vital, entendido como processo de diferenciação do tempo.

Embora os recursos utilizados por Darwin nos pareçam ainda insuficientes para pensar os processos de variação da vida, é certo que sua teoria da evolução problematiza o criacionismo e a idéia da imutabilidade das espécies, até então concebidas naturalmente, e que privilegiavam o ser humano como ápice de uma hierarquia fixa imaginada por Deus. Como um bom naturalista, Darwin parte do âmago da geologia estratigráfica e da paleontologia moderna, indicando o posicionamento do homem na ordem zoológica como um resultado de uma continuidade que também o ultrapassará. A beleza do darwinismo, assim como das dispersas noções de evolução desenvolvidas ao longo do século XVIII, é mostrar que o homem só é compreensível na totalidade terrestre e que o tempo, cuja essência é passar, traz sempre novidades na difusão da vida.

Na verdade, o tempo está na encruzilhada do problema da existência e do conhecimento. A física demorou a pensar de forma evolutiva, relegando o tempo ao domínio da fenomenologia, já que em suas leis eternas não haveria distinção entre passado e futuro. Dessa forma, os fenômenos físicos seguiriam uma simetria temporal, levando a um conhecimento objetivo e completo, caso adquiríssemos uma inteligência perfeita. De fato, muita confusão imperou a respeito da noção de tempo, de modo que Bergson foi aquele que nos apresentou a sua natureza, qualitativa, necessária para a compreensão da vida. Inclusive, houve na história da filosofia uma inclinação a amaldiçoá-lo, já que o tempo, mesmo colocado de forma ingênua, tende a problematizar a noção de *verdade*. Desde Parmênides, que viu no devir uma contradição lógica, o mundo real foi colocado do lado da fixidez, ao passo que todo movimento e heterogeneidade foram depreciados e julgados a partir desse outro ponto de vista, necessariamente externo à vida em constante mudança. Por isso, o devir foi tão expiado, além de ser aproximado de uma moral da culpa que continuou a preferência por uma verdade a uma imagem. A noção de lei na idade moderna, embora indique uma grande transformação de perspectiva, ainda encontrou dificuldade para integrar o tempo. Com efeito, quando o conhecimento se torna relativo e não mais absoluto, com Kant, ainda se busca o universal e necessário para que a ciência da natureza seja viável. Particularmente, Kant não dá independência ao tempo, pois o considera uma forma pura do sujeito transcendental. Além do mais, dá ao espaço o mesmo estatuto, conjugando ambos na condição de possibilidade para o conhecimento. Está, portanto, longe de uma autonomia.

Quando todas as outras ciências – a química, a geologia, a cosmologia, a biologia e as ciências humanas – incorporaram o tempo, pelo menos como fator impessoal decisivo para a evolução, os físicos ainda encontraram um paradoxo. No entanto, Ilya Prigogine esforça-se por mostrar que a noção de tempo formulada desde Galileu sofreu grandes transformações com o incrível desenvolvimento da física do não-equilíbrio e da dinâmica dos sistemas dinâmicos instáveis associados à idéia de caos. *A flecha do tempo*, como ele o designa, deixou de ser negligenciada e passou a desempenhar um papel condicionante até mesmo em manifestações de comportamentos coerentes em populações de bilhões de moléculas. “Sem a coerência dos processos irreversíveis de não-equilíbrio, o aparecimento da vida na Terra seria inconcebível. [...] Não somos nós que geramos a flecha do tempo. Muito pelo contrário, somos seus filhos.”²¹

²¹ PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996. p. 12.

Enquanto a ciência clássica privilegiava a ordem e a estabilidade, as formulações de hoje reconhecem o papel primordial das flutuações e da instabilidade. A partir de então, as leis da natureza, segundo Prigogine, não exprimem mais certezas e sim possibilidades. A introdução da instabilidade na teoria quântica leva a quebra da simetria do tempo. Nesse sentido, há na natureza eventos que não são dedutíveis de suas leis, mas atualizam as suas possibilidades. Usa-se, com frequência, a noção de probabilidade, que de forma alguma é negativa e associada à nossa relativa ignorância, uma vez que todo conhecimento científico, como Hume nos ensinou, já participa da incerteza que é própria do funcionamento do universo, relegando-nos às crenças e às estatísticas. Contudo, atingir tamanha liberdade, desprender-se das inclinações cômodas à busca de verdades, é expressão rara. Há ainda, na física, determinismo e simetria temporal, sustentando, à maneira de Newton, que dadas as condições iniciais apropriadas, tudo é determinável. Einstein, por exemplo, não poupava nem a conduta humana, fazendo do homem um autômato e da liberdade uma impossibilidade. Para Stephen Hawking, deve-se pensar a cosmologia de forma geométrica, fazendo do tempo um acidente do espaço. De modo contrário, Dostoiévski teima: “duas vezes dois igual a quatro” é um princípio de morte e não de vida. Acrescentamos: a imprevisibilidade artística não é privilégio humano, é, antes, do próprio mundo. Prigogine também vem nos apresentado que a natureza tem a sua abertura para a novidade e a criatividade. A irreversibilidade não pode ser interpretada como mera aproximação executada por nossas limitadas faculdades mentais, mas que “a vida só é possível num universo longe do equilíbrio”.²² Isso significa que os processos irreversíveis desempenham um papel construtivo na natureza. Além disso, ele também busca esclarecer que é importante não confundir não-equilíbrio com a idéia de “desordem”. Bergson dedica parte de sua obra à demonstração de que essa idéia é antes “mais” do que “menos”, pois consiste numa disposição ‘psicológica’ que se adiciona à ausência atual de uma determinada ordem esperada, ou seja, não passa de um problema ilegítimo, mal colocado. Há diversas ordens distintas, só isso. O não-equilíbrio, portanto, instaura novas formas de coerência possíveis, novas organizações derivadas da flecha do tempo, explicitando, ainda, que o que vale é antes a contínua variação do que as construções já feitas.

Os sistemas caóticos são um exemplo extremo de sistema instável, cujas trajetórias que correspondem a condições iniciais divergem de maneira exponencial ao longo do tempo, gerando comportamentos aleatórios. As leis de Newton pressupõem que, conhecendo um certo estado de um sistema num instante qualquer, podemos calcular todos os estados

²² PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996. p. 30.

seguintes, bem como todos os estados precedentes. Nesse caso, então, não há diferença entre o passado e o futuro e a liberdade fica comprometida. Todavia, embora apareçam processos reversíveis na natureza, eles são apenas exceções e correspondem a idealizações com as quais a ciência por tanto tempo se agenciou. Os processos macroscópicos de reações químicas, fenômenos de transporte, radiação solar são todos efeitos de processos irreversíveis. Os processos irreversíveis são a regra e a condição para todo acontecimento da ecosfera. Vê-se, dessa maneira, como Prigogine possui imensa compreensão a respeito da grande questão do pensamento estar centrada no tempo. Ele diz:

Eu gostaria de sublinhar a convergência entre os resultados da termodinâmica de não-equilíbrio e as filosofias de Bergson ou Whitehead. O possível²³ é mais rico que o real. A natureza apresenta-nos, de fato, a imagem da criação, da imprevisível novidade. Nosso universo seguiu um caminho de bifurcações sucessivas: poderia ter seguido outros. Talvez possamos dizer o mesmo sobre a vida de cada um de nós.²⁴

As novas abordagens científicas, de uma forma geral, não buscam mais isolar sistemas inteligíveis, compreendendo o mundo com idealizações diversas, independentes umas das outras. Constantemente, matemática, química, física, biologia são levadas a se atravessar. Esse cruzamento é indispensável para as novas maneiras de se fazer ciência, cujo fim sequer é a verdade das coisas, mas a apreensão da vida e do inorgânico como processos. Trata-se agora de um esforço para encontrar-se com suas velocidades e, como é próprio da ciência, estabelecer um plano de referência que oriente sua compreensão da realidade móvel e que permita a criação de suas funções. A filosofia de Bergson, por sua vez, deixa o pensamento desembocar livremente no princípio de toda diferenciação que, não obstante, é metafísico e o mais imanente. Adquire-se, com ele, a lucidez sobre o problema do tempo, que destitui toda a filosofia de qualquer pretensão ontológica de buscar a verdade do Ser. O seu conceito de tempo testemunha que não há nenhuma instância superior capaz de adequá-lo ou julgar seus movimentos que estão sempre a arrastar tudo o que se pretende estável e regular. Nesse sentido, a evolução só é apreensível caso se faça uma investigação acerca da duração, que precede nossa percepção e que a constitui, ou melhor, cujas tendências se atualizam constituindo seres vivos. É por isso que a vida, como uma força expressiva do tempo, não pode ser avaliada segundo os critérios daquilo que se faz útil para a permanência do indivíduo

²³ Embora o termo *possível* seja utilizado por Bergson em outro sentido, a ser explorado no capítulo 4, compreendemos que a intenção de Prigogine, ao usá-lo em contraposição ao que é existente, seja acentuar o caráter contingente e criador da natureza.

²⁴ PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996. p. 75.

na existência ou a perpetuação da sua espécie. Nesse sentido, Bergson e Nietzsche encontram-se no mesmo projeto: livrar a *vida* das determinações da existência, tornando-se uma força abstrata de superação. O impulso vital quer, sobretudo, dar livre curso ao seu próprio crescimento, podendo a sobrevivência ser sacrificada à potência criadora, entendendo a saúde²⁵ como expressão de força do espírito e não a sua imobilização em um hábito triunfante. Eis a idéia de que a luta pela sobrevivência, tão fortemente defendida pelo darwinismo, compromete o valor da vida, que finalmente deve ser pensada na sua grandeza, em seu poder de diferenciar.

²⁵ Remetemo-nos, aqui, ao conceito de *grande saúde* de Nietzsche.

3. PASSADO: TEMPO PURO

*Só o passado verdadeiramente nos pertence
O presente... O presente não existe:
Le moment où je parle est déjà loin de moi.
O futuro diz o povo que a Deus pertence.
A Deus... Ora, adeus!
Manuel Bandeira ²⁶*

A forma puramente lógica do pensamento é incapaz de representar a verdadeira natureza da vida e alcançar o próprio sentido do movimento evolutivo, que deve ser tratado, sobretudo, pelo viés metafísico.

De fato, sentimos perfeitamente que nenhuma das categorias do nosso pensamento, unidade, multiplicidade, causalidade mecânica, finalidade inteligente, etc. , se aplicam de forma exata às coisas da vida: quem pode dizer onde começa e onde termina a individualidade, se o ser vivo é um ou vários, se são as células que se associam em organismo ou se é o organismo que se dissocia em células?²⁷

Todos os quadros do nosso entendimento são estreitos demais para a avaliação da vida; por isso, exige-se a busca de outras potências do espírito que se dilatam em direção do sentido vital. Sendo o cálculo um desempenho natural dos nossos hábitos sensório-motores, de onde se verifica o parentesco da inteligência com a matéria, tendemos a medir e dividir a natureza em indivíduos e partes bem delineadas, cujos contornos marcam nossa exata influência sobre as coisas. Como vimos, essa subdivisão da matéria em corpos isolados é relativa a nós; daí a nossa insistência primeira em geometrizar o mundo, já que a inteligência se aplica perfeitamente a essa tarefa. É inevitável que uma teoria da vida venha acompanhada de uma crítica ao conhecimento, senão é obrigada a aceitar os simbolismos cômodos que o entendimento põe à disposição. Mas não nos detemos na matéria. Estendemos a operação restritiva à nossa realidade, digamos, psicológica, acreditando que nossa própria existência é composta por estados separados, cuja síntese dá no que chamamos de Eu. Os primórdios do empirismo vêem no Eu uma seqüência de fatos justapostos, o dogmatismo encontra a necessidade de um vínculo constatado numa forma garantidora da coesão dos elementos. De qualquer maneira, recobrimos nossa vida interior de símbolos que se prestam a mascarar a continuidade indivisa que é nossa duração particular. A verdade é que não há mudança de um

²⁶ BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1978.

²⁷ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. X.

estado para o outro. O que chamamos “estado” é mais variado do que se crê, a mudança é ininterrupta, embora só notemos quando é mais considerável. Vê-se que, no *empirismo superior*, que Bergson reclama para si, também não há nenhuma necessidade de fundar a realidade de tal movimento indiviso em uma causa que se distingue dele. Sua própria mobilidade é sua essência, sua qualificação; portanto, é isto que devemos extrair do movimento nele mesmo.

Uma das crenças mais prejudiciais à lucidez filosófica é a transformação de estímulos sensíveis em sensações inextensas na consciência, isto é, fazer do movimento uma característica do mundo e as imagens das coisas exclusividades de nossa mente. Todavia, a coincidência entre percepção e objeto percebido existe mais de direito do que de fato. A visão de que a percepção tem uma finalidade especulativa impede a compreensão de que, na verdade, medimos o grau de realidade pelo grau de utilidade. Quando se trata da relação da percepção com a matéria, não estamos mais em uma relação entre aparência e essência e, sim, em uma relação da parte com o todo. Em virtude de nossas necessidades orgânicas, o ser vivo, por mais simples que seja, instaura uma descontinuidade na matéria. A nutrição, por exemplo, exige uma busca, um contato e um esforço até o objeto independente que lhe servirá de alimento. Em primeiro lugar, recorta-se a realidade sensível; em segundo lugar, restabelecem-se relações entre as partes para satisfazer a sobrevivência do ser vivo em questão. Uma continuidade artificial é restabelecida quando colocamos as coisas sobre um espaço homogêneo. *O espaço diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, não ao espírito que especula sobre sua essência.* O espaço não é nem o meio real sobre o qual as coisas repousam, como atesta o realismo comum, nem um meio ideal onde a multiplicidade de nossas sensações se coordena, como queria Kant. Ele não é condição da experiência, nem logicamente anterior às coisas. É a extensão que precede o espaço. Este último é o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito que estiramos sob a continuidade material para nos tornarmos senhores dela. Ora,

que existem objetos individuados, múltiplos, é incontestável. Mas a separação entre a coisa e o ambiente não pode ser absolutamente definida; passa-se por gradações insensíveis de uma ao outro: a estreita solidariedade que liga todos os objetos do universo material, a perpetuidade de todas as suas ações e reações recíprocas, demonstra que eles não têm os limites precisos que lhes atribuímos.²⁸

²⁸ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999. p. 246.

No entanto, ao vivermos cotidianamente sob o signo da expectativa de que situações se assemelhem às passadas, utilizamos a inclinação tipicamente material de encenar o passado incessantemente. Inventamos uma ordem geral para a natureza, capaz de abarcar a vida e a matéria juntamente. Com isso, utilizamos o hábito de designar pela mesma palavra e de representar do mesmo modo a existência de *leis* no domínio da matéria inerte e de *gêneros* no domínio da vida. Trata-se de uma grande confusão entre a ordem física e a vital, muito embora tenha sido difundida pelos antigos e pelos modernos. Sabe-se que os primeiros explicavam a generalidade das leis pela dos gêneros, ao passo que os segundos explicavam a generalidade dos gêneros pelas das leis. De qualquer forma, o espaço sempre foi interpretado como um ingênuo plano desinteressado, suporte para movimentos. Por comodidade, nossa imaginação nos faz crer que o repouso é anterior à mobilidade, ou seja, ela inverte a ordem dos termos. Esta consideração exprime o trabalho de solidificação e de divisão que aplicamos à mobilidade do real para encontrarmos aí pontos de apoio. Aliás, sempre que a matéria é objeto de pesquisa, por mais livre que possa parecer as considerações a seu respeito, vemos que aparecem resquícios de uma ontologia do ser quando, no fundo do movimento, encontram-se elementos mínimos materiais, como o fez o atomismo. De fato, não se explicará jamais por meio de partículas as propriedades simples da matéria. A química, por exemplo, pode se ocupar de corpúsculos, que, diga-se de passagem, são tão artificiais quanto os corpos, e acompanhar suas ações e reações face outros: ainda permanece mais no âmbito dos corpos do que na matéria propriamente dita. Porém, cada vez mais a materialidade do átomo se dissolve sob o olhar do físico. Segundo as maneiras de perceber que interessam às nossas relações com o mundo exterior, a princípio cremos que o átomo é sólido e que age sobre outros por choques.

Mas experiências muito simples mostram que não há jamais contato real entre dois corpos que interagem; por outro lado, a solidez está longe de ser um estado absolutamente definido da matéria. (...) imagens desse tipo não lançam nenhuma luz sobre o âmago das coisas.²⁹

O átomo só conserva sua individualidade para o espírito que o isola. É cada vez mais freqüente que a solidez e a inércia do átomo se dissolva em movimentos, linhas de força ou na coincidência dos corpúsculos com ondas. Seja qual for dentre essas novas interpretações, evidencia-se, por tal solidariedade recíproca, uma continuidade universal. Esclarecemos, entretanto, que, muitas vezes ao mencionarmos *matéria*, estamos explicitando a tendência à

²⁹ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999. p. 234.

fixidez. Talvez fosse até melhor tratar essa tendência por *materialidade*, pois a matéria, enquanto produto, já é tomada pelo movimento que a duração insere nela, caracterizando-a pelas vibrações interiores que não cessam de se movimentar, considerando todas as dificuldades que tal tendência impõe. Veremos mais à frente mais esclarecimentos acerca disso.

Um inconveniente análogo se dá quando pensamos o tempo e ignoramos sua natureza, com a diferença radical de que o tempo é a razão de todo evolucionismo possível. Daí, segue-se que distinguir a natureza do tempo em seu estado mais puro é indispensável para começarmos a nos aprofundar no problema da criação como uma força impessoal maior e que atravessa todos os indivíduos.

Diante da predominância da noção platônica de que o tempo é privação de eternidade e, portanto, tem uma natureza negativa, ergue-se Bergson que nos apresenta uma realidade positiva do tempo, cuja indeterminação intrínseca provoca uma continuidade de criação. Não estamos mais diante da “imagem móvel da eternidade”, mas na imanência virtual da diferença em si mesma, ou seja, na essência fluida do tempo que dura: duração incessante. Faz-se uma metafísica que não é mais transcendente e reveladora da verdade do ser, mas que se instala no movimento que antecede e produz as individuações organizadas na matéria, e tão logo as ultrapassa, explicita que toda forma depositada no mundo é provisória. O tempo é sempre novo, não copia precariamente e sucessivamente as idéias da eternidade, não há transcendência que o condicione. Tampouco é uma ilusão dos sentidos ou existência circunstancial sobre o substrato eterno, trata-se “do próprio tecido do nosso ser e de todas as coisas.”³⁰ Descobre-se, nesse sentido, um monismo do tempo, que faz coexistir uma pluralidade de fluxos heterogêneos de durações, cada qual com a sua maneira de contração e relaxamento, que são as qualidades que os constitui. *A matéria é também uma duração, ainda que ínfima, e que se movimenta quase no sentido contrário da duração mais pura, apresentando-se como multiplicidade numérica, de justaposição e de grau apenas. A duração pura é a tensão absoluta que interioriza a diferença, ou melhor, diferenciar-se é sua própria natureza, sua essência é sempre se dividir, mudando de natureza.* Sua simplicidade implica, sem contradição, heterogeneidade: é sempre outro sem ser vários. A matéria é o sentido inverso e desacelera o movimento de liberdade criadora, impondo resistência com sua determinação, deixando a diferença no exterior de si a repetir-se; portanto, calculável e divisível segundo o esquema do espaço. O espaço, por sua vez, é apenas concebido, não tem

³⁰ BERGSON, Henri. *Duração e Simultaneidade*, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p. 73.

existência ontológica, já que implicaria um desligamento completo da duração para além da extensão material, onde não haveria mais tempo capaz de tocá-lo. O movimento entre essas duas forças extremas – duração pura e materialidade pura - produz a colocação de novidades radicais no universo por meio de um impulso vital que vai do passado ao porvir, deixando intermediários no meio do caminho capazes de se sintetizarem em presente, a agir atualmente. Esses produtos freqüentemente perdem-se do desenrolar inventivo, do processo de diferenciação, cristalizando-se de forma estável nos esboços traçados pelo movimento. Em suma, a vida insere a maior soma possível de liberdade na matéria, provocando a evolução, e a matéria lhe confere organização.

Resumindo, já dizíamos que o tempo, como objeto filosófico, foi de uma forma geral tratado sem a devida distinção instaurada por Bergson, que finalmente o emancipa. Sabe-se muito bem que os antigos que conceituaram a idéia e a substância, por exemplo, têm-no como degradação do que é imutável, seja sob a forma de ilusão do mundo sensível, seja como acidente que se dá sobre um fundamento essencial fixo. O tempo é, ainda, considerado usualmente da ordem da quantidade. Eis como Aristóteles o definia: “número do movimento”. Semelhantemente, o senso comum o concebe pela cronologia construída pela observação do movimento dos astros no céu e suas conseqüentes transformações de clima e estações na Terra. Ora, aqui se toma o movimento de rotação da Terra como referência, pois é da nossa natureza adotar um movimento independente daquele do nosso corpo que sirva para contar de acordo com uma convenção comum. Já aqui ele é tratado meramente como símbolo do espaço, antes mesmo das funções científicas elaboradas a esse respeito. A idade moderna, grosso modo, tratou o tempo como uma modificação no sujeito a partir das mudanças observadas nas coisas, sob o risco de ser considerado uma construção subjetiva, já que, se aparentemente nada mudasse, estaríamos condenados a não senti-lo concretamente. Diante dessas considerações, Bergson levanta uma nova problematização que impescinde de uma diferenciação essencial entre o tempo e o espaço, cuja confusão inicial reduz a questão do movimento a um intervalo entre duas paradas, um deslocamento qualquer ou, no máximo, a uma investigação acerca do impulso motor que o provoca. Fazem-no como se não fosse da mudança não precisar de algo que muda ou escoar, isto é, como se a própria transição não pudesse ser entendida mais precisamente como simples continuidade sem começo ou finalidade. A exigência de clareza sobre esta questão leva Bergson a questionar também os físicos, como Einstein, que pensam o tempo como uma quarta dimensão do espaço, partindo ainda de sistemas de referência e instantes ao invés de entrar na duração que implica uma memória capaz de prolongar o antes no depois, seja qual for o sistema privilegiado. Com

efeito, pensar do ponto de vista espacial tende a introduzir problemas *mal colocados*, pois que parte dos produtos, dos mistos de matéria e duração, oferecidos a nossa intelectualidade, isto é, toma-se o tempo confundido com a trajetória percorrida que lhe é solidária e que fica pra trás.

Começa-se, então, por pensar o movimento em si mesmo, descobrindo ser este imensurável e, por conseguinte, indivisível. Quando se tenta dividir a duração, “quando tentamos cortá-la, é como se passássemos bruscamente uma lâmina através de uma chama: dividimos apenas o espaço ocupado por ela.”³¹ Sendo assim, a duração é, sobretudo, uma qualidade ou maneira de durar, multiplicidade qualitativa. Não é sucessão de instantes, pela qual só haveria presente. Trata-se mais propriamente de um passado que rói o porvir e incha à medida que avança, conservando-se em si mesmo sem nenhum suporte tal como uma faculdade que o inscreva no cérebro humano. Se duração não implicasse memória que prolonga o passado no presente, certamente não haveria evolução. *Aliás, a noção de presente é apenas um limite artificial tal como o ponto matemático, já que toda percepção já implica certa contração do espírito capaz de inserir-se na esfera da ação, ou seja, toda percepção já é passado e se força na direção do futuro. Não é exagero dizer que o presente não existe.* Diz Bergson que quando tentamos apreendê-lo, ele escapa das nossas mãos como a criança tentando segurar a fumaça. Ele é apenas o que é útil. Devido a isso, não se deve pensar o movimento a partir da atualidade do espaço percorrido à maneira de Zenão, senão confunde-se o movimento com uma adição de paradas ligadas por meio de uma sucessão abstrata.

O mundo visto como coexistência de durações heterogêneas só pode ser alcançado pela intuição. Não podemos deixar de notar que, como há um contínuo crescimento que impõe novidades radicais no universo, não se resolve o pensamento no conhecimento do que é dado atualmente. O tempo é o que se faz a todo momento e seu sentido é a criação; portanto, é aberto e age com imprevisibilidade sem obedecer aos esquemas mecanicistas ou finalistas capazes de calcular ou determinar o futuro. Devido a isso, é certo que intuição implica que só se pensa inventando, na mesma proporção em que o tempo diferencia-se de si próprio. Poderíamos perguntar, então, o que é que faz com que o espírito se disponha a essa direção criadora, ou, mais humildemente, como é que nossa existência pessoal revela sua essência temporal? Com esta última questão, resolvemos a relação entre corpo e alma, matéria e espírito.

³¹ BERGSON, Henri. *Duração e Simultaneidade*, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p. 58.

É fácil imaginar que o ponto de contato entre a consciência e a matéria é o fenômeno da lembrança, pelo qual podemos tornar o espírito mais palpável e vinculado com algo que vivemos no presente. Apesar de isso ser verdade, é preciso enfatizar que a lembrança não se deriva de um estado cerebral. Aliás, há duas falsas crenças que devem ser imediatamente esclarecidas. Diz-se que o passado só se constitui após ter sido presente e, ainda, que só restituímos-nos a ele a partir do novo presente do qual ele é agora passado. Ora, isso é o mesmo que supor que entre a lembrança e a percepção há apenas uma diferença de intensidade, como o fez o associacionismo. O associacionismo diz que o presente é uma percepção forte e o passado é uma lembrança fraca. Trata-se de meros estados gradualmente distintos. Descobrimos, entretanto, que a memória é absolutamente independente da matéria e o cérebro é apenas o local de passagem entre dois movimentos: estímulos sensoriais e reações motoras. Incapaz de engendrar representações é apenas um instrumento seletivo. De um lado, verifica os procedimentos motores mais adequados a serem realizados; de outro, faz uso da conservação da experiência passada para iluminar essa escolha para que ela não seja um mero capricho. Mas se a lembrança não está inscrita no cérebro, onde ela estaria? Eis que aplicamos aqui o problema do conteúdo / continente que diz respeito somente aos conjuntos dispostos no espaço, nada tem a ver com o passado. Este se conserva em si mesmo e está integralmente presente conosco, embora só utilizemos e experimentemos conscientemente “partes” muito pequenas.

Sem dúvida, pensamos apenas com uma pequena parte de nosso passado; mas é com nosso passado inteiro, inclusive nossa curvatura de alma original, que desejamos, queremos, agimos. Nosso passado, portanto, manifesta-se-nos integralmente por seu impulso e na forma de tendência, ainda que apenas uma sua diminuta parte se torne representação.³²

Isso nos parece obscuro em virtude de considerarmos viciosamente que podem *existir* de forma ausente do ambiente que nos cerca atualmente apenas os objetos sensíveis. Com base na evidência de que uma coisa está em outra, naturalmente o espaço se abre à nossa frente. Estando dentro de meu quarto, tenho certeza de que a cidade do Rio de Janeiro e o Planeta Terra existem, muito embora não veja todo o conjunto sob meus olhos. O tempo, diferentemente, parece fechar-se atrás de nós à medida que passa, restando às modificações celulares da substância cerebral o seu armazenamento e acumulação. Visto o absurdo demonstrado dessa afirmação, esclarecemos que é próprio do cérebro distanciar-nos da totalidade das lembranças que se conservam por inteiro. Este órgão contribui apenas para

³² BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 6.

chamar a lembrança útil. Podemos dizer, com Ravaisson, que a materialidade põe em nós o esquecimento. Este é o papel do corpo que visa à ação: limitar a vida do espírito ao presente. Assim, como a percepção não é conjunto interno de sensações inextensas, mas nos coloca diretamente na matéria, só chegamos ao passado nos colocando do próprio passado, não a partir de um instante presente que o chama.

A realidade das coisas não é construída ou reconstruída por nós, mas penetrada, vivida. Como o corpo não é um ponto matemático, a percepção não é pura, ela não simplesmente isola do objeto total o aspecto que nos interessa, mas é também misturada com nossas afecções. Não sendo a memória uma emanção da matéria, é preciso que alguma abertura ou fissura na matéria permita seu aparecimento. Segue-se que a espessura de tempo que ocupa o intervalo instaurado pela consciência serve de oportunidade para o aparecimento da memória. Na ação, porém, intervém a lembrança pessoal direcionada a uma vida particular. Não esqueçamos, no entanto, que o passado em geral não é psicológico, é *impessoal*, como se tratasse de uma memória imemorial, onde todo o fluxo de durações com seus planos de contrações diversos coexistem.

A memória revela-se no presente de duas maneiras possíveis, ou pelo reconhecimento habitual que não exige nenhuma intervenção ativa, ou pelo reconhecimento atento que recebe a colaboração de lembranças-imagens. Em ambas, é possível observar que conhecer não é senão uma ocasião de lembrar, seja na memória automática do corpo, onde o passado sobrevive em mecanismos motores, seja no trabalho espiritual de busca de lembranças que as transforma em imagens. Distinguimos, desse modo, dois tipos de memórias que são independentes. Na primeira, toda percepção prolonga-se em ação nascente e, à medida que essas imagens se fixam, os movimentos que as continuam modificam o organismo, criam no corpo disposições novas a agir. Deposita-se no corpo uma série de mecanismos montados com reações cada vez mais numerosas e variadas às excitações externas. Esta memória está exclusivamente voltada para a ação e direcionada para o futuro. Só retém do passado os movimentos coordenados resultados de esforços acumulados. Eis que esse tipo de memória não representa o passado, apenas o encena por meio do caráter sistemático dos movimentos atuais que se efetuam. Perde sua pessoalidade cada vez mais que se fixa, inclusive parecendo estranha à nossa vida passada. Agora, quando queremos rememorar algo que aconteceu em nossa vida, estamos falando da lembrança que registra os eventos e os acontecimentos sem negligenciar nenhum detalhe. O registro em imagens únicas por essência não pode se repetir, pois cada uma tem sua data e seu lugar específicos, podemos apenas imaginá-las. Guardadas todas as suas diferenças, essas lembranças são impressas no tempo sem intenção de aplicação

prática; por isso, esse passado é tão escorregadio e contrariado pela memória interessada no presente. É fiel em sua conservação, mas volúvel em sua reprodução. Eis a diferença radical entre a memória do corpo, que repete distraidamente e encena o passado, e as lembranças-imagens, que são imaginadas, “inventadas” pelo espírito. Uma se direciona ao futuro, percebendo apenas semelhanças, isto é, distanciando-se do objeto mesmo, outra se volta ao passado, sublinhando seus detalhes. “Para saber evocar o passado sob a forma de imagens, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar.”³³ Aliás, quando um acidente perturba o equilíbrio mantido no cérebro entre a excitação exterior e a reação motora, logo as imagens inúteis aparecem. Esta é a mesma condição que se realiza no sono quando sonhamos. Já no reconhecimento atento, as lembranças-imagens são utilizadas com esforço, reconduzindo-nos ao objeto de maneira mais intensa. Observamos que a atenção é um objeto de análise. A memória escolhe diversas imagens análogas que joga na direção da nova percepção. O critério de seleção permanece sendo os movimentos de imitação pelos quais a percepção se prolonga e que servem de quadro comum entre percepção e lembrança. Nesse caso, a percepção atenta supõe uma projeção exterior de uma imagem ativamente criada que vem moldar-se em seus contornos. A imagem-lembrança que esclarece a percepção atual insinua-se nela a tal ponto de não mais conseguirmos discernir a lembrança da percepção. Assim, a lembrança se atualiza em imagem: uma atitude mental se insere numa atitude corporal. Vejamos, agora, em que sentido podemos afirmar que Bergson faz uma revolução com sua filosofia, uma vez que vamos do passado ao presente e não contrariamente.

Antes de tudo, precisamos distinguir muito bem os planos diversos da duração em geral, assim como o seu aspecto impessoal e a experiência pessoal da memória. No que diz respeito ao tempo em sua totalidade, verificamos que ele varia em vários graus de liberdade, indicando durações múltiplas, cujo desenvolvimento de suas direções desemboca em duas extremidades: a contração da duração pura e o relaxamento da matéria. Eis que vemos aí duas tendências que percorrem todo o universo, dando origem à meios-termos que são misturas que duram cada uma à seu modo. A libertação na matéria da duração que tende a contrações criadoras se faz com a força do impulso vital. A abertura intrínseca ao tempo puro que se diferencia dá origem às novidades radicais. Como o tempo se conserva em si mesmo, ele é também uma imensa memória. Seu aspecto geral é o que podemos chamar de Passado, não esquecendo que estamos diante de um novo sentido para essa palavra. *O passado é o próprio*

³³ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999. p. 90.

tecido de toda matéria, todo ser, todo presente. Ao se diferenciar, ele inventa um presente por meio de atualizações, coloca as novidades que acreditamos se dever ao instante. Todas as tensões possíveis do tempo coexistem, a ponta do presente é a extremidade que envolve a matéria, onde se penetra uma diferença virtual em vias de se atualizar. A atualização mesma é a sua combinação com a matéria, o que envolverá vários desdobramentos e dissociações devido à resistência da materialidade que desfaz a liberdade, impondo “adaptações”.

Compreendemos, enfim, que o passado e o presente não constituem dois momentos sucessivos. Na verdade, o passado é contemporâneo ao presente. Para compreendermos isso a partir de nossa própria experiência, podemos dizer que a lembrança surge conjuntamente com a própria percepção. A consciência descarta a lembrança coexistente ao seu presente como inútil, pois não teria razão prática nenhuma percebermos duplamente. Assim nasce a ilusão de que a lembrança sucede a percepção: só depois de efetuado o presente que é coerente termos a lembrança dele.

Para lembrar, colocamo-nos de súbito no passado em geral, que compreende muitos níveis de profundidade, qualificados ora de forma mais dilatada e ora mais contraída. Os planos são a totalidade do passado, embora cada um se contraia de uma maneira distinta. É importante não confundir o plano com uma região que conteria lembranças, já que o passado inteiro se encontra em cada plano. Os planos são repetições virtuais infinitas do passado inteiro sob tons diversos. Depois de instaurados no passado em geral, a lembrança vai se psicologizando. Com isso, ganha a individualidade correspondente a certa redução do passado. A lembrança só é atualizada, portanto, quando se torna imagem. Resumindo, adotamos o movimento pelo qual o passado se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz. Em vão se busca um vestígio seu em algo de atual, seria como buscar a obscuridade sob a luz. A imagem não remete ao passado a não ser que seja lá que eu vá buscá-la. Vamos do virtual ao atual.

Desse ponto de vista pessoal, distinguimos duas situações extremas para o vivo: o sonho e a ação automática. Nossas lembranças se repetem um número indefinido de vezes em vários tons de nossa vida passada. Quanto mais se estreita, torna-se mais banalizada, isto é, distingue apenas semelhanças que auxiliem a ação motora. De modo contrário, a disposição mental do sonho consiste em um relaxamento da tensão do sistema nervoso, sempre pronto durante a vigília a prolongar excitação recebida em reação apropriada. Um homem que só sonhasse sua existência ao invés de vivê-la passaria por toda sua vida passada sem negligenciar nenhum detalhe. Seria capaz de dizer em que cada lembrança se diferencia da outra, nunca saindo do particular. Um autômato consciente, por sua vez, só atuaria sua vida

conduzido pelo hábito, mover-se-ia no universal, mesmo sem pensá-lo, apenas destacando semelhanças. Todavia, não é correto afirmar que o sonho seja ontologicamente o extremo contrário da ação. Ele é apenas o último grau de nossa experiência particular, mais voltado para o relaxamento, analogamente à matéria. Somente a duração do todo aberto, em seu princípio contraente, é verdadeiramente livre e criadora. Entrando nesse movimento, libertando-nos de nossa subjetividade, tornamo-nos também criadores. Vemos, assim, que o sonho e a arte são atividades distintas por natureza.

Sem dúvida, não nos fixamos em nenhum dos dois limites – ação e sonho - mas oscilamos entre eles. Precisamente, a percepção é uma síntese da lembrança pura e da percepção pura, participa da memória, prolongando o passado no presente. Diz-se que há dois movimentos exercidos pela memória integral ao aplicar-se ao apelo de um estado presente. Um corresponde a um movimento de *translação*, no qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos (sem se dividir) em vista da ação. O outro corresponde a um movimento de *rotação*, no qual a memória roda sobre si própria, apresentando à situação do momento sua face mais útil. Eis o funcionamento da nossa experiência pessoal enquanto ser vivo com o Passado impessoal. Entretanto, uma experiência propriamente metafísica exige que tomemos a perspectiva absoluta do tempo. *Compreende-se intuitivamente que há dois sentidos nos quais a duração pode se lançar. Sua versão mais fraca, que se faz sucessão e se mascara de “presente”, é a materialidade. Seu poder estético, por sua vez, está na contração do tempo, que é uno e, ao mesmo tempo, múltiplo e aberto, isto é, criador.* Os jogos entre essas duas tendências do movimento duracional provocam a evolução. Veremos no próximo capítulo em que sentido é possível afirmar que o evolucionismo é de fato, e não só de direito, uma teoria da diferenciação.

4. IMPULSO VITAL: VIDA-TEMPO

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.

Henri Bergson³⁴

A intuição não é um sentimento difuso. Trata-se de um método, como já afirmamos. Porém, não se trata de um método instituído pela razão, com etapas bem determinadas a serem seguidas. Grosso modo, na Idade Moderna, antes de se apresentar o problema metafísico, buscava-se elaborar uma teoria do conhecimento, com o único fim de se evitar o erro. Assim, chegava-se na ontologia com a garantia de que a inteligibilidade das coisas seria alcançada com certeza e clareza. Bergson, pelo contrário, não se propõe a mesma atitude. Seu método não tem em vista um conhecimento definitivo, muito menos mediado pelas idéias formuladas pelo sujeito. Sabe-se que, a princípio, o espírito se brinca com duas possibilidades: ou ele se submete às condições de sua natureza uniforme e, seguindo essa direção, desdobra-se em sujeito, razão, linguagem, ou ele toma o sentido do próprio impulso vital. Neste último caso, o espírito assume uma nova direção e imediatamente coloca os problemas em outros termos. O que há de mais íntimo e, ao mesmo tempo, mais impessoal é a duração contínua. Eis o movimento no qual ele se instaura quando é tomado por uma intuição. Dessa maneira, orienta-se para as diferenças de natureza e não mais para gêneros que respondem a algum interesse prático. Eis porque o método bergsoniano é extremamente rigoroso: ele realmente se aproxima das qualidades das coisas que, não obstante, são mudanças ininterruptas. Quando o conceito é extraído por essa intuição, tem uma gênese distinta daquele formulado por intermediários racionais: ele vem da maior simplicidade e só se torna complexo porque sobrevive na linguagem à intuição fugidia. Tampouco o conceito é suficiente para tornar o mundo uma enciclopédia. À medida que a duração se diferencia, o conceito também deve se mover, portanto não se restringe com uma definição. Simpatizar-se com o esforço que gera as coisas é transformar o pensamento em algo essencialmente criador e não mais descobridor de um mundo dado que teimaria em ocultar suas verdades, cabendo a

³⁴ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005, p. 50.

nós desvelá-las. O conceito de impulso vital deve seguir esse sentido, caso contrário intelectualiza-se, afastando-nos de nosso propósito filosófico.

Acompanhar o impulso vital é chegar às tendências puras que constituem a diferença em si. Com isso, é inevitável que se afastem falsos problemas que se impunham a uma natureza impura. Por exemplo, pensar em ser e não-ser, ordem e desordem é o mesmo, segundo Bergson, que ser iludido por desejos frustrados. Achar que o nada precede o ser ou que a desordem se molda em ordem é realizar uma negação inteiramente intelectual de uma presença atualmente não conveniente. Além disso, o objeto ausente reivindicado revela uma fraqueza incompatível com a força criadora, por sua vez plena. Bergson afirma que os juízos que põem a não-existência de uma coisa são juízos que formulam um contraste entre o possível e o atual. Embora afirmação e negação sejam ambas expressas por proposições, elas não são dotadas de igual objetividade. A negação é sempre relativa. Se nos colocarmos no ponto de vista da lógica formal, afirmar e negar são dois atos simétricos entre si, o primeiro estabelecendo uma relação de conveniência e o segundo, uma inconveniência entre um sujeito e um atributo. Mas essa simetria é exterior e a semelhança superficial. A negação tem um caráter pedagógico e social, mas a própria realidade não tem como receber um selo de negação, pois a inexistência do inexistente não se registra nela. Uma vez abolida a linguagem, dissolvida a sociedade, atrofiada toda iniciativa intelectual e toda faculdade de julgar, só há e só pode haver afirmação de existência. “Em resumo, para um espírito que seguisse pura e simplesmente o fio da experiência, não haveria vazio, não haveria o nada, não haveria negação possível.”³⁵ Esses problemas, portanto, não dizem respeito ao pensamento, mas a pequenas decepções psicológicas a respeito de algo diante de nós que de repente deixou de interessar nossa atenção. Costumamos pensar que basta fazer uma subtração do que temos para encontrar o originário nada ou o vazio; assim, concebendo-os como idéias anteriores a quaisquer outras. Mas,

Na realidade, há mais conteúdo intelectual nas idéias de desordem e de nada, quando estas representam algo, do que na de ordem e existência, uma vez que implicam várias ordens, várias existências e, além disso, um jogo do espírito que inconscientemente faz malabarismos com elas.³⁶

Por outro lado, os que se ocuparam ou se ocupam com tais questões não fazem mais à Filosofia ao levantarem esses problemas.

³⁵ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005, p. 318.

³⁶ BERGSON, Henri. *O Possível e o Real*. In: *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p. 113.

Seria o mesmo que imaginar que há mais na garrafa bebida pela metade do que na garrafa cheia, pelo fato de que esta só contém vinho, ao passo que na outra há vinho e, além disso, vazio.³⁷

Tais pseudoproblemas são fantasmas que apareceram muito aos metafísicos, mas que eram resultados apenas de um déficit da vontade afirmativa. Tornam-se perigosos quando fixam a especulação em torno de tais palavras vazias, fazendo a linguagem ditar os problemas do pensamento. “Nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência.”³⁸ Entretanto, sua influência é tão grande que, muitas vezes, o pensamento já nasce viciado. Por exemplo, costuma-se pensar a realidade como uma junção de partes que se arranjam e rearranjam sobre um espaço vazio. Primeiramente, a realidade é um crescimento global e indiviso, uma duração que se inventa a todo momento. Dessa forma, ela é plena. Isso significa que sua extensão é primeira em relação ao espaço. Este é verdadeiramente quem está nas coisas, colocado em baixo delas por insistência do intelecto. Não é uma condição. Então, não há por que se imaginar que se vai do vazio para o pleno. Isso implica dizer que a pergunta “Por que há o ser e não o nada?” é um problema angustiante justamente porque não é problema algum. “Digo que há pseudoproblemas e que são os problemas angustiantes da metafísica. Reduzo-os a dois. Um engendrou as teorias do ser, o outro as teorias do conhecimento.”³⁹ Tais falsos problemas não serão nunca resolvidos; no máximo, serão pausados por um cansaço, para escapar da vertigem de correr ao infinito.

O que atualmente nos concerne é precisamente o falso problema da noção de possível, pois dissipá-lo parece-nos fundamental para compreender a indeterminação absoluta do tempo ou, nas palavras de Bergson, “a criação contínua de imprevisível novidade que parece desenrolar-se no universo.”⁴⁰ Dado que a evolução é a colocação de novidades radicais, dizer que algo é possível antes de ser realizado é negligenciar a teoria da diferenciação. A noção de possível tratada por Bergson é justamente aquela que, ao lado do real, possui uma conotação frívola - mostra-se uma fraqueza derivada do intelecto. Aqui, é o real que aparece como potência criadora, “como um balão elástico que se dilatasse pouco a pouco assumindo a cada instante formas inesperadas.”⁴¹ A idéia de que a possibilidade das coisas precede sua

³⁷ BERGSON, Henri. *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005. p. 70.

³⁸ IDEM, P. 101.

³⁹ _____, *O Possível e o Real*. In: *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006, P. 110.

⁴⁰ IDEM, p. 103.

⁴¹ IDEM, p. 109.

existência significa dizer que antes de serem realizadas, as coisas podem ser representadas. O possível é resultado de um ato do espírito que repele a imagem do real para o passado depois de produzido. Porém, a realidade, sendo imprevisível e nova, não poderia ter sido pensada por antecipação. Só depois de ter se realizado, podemos olhar para trás, desenhar seu percurso e dizer que sempre foi possível. "O possível é portanto a miragem do presente no passado."⁴² Ora, claro que se por "possível" tomarmos o que não é impossível, isto é, o que não possui obstáculos intransponíveis para sua realização, admitimos que se trata da condição da sua realização. No entanto, esse é um significado inteiramente negativo do termo e não pode ser confundido com a preexistência do real sob a forma de idéia. Até mesmo o artista quando cria uma obra-de-arte inventa o possível dela ao mesmo tempo que executa seu real. Bergson preocupa-se em dar ao termo "real" toda indeterminação, isto é, positividade, explicitando o caráter radical da novidade que surge incessantemente no mundo.

Tomem o mundo concreto e completo, com a vida e a consciência que ele enquadra; considerem a natureza inteira, geradora de espécies novas de formas tão originais e tão novas quanto o desenho de qualquer artista; prendam-se, nessas espécies, aos indivíduos, plantas ou animais, cada um dos quais tem seu caráter próprio – eu ia dizer sua personalidade (pois **uma folha de grama não se assemelha mais a outra folha de grama do que um Rafael a um Rembrandt**); ergam-se acima do homem individual até as sociedades que desenrolam ações e situações comparáveis às de qualquer drama: como falar ainda de possíveis que precederiam sua própria realização? (grifo nosso)⁴³

Podemos compreender ainda melhor a novidade radical tomando a noção de criação pelo fundamento metafísico bergsoniano pelo qual sabemos que o tempo em si mesmo é criação: indeterminação e diferenciação, hesitação e elaboração. É aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe ou que seja o desenvolvimento atual de algo guardado na eternidade. O tempo é verdadeiramente um artista, a vida é inevitavelmente uma arte. Sua fecundidade provém de sua continuidade inesgotável, sem um termo final. Não há na natureza nenhuma das relações tipicamente humanas, como o estabelecimento de identidade entre as coisas. Eis uma inclinação inteiramente ficcional da natureza humana, pois não pode nem mesmo se aplicar aos seus estados de consciência. Nossa personalidade muda na mesma medida em que o passado progride, donde a impossibilidade de nossa consciência furtar-se à irreversibilidade da duração, que é sua própria essência. Como quer Heráclito, sabe-se que

⁴² BERGSON, Henri. *O Possível e o Real*. In: *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p. 115.

⁴³ IDEM, p. 118.

não se entra duas vezes no mesmo rio, pois tanto as águas são outras, quanto não é a mesma pessoa de ontem que quer banhar-se.

Sabe-se que o passado puro é a diferença em si mesma que se cria continuamente. Esse movimento virtual não é linear e único - faz coexistir uma multiplicidade de tendências que vão se acumulando. Quando imersas na virtualidade, concentram-se em uma harmonia inicial. Pode-se dizer, por isso, que o passado puro é o próprio virtual, pleno de qualidades puras. Esse é o aspecto memorial do tempo prestes a se atualizar. Para a realização atual da diferença, entretanto, é preciso que ela seja conduzida pelo impulso vital para atravessar a matéria. Este acontecimento implica uma nova diferenciação, pois atualizar é também inventar. O impulso vital entra em contato com a matéria explodindo suas tendências implícitas em múltiplas linhas divergentes expressivas. Leva-se em conta também a resistência da matéria que desacelera a força criadora e a faz tomar caminhos às vezes totalmente inusitados; outras vezes, a faz explodir novamente em novos fragmentos. Cada realização é expressão de uma das múltiplas tendências concentradas no elã. Para que possamos recuperar a verdadeira natureza da atividade vital, será preciso recompor os elementos depositados em cada linha de desenvolvimento, juntando com a direção tomada pelos vertebrados em geral que desembocou no homem em particular. É possível avistá-lo, ao menos, porque a harmonia do elã vital não está na execução final de um plano preexistente, mas na unidade inicial do impulso diferenciante, cujo destino é absolutamente imprevisível. Basta, então, examinar a força diferenciante de suas performances seriais.

Vê-se que o mundo organizado não é harmonioso, ele admite perfeitamente discordâncias e incompatibilidades pelas quais a vida é obrigada a se lançar em direções múltiplas. A propósito, cada espécie e, até mesmo, cada indivíduo só realiza um certo aspecto da impulsão global da vida. Uma vez constituído, tendem a utilizar sua energia em seu próprio interesse, possibilitando o conflito com outras formas de vida.

A harmonia não existe, portanto, de fato; existe antes de direito: quer dizer, o elã original é um elã comum e, quanto mais pra trás voltamos, mais as tendências diversas aparecem como complementares umas às outras. Do mesmo modo, o vento que irrompe em uma encruzilhada divide-se em correntes de ar divergentes, que são todas apenas um único e mesmo sopro.⁴⁴

Trata-se da continuação do mesmo elã que, ao crescer até certo ponto, impossibilitado de desenvolver suas tendências sem estas se tornarem incompatíveis entre si, teve de dissociá-

⁴⁴ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 55.

las. Sendo assim, cada diferença vital do elã tomou um rumo que foi se construindo atualmente pela afirmação de criações puríssimas. Cada direção afirma sua independência e, por vezes, desvia-se caprichosamente do impulso original.

Bergson insiste que a vida não é feita de elementos físico-químicos; ela é um processo indivisível de criação e o que chamamos de elementos (existentes de maneira separada) são vistas tomadas de nosso espírito. A mecânica superficial de deslocamentos é apenas um caso particular da transformação contínua que acontece em profundidade, isto é, apenas sua projeção no campo quantitativo e sucessivo. Dizer que a vida é criação é atestar que não há simplesmente uma síntese de elementos. Se assim fosse, sua síntese posterior estaria dada virtualmente nos elementos preexistentes, sendo um dos arranjos possíveis. Ora, vimos que há uma contingência radical no progresso do tempo, uma incomensurabilidade entre o que precede e o que se segue. Essa espontaneidade é facilmente apreendida pelo artista, pois a arte vive de criação e, nos diz Bergson, implica uma crença latente na imprevisibilidade da natureza. O artista mesmo se surpreende com sua obra, que é resultado da composição entre a consistência que a duração ali coloca e a organização que o material sensível oferece. Torna-se uma novidade tão radical quanto a da evolução da vida. Aliás, é o mesmo movimento que leva vitalidade à matéria bruta, tornando-a uma expressão da diferença.

Nota-se, portanto, que no processo de diferenciação do tempo há, primeiramente, a sua mudança de natureza, que o torna sempre outro. Depois, a irresistível e inevitável atualização das qualidades heterogêneas, cuja realização só é possível por meio do impulso vital. Este movimento carrega a diferenciação para penetrar na matéria bruta, provocando a evolução. Esta pode ser dita “criadora” porque não se resume em copiar um modelo virtual, mas trata-se de uma nova diferenciação imposta no contato com a matéria. Sendo a matéria um sentido quase oposto da contração diferenciante, ela coloca uma série de dificuldades que o vivo insurgente tem que contornar. Nesse ponto, às vezes entram explicações diretas ou indiretas do fenômeno da adaptação – Bergson rejeita ambas. Com efeito, “o lugar ao qual se chega não desenha a forma do caminho que se tomou para chegar até ele.”⁴⁵ Os primeiros consideram as condições exteriores capazes de causar diretamente a variação dos organismos em um sentido definido pelas modificações físico-químicas que determinam a substância viva (Eimer). Os segundos creem que as condições exteriores se exercem de modo indireto, favorecendo, na concorrência vital, aqueles que por acaso se inserem melhor nas condições de existência (Darwin). De qualquer forma, seja atribuindo às condições exteriores uma

⁴⁵ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 61.

influência positiva, suscitando variações, seja uma influência negativa, eliminando variações, ambas supõem que há um ajustamento perfeito do organismo ao seu meio. Entretanto,

ainda não há forma e é à vida que caberá criar para si mesma uma forma apropriada às condições que lhe são impostas. Será preciso que tire partido dessas condições, que neutralize seus inconvenientes e que utilize suas vantagens, enfim, que responda às ações exteriores pela construção de uma máquina que não tem nenhuma semelhança com elas. **Adaptar-se não consistirá mais aqui em “repetir”, mas em “replicar”, o que é inteiramente diferente.** (grifo nosso) ⁴⁶

Os organismos, assim, não estão submetidos a uma adaptação passiva, mas são capazes de responder ativamente ao problema colocado pelas condições com soluções. A sua direção qualitativa contorna obstáculos, adotando deles o que pode contribuir para sua expressão. Há nesse processo um ato afirmativo, que Bergson chama de criação das novidades radicais. A concorrência vital e a seleção natural não podem ser de auxílio algum para esse problema, já que se olha para aquilo que foi conservado e nem sequer se considera aquilo que desapareceu. As formas que se conservaram nada podem dizer do poder de invenção da novidade radical. Considerando-as, também ficamos tentados a dar maior importância às condições exteriores do que à necessidade de expressão da própria diferença. Além disso, nem toda construção orgânica evidencia uma utilidade. Por exemplo, a sexualidade nas plantas não parece resultado da adaptação. Na verdade, é muito mais considerada como um luxo que a natureza poderia muito bem ter se passado. Que não nos confundamos a respeito dessas duas “adaptações”. Acreditamos apenas na atividade, muito embora ela mesma comece a ser exercida sem chamar muita atenção. Convenientemente, ela tira proveito das circunstâncias começando por adaptar-se a elas passivamente até que possa assumir o controle do movimento e passe a reagir ativamente. “A vida procede por insinuação”.⁴⁷ Por exemplo, o primeiro rudimento do olho aparece na mancha pigmentária dos organismos inferiores, podendo ter sido perfeitamente produzida fisicamente pela ação da luz. Mas, não devemos tomar o acaso como o que impulsiona o seu desenvolvimento em direção à visão dos vertebrados. Quando Darwin usa “variações acidentais” como elemento interpretativo para a evolução, ignora que haja um sentido bem definido na complicação de um órgão. Na verdade, grande parte de sua confusão vem do fato de que toda teoria mecanicista crê haver uma construção gradual da máquina orgânica sob influência das circunstâncias exteriores,

⁴⁶ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 63.

⁴⁷ IDEM., p. 77.

intervindo diretamente por uma ação sobre tecidos ou indiretamente pela seleção dos mais adaptados. Creem que uma infinidade de elementos se coordenam estruturando um órgão, mas cuja operação nos parece inteiramente desconhecida, até mesmo milagrosa. Sabe-se que, para sair do problema das complicações maravilhosamente regradas das diferenças acidentais que se sucedem, Darwin evoca a “lei da correlação”. Diz que uma mudança tem repercussão necessária em outros pontos do organismo. Ainda assim, não é capaz de sair do problema, uma vez que a solidariedade evocada também é dependente do acaso inicial e conseqüente seleção, não consistindo ainda numa complementaridade de mudanças funcionais. Aliás, o finalismo também concebe a natureza como a realização de partes, mas, nesse caso, estas foram sendo juntadas com um fim em vista. Ambas perspectivas - mecanicismo e finalismo - tem como fundo a própria atividade de fabricação humana, que pressupõe adição de elementos, sendo construída como se fosse da periferia ao centro até sua função final. Bergson, ao contrário, mostra-nos que processos evolutivos diferentes desembocam em efeitos semelhantes justamente porque têm como princípio uma direção vital, que será conduzida da maneira que convier a cada tipo de vida. A constituição do olho, por exemplo, não se contenta com tolas explicações utilitárias – os olhos foram feitos para ver. Bergson explicita que há aqui relações muito precisas entre esse órgão e o aparelho de locomoção.

A retina dos vertebrados prolonga-se num nervo óptico que se prolonga, por sua vez, em centros cerebrais ligados a mecanismos motores. Nosso olho tira proveito da luz no sentido que nos permite utilizar, por meio de movimentos de reação, os objetos que vemos vantajosos e evitar aqueles que vemos nocivos.⁴⁸

Não estamos, portanto, diante de um órgão que originalmente nos oferece a imagem do mundo para nossa contemplação desinteressada. A nossa visão existe prolongando-se em ação. A visão de todo ser vivo é eficazmente limitada aos objetos sobre os quais pode agir. O aparelho visual simboliza sua canalização; por isso, não pode ser explicado pela junção de elementos, que tampouco pode explicar estruturas idênticas que, não obstante, tiveram desenvolvimentos paralelos totalmente independentes e distintos. Por exemplo, tomemos o desenvolvimento da mesma retina nos vertebrados e nos moluscos. Nos primeiros, ela é produzida por uma expansão emitida pelo esboço do cérebro no jovem embrião. Trata-se de um verdadeiro centro nervoso que teria transladado para a periferia. Nos segundos, a retina deriva diretamente da ectoderme. Devemos avaliá-los afirmativamente segundo o ato simples

⁴⁸ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 78.

de criação e a conseqüente organização da natureza, ou seja, a partir da direção qualitativa que, para se expressar, precisa atravessar a condição material, cujo encontro contribui para a diferença “final”⁴⁹. De modo contrário, como seria possível, dentre infinitas possibilidades, duas linhas distintas construir um produto comum?

Sobretudo, toda essa construção orgânica se opera antes por dissociação e desdobramento do que por associação de elementos. Ora, para o trabalho de fabricação, é mais eficaz quanto maior for a quantidade de matéria disponível. Já a criação se dá de forma explosiva, isto é, só precisa de um mínimo de matéria em seu ponto de partida. Da mesma forma, “o espermatozóide, que põe em movimento o processo evolutivo da vida embrionária, é uma das menores células do organismo, e mesmo assim é apenas uma pequena porção do espermatozóide que toma realmente parte da operação.”⁵⁰ Ao contrário da fabricação, a organização vai do centro à periferia, ou seja, começa em um ponto e se propaga em volta por ondas que vão se alargando. Eis precisamente a diferença entre o artesão e o artista: o último opera como faz a natureza, prolongando-a. Parece que sua intuição só entra no espaço a contragosto, sendo forçada a desdobrar uma organização que também acaba por individuar a obra com seu material sensível penetrado de duração. Por ele, a duração se expressa, mas, ao mesmo tempo, é pela duração que ele se torna expressivo.

A organização é construída à medida que o ato indiviso do impulso vital é limitado por forças contrárias. Mesmo assim, seu esforço tende a produzir um efeito em bloco, contornando dificuldades, variando então conforme o elã possa ir mais ou menos longe em sua direção. Mas essa canalização inevitavelmente contribui para a imensa variedade de formas que a vida semeia ao evoluir. Há, de uma forma geral, três aspectos necessários para o ato de organização: primeiro, a qualidade virtual do tempo que tende a expressar sua diferença na vida; segundo, o impulso vital explosivo que a comunica à matéria bruta, conferindo consistência à criação em processo; terceiro, explosão que se dá entre essas duas correntes contrárias – indeterminação e necessidade – e conseqüente organização final de uma vida inteiramente nova. É bom lembrar que a consistência, isto é, a qualidade vital, só permanece latente no produto organizado se ele não se deixar hipnotizar sobre o próprio movimento, tornando-se circular e nada mais que um hábito. Inclusive, a mesma propensão a dividir o

⁴⁹ É evidente que não demos um termo na evolução com o emprego dessa palavra, queremos apenas enfatizar dois modos distintos de diferenciação. Uma é impulsionada pela duração, outra é impulsionada pela matéria, que impõe meios determinados para a manifestação da diferença, desdobrando-a em outra invenção. Mas o processo é infinito, já que a duração não caminha para um desfecho.

⁵⁰ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 101.

movimento evolutivo provoca uma vida a distrair-se pela própria forma que recebeu no acontecimento de sua atualização. O automatismo sempre espreita a liberdade da diferença, que corre um risco imenso de perder-se para o esquecimento. A memória vital, necessariamente criadora, desfavorece a perpetuação dos desenhos que a linha evolutiva esboçou, pois só pretende continuar seu movimento.

É certo que a fragmentação da vida explica-se tanto pela força explosiva que o elã vital contém quanto pela resistência que a matéria impõe. Porém, o que constitui a própria essência da dissociação não está na contingência material e, sim, no equilíbrio instável de tendências que a vida carrega em si. A vida – corrente criadora – é uma tendência, cuja essência é “desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre os quais seu elã irá repartir-se.”⁵¹ As suas bifurcações constituem séries divergentes, nas quais desenvolvem-se populações de maneira independente. Trata-se de um número incalculável de vidas que conservam as diversas tendências. Ora, sem dúvida há um progresso no desenho de formas cada vez mais complexas. Entretanto, é muito mais frequente observarmos infindáveis vias secundárias nas quais se multiplicam os desvios, as paradas e os recuos, dada a multiplicidade quase infinita do elã. No entanto, nunca poderemos chegar à tamanha riqueza presente na unidade fecunda do elã, já que isso só seria possível somando todos os personagens da *ficção*⁵² do mundo organizado se este estivesse ou pudesse chegar a ser completo e acabado. Enfim, sabemos que sob este plano de organização, responsável por perpetuar os fragmentos pulverizados, que inclusive nos são mais fáceis de identificar em virtude de estarem espacialmente mais próximos, há um plano de composição, no qual as forças vitais multiplicam as diferenças e incentivam a criação incessante na natureza, sem a qual não haveria evolução.

Podemos dizer que um corpo vivo é resultado da superposição dos dois planos acima citados. Circunscrevemos, com esse esclarecimento, uma série de problemas filosóficos. Um dos efeitos dessa superposição é apresentar uma tendência a procurar a individualidade, ao mesmo tempo que uma dificuldade em completá-la. Isso significa que o ser vivo é, de início, praticamente isolado pela própria natureza, o que não implica que o sentido vital mais puro tenha esse propósito. Ora, constata-se que o ser vivo é composto por partes heterogêneas que se completam umas às outras e exercem funções diversas implicadas reciprocamente. Porém, sabe-se que

⁵¹ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 109.

⁵² Digo ficção ao invés de história, uma vez que são criações puríssimas, não correspondem a uma idéia possível, tampouco se destinam a um rumo pensável. Não obedecem, portanto, a ordem humana de acontecimentos, mas residem na própria ausência de linearidade que pertence às causas e efeitos.

a individualidade comporta uma infinidade de graus e que em parte alguma, nem mesmo no homem, se realiza plenamente. (...) Uma definição perfeita só se aplica a uma realidade já feita; ora, as propriedades vitais não estão nunca inteiramente realizadas, mas sempre em processo de realização; são menos estados que tendências.⁵³

Então, a divisibilidade em corpos bem talhados e destes em partes não diz respeito à fluida realidade. Porém, há na complexidade de partes do vivo, que separamos com nossa observação, um caráter meramente exterior que já faz saltar aos nossos olhos tal dificuldade em fechar o ser vivo numa individualidade perfeita e acabada. Trata-se de sua evidente multiplicidade material. Sem dúvida, há maneiras muito variadas de compreendê-la e a filosofia, muitas vezes, encontrou um princípio de coesão para ela no conceito de essência ou forma. Além disso, há interpretações científicas para a gênese dos organismos complexos que pretendem também fechar esse problema com a necessidade última da individualidade. Sabemos que, para surgirem os fenômenos mais elementares de vida, o *elã* adotou os hábitos da matéria, para poder vir a animá-la. A princípio, criou-se com uma simplicidade extrema. Mas o ímpeto para a vida continuava a se exercer e pode parecer provável, em virtude disso, que o organismo tenha procurado primeiramente crescer o máximo possível. Há teorias que crêem que, como a matéria organizada tem um limite de expansão, depois de alcançá-lo pelo crescimento, passou a duplicar-se. Assim sendo, assumiu um número crescente de elementos, ao mesmo tempo que garantiu sua união com a divisão de trabalho. Segundo essa perspectiva, “o organismo complexo e quase descontínuo funciona assim como o faria uma massa viva contínua que simplesmente houvesse crescido.”⁵⁴ Mas essa concepção ainda encerra vícios do mecanicismo ao buscar explicações materiais para crescente complicação do organismo. Sobretudo, precisamos pensar a vida atuando primeiramente como um todo virtual que vem a se experimentar de diversas formas por meio de sua existência material. E, nessa perspectiva, a própria noção de “ser” vivo é problemática, já que as populações em seu conjunto e suas crescentes composições vitalistas constituem um imenso organismo aberto, isto é, que vem em primeiro lugar com relação a um ser tardio delas abstraído. É como se destacássemos um acorde de toda uma composição melódica. Mas, para além dessa analogia, o ser vivo tomado isoladamente já traz em si a música ou, pelo menos, a musicalidade intrínseca à duração do todo.

⁵³ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 14.

⁵⁴ IDEM, p. 108.

Ora, distinguir corpos é próprio da nossa humanidade. Para agir não é universalmente preciso distingui-los. Animais de outras linhas evolutivas, como os insetos ou moluscos, por exemplo, precisam apenas distinguir propriedades. O biólogo Jakob Von Uexkül compreende muito bem que cada ser vivo, depois de sua constituição, vive num mundo que lhe é particular e do qual ele é o centro. Aquilo que chamamos mundo ambiente não passa, portanto, do *mundo próprio* humano, não reside numa paisagem neutra da qual todos os vivos participam. Nem uma única propriedade da matéria permanece a mesma quando percorremos a série dos mundos próprios das diferentes espécies. Mudam não só os sentidos dos objetos, como também todo o arranjo de suas propriedades. Fazendo uma digressão pelos mundos próprios, o biólogo enriquece o estudo da natureza, pois inclinação antropomórfica de analisar os órgãos e o modo de vida dos animais é esquecida. Nem sempre um espaço é visual, pode ser tátil, ambos, ou obedecer distinções completamente outras, como o discernimento do paladar que orienta as minhocas, como sinais de orientação presentes nos canais semicirculares de peixes, semelhantes aos canais internos de nossos ouvidos. Há também muitos seres que são capazes de distinguir apenas um ritmo de movimento. Além disso, para a escolha de um companheiro, muitas vezes imagens afetivas aleatoriamente escolhidas falam mais alto que as indicações objetivas da espécie. Vemos que a maior parte dos animais não dispõem de esquemas perceptivos centrados na percepção de corpos individualizados. As abelhas pousam de preferência em coisas cujas formas recortadas são virtualmente decomponíveis em formas mais simples, como estrelas e cruces. Evita tudo o que é inteiro, como círculos e quadrados. De fato, ao fazê-lo pode distinguir entre as flores abertas e os botões. O caso do carrapato, mais célebre, indica que este animal só se afeta pela luz, pelo ácido butírico exalado pelos mamíferos e pelo sangue que lhe seve de alimento. Portanto, mesmo sendo cego, é capaz de subir na árvore à procura da luz, sentir sua presa se aproximar pelo cheiro, deixar-se cair sobre ela e extrair da pele quente seu alimento. Não tem nem mesmo o discernimento do gosto, tanto é que se trocarmos o sangue por um líquido com a mesma temperatura, ele o suga da mesma maneira. Uexkül assinala também que frequentemente imagens pretendidas sobrepõem-se às imagens perceptivas. Isso acontece muito com a experiência humana. Pode-se até mesmo considerar que muitas das referências de vida baseiam-se em percepções tão próprias, quer dizer, sem ser suscitado por estímulos exteriores, que são por ele tratadas por imaginárias. Por exemplo, as aves migratórias voam como se estivessem sobre o mapa da terra caminhos certos traçados. Há, ainda, curiosamente, casos de presas e inimigos fantasmas nos quais animais diversos concentram sua dedicação. Enfim, os exemplos são divertidos e numerosos. O que nos interessa em sua bela jornada científica é a lucidez com

que Uexül trata os vivos, ou seja, muito mais pelos afetos que os atravessam do que pelas leis dos gêneros lingüísticos. Acima disso, move-nos sua interpretação musical sobre a interação entre os mundos próprios, pela qual com pontos e contrapontos compõe-se uma sinfonia.

Em todos os casos se nota uma progressão mas nunca um progresso no sentido da sobrevivência do adaptado, nunca uma seleção do mais dotado por meio de uma furiosa luta pela existência, desprovida de um plano. Em vez disso, reinava uma melodia em que vida e morte se entrelaçavam.⁵⁵

Quanto ao problema da individualidade fechada, Bergson ainda considera que todo ser vivo não só apresenta uma certa sistematização de partes (seja qual for a teoria de sua gênese), como também tende a se reproduzir. A tendência à reprodução própria do ser vivo acentua a necessidade de se dividir, contradizendo a sua busca por individualidade. “A individualidade abriga portanto seu inimigo dentro de si. A própria necessidade que sente de se perpetuar no tempo o condena a nunca estar completa no espaço.”⁵⁶ Com isso, fica definitivamente claro que a individualidade nunca é perfeita, é muito mais uma vontade relativa e interessada de *identificação* do que uma correspondência mesmo com o ser em questão. Muito diferentemente, no entanto, é quando atribuímos uma consistência a uma expressão vital. Não devemos confundir individualidade com a singularidade da diferença, pois a natureza é antes uma composição do que um caos, ou seja, cada manifestação de vida tem uma consistência, uma qualidade móvel predominante. A consistência pode ser dita “una” na medida em que cerca tendências virtuais que se cruzam de maneira singular. Nesse sentido, trata-se do que o vivo representa no tempo, não mais no espaço. Cada vida expressa uma diferença que se acentuou devido a um considerável jogo de proporções entre as tendências que foram levadas a se desenvolver. A primeira diferença já era simples e comportava uma multiplicidade qualitativa que, ao se atualizar, dividiu-se em linhas divergentes, cada uma inventando, por sua vez, uma variedade para o mundo em conjunto com as sinuosidades que adotou da materialidade. Acima de tudo, nunca se encerram numa organização tão completa a ponto de fecharem-se - a qualidade é um movimento. Como o impulso vital é comum, as manifestações divergentes são complementares umas às outras sob certos aspectos, o que não significa que deixem de ser incompatíveis entre si uma vez desenvolvidas. Ao mesmo passo do progresso da vida, as populações tornam-se até mesmo antagônicas, acentuando cada vez mais a desarmonia do mundo organizado.

⁵⁵ UEXKÜL, J.. *Doutrina do Significado*. In: *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1989. p. 211.

⁵⁶ BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 14.

As formas vivas são todas formas viáveis. Já sabemos que não são adaptações no sentido comum da palavra. Estas só são capazes de explicar as sinuosidades do movimento evolutivo e não as direções gerais desse movimento, muito menos o próprio movimento. Inclusive, nota-se que se a vida permanece inventiva até em seu contato com a matéria inerte, com as condições exteriores de existência. Mesmo assim, continua correto afirmar que cada uma das espécies descritas pela paleontologia e pela zoologia foi um sucesso conquistado, se as tomarmos do ponto de vista da existência. Mas, muda-se o aspecto quando as tomamos pela perspectiva do movimento que as depositou no meio do caminho e não mais nas condições nas quais se inseriu.

Frequentemente esse movimento se desviou, muito frequentemente também foi detido abruptamente, aquilo que deveria ser um local de passagem tornou-se um termo. Desse ponto de vista, o insucesso aparece como regra, o sucesso como excepcional e sempre imperfeito.⁵⁷

Eis a incrível desproporção entre trabalho e resultado na evolução da vida. A força que faz o mundo organizado evoluir é limitada por outras, por isso sempre procura superar a si mesma, contudo permanece inadequada à obra que quis produzir. O grande esforço vital acaba refém da materialidade que teve de conferir a si mesmo – nisso consiste a morte presente em casa hábito triunfante. *Entre a vida em geral, que é a própria mobilidade, e suas manifestações particulares há uma diferença essencial de velocidades e sentidos.* A primeira iria em frente numa velocidade infinita caso não fosse refreada pelo sentido mais relaxado do presente. Há, sobretudo, uma irremediável diferença de ritmos.

Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os vivos giram em torno de si mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida. São portanto relativamente estáveis, e contrafazem mesmo tão bem a imobilidade que nós os tratamos antes como coisas do que como progressos, esquecendo que a própria permanência de sua forma não é mais que o desenho de um movimento. Por vezes, no entanto, materializa-se diante de nossos olhos, numa fugidia aparição, o sopro invisível que os carrega.⁵⁸

Assim surge a preguiça e comodidade de tudo que é demasiadamente orgânico. A vida é um esforço crescente de criação. O vivo prefere empenhar a menor quantidade possível de esforço e se absorve na própria forma. Como um sonâmbulo, ignora praticamente todo o resto da vida, visando facilmente explorar apenas o seu entorno imediato. Entre os movimentos da vida e os do vivo há uma relação quase antagônica. Acima de tudo, há de se notar que para

⁵⁷ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 141.

⁵⁸ IDEM, p. 139.

que o tempo se torne vivo, precisa sintetizar-se por meio de algumas estratégias de contração e dilatação, que possibilitem a segurança de sua existência. Isso resulta em maneiras diversas do mecanismo de generalização. Dado que a realidade não está pronta, que está aberta para todo tipo de novidade pelo simples desdobramento de seu crescimento, tudo o que as filosofias dogmáticas chamam de formas ou essências seriam rigorosamente formalizações. Não é apenas uma troca de termos, formalizações são ainda movimentos, não havendo nada legitimamente estático na natureza em geral, seja vida ou matéria. Aliás, quando Bergson insiste em tratar a matéria (não a tendência pura da materialidade) como um fluxo, abre-se caminho para uma aproximação entre o inerte e o vivo. No fundo, sabemos que o tecido de todas as coisas é o tempo (a própria indeterminação), donde se conclui a impossibilidade total da fixidez. Isso se dá pela composição de duas tendências que em si mesmas, em suas purezas, se enveredam cada uma para um lado: a duração vai para a criação, para frente; a materialidade vai para trás, para a determinação. O produto dessa composição varia segundo a combinação das proporções entre qualidades e os obstáculos materiais contornados. Sendo assim, encontramos, por um lado, o fluxo material; por outro, vivos autômatos e, por último, vivos potencialmente livres.

O mundo inorgânico é uma série de quase repetições, cujas mudanças podem ser até mesmo previsíveis. Colocando os problemas da filosofia em termos de tempo, e não mais de espaço, passamos a olhar o mundo como uma grande coexistência de durações distintas. Perguntas ou respostas que facilmente incluem uma separação espacial entre um sujeito e um objeto já não nos satisfaz. A matéria parece repetir-se devido ao seu relaxamento em relação à duração pura, colocando-a tanto quanto possível no exterior de si, justapondo suas partes. Inclusive, sabe-se que nem mesmo a matéria pode resumir-se em algum elemento mínimo permanente, como nos convencia a noção de átomo. Por mais que a matéria tenha uma tendência a constituir sistemas isoláveis, que possam ser tratados quantitativamente, sendo até mesmo por essa tendência que a definimos, é certo que ela nunca vai até o seu completo fechamento. Se a ciência vai até o fim e costuma isolar sistemas, o faz para a comodidade do seu estudo, com o perigo de fugir do domínio próprio das coisas. No entanto, à medida que a física avança, ela vai apagando a individualidade dos corpos e partículas, evidenciando que o ponto material era apenas uma vista tomada do nosso espírito. Frente à identidade, apresenta-se mais profundamente uma interação universal, onde o menor grão de poeira é solidário de todo o sistema solar e assim por diante. O infinitamente pequeno e o infinitamente grande são implicados e arrastados pelo mesmo movimento. Poderíamos dizer, com Nietzsche, que o agente é uma ficção acrescida ao movimento, a essa ação contínua que é a própria realidade.

Os hábitos vivos empregam codificações que permitem certa estabilidade, mas que também podem vir a admitir certa liberdade de escolha com o avanço das séries. Por inclinação, ao invés de perpetuarem a atividade criadora, caem na passividade de girar em torno da sua própria materialidade, como se um atleta desistisse da sua corrida para prestar atenção ao funcionamento correto de seus pulmões. Nossa atividade de conhecer, portanto, é uma potência de extrair regularidade da continuidade do real. Começa-se com a percepção, que é uma operação contraente, na qual as bilhões de oscilações em que consiste a matéria são condensadas em apenas um segundo nosso, oferecendo-nos objetos bem delimitados para nossa sensibilidade. Entre nós e a matéria, vemos uma diferença de distensão e tensão. Se fôssemos realmente contar quantas oscilações existem em um tom de cor que contraímos, necessariamente precisaríamos de trilhões de anos para fazê-lo. Quando formamos idéias gerais com esse material que nos é oferecido, abstraímos das coisas diversas e cambiantes apenas um aspecto comum que não muda ou que nos oferece um flanco invariável. Quando compreendemos, estabelecemos relações estáveis entre fatos, encontramos nexos, desentranhamos leis. Empreendemos um *mundo próprio*.

O biólogo Jaques Monod, em seu trabalho “O acaso e a necessidade”, diz que, para que a informação contida nas codificações seja transferida para as seguintes gerações, é preciso considerar a existência de um projeto teleonômico nos vivos. Esse projeto se difere radicalmente da concepção de finalismo. Aliás, quando ele diz “acaso”, quer simplesmente dizer que as variações e mutações são independentes dos efeitos que desenvolvem nos organismos, isto é, propõe uma total ausência de finalidade ou propósito. Embora Monod seja antipático à filosofia de Bergson, podemos abordar algumas de suas considerações científicas na nossa análise do vivo. Todavia, lembremos que Monod não compreendeu a insuficiência da contingência material, dizendo que o “vitalismo” reivindicado por Bergson era pejorativamente metafísico. Negligencia, de uma forma geral, o plano do espírito, como se este se reduzisse a um antropocentrismo que coloca um plano subjetivo projetado sobre as coisas. Até mesmo chega a ridicularizar o principio criador em nome de um acaso genético. Em muito se distancia de Bergson, exclusivamente quando toma como problema a conservação de estruturas organizadas e a transmissão de sua informação, ao passo que o último está na perspectiva da novidade radical.

Resumidamente, para Monod, a invariância dos códigos e a teleonomia são justamente as características que definem o ser vivo. Das duas classes de macromoléculas essenciais, a das proteínas é a responsável por quase todas as estruturas e performances teleonômicas, enquanto a classe dos ácidos nucleicos vincula-se à invariância genética. O projeto parece-lhe

claro: a conservação e multiplicação da espécie, dependente de uma complexa maquinaria química. Encontra um paradoxo na manutenção de estruturas com o segundo princípio da termodinâmica, mas o resolve dizendo que o processo irreversível passa a ser então direcionado exclusivamente para a multiplicação das células.

Portanto, a evolução na biosfera é um processo necessariamente irreversível, que define uma direção no tempo; direção que é a mesma que aquela que impõe a lei de crescimento da entropia, isto é, o segundo princípio da termodinâmica. Não se trata de uma simples comparação. O segundo princípio se funda em considerações estatísticas idênticas às que estabelecem a irreversibilidade da evolução. De fato, é legítimo considerar a irreversibilidade da evolução como uma expressão do segundo princípio da biosfera.⁵⁹

Com efeito, há sistemas que garantem a coordenação em grande escala das performances do organismo. Diz Monod que o sistema nervoso e o endócrino teriam essa função, garantindo a coordenação entre órgãos ou entre tecidos, em suma, entre células. Na verdade, dentro mesmo da célula já podemos ver uma coerência funcional que requer uma “rede cibernética complexa”. A lógica de tais mecanismos recai sobre proteínas especializadas, que reconhecem, regulam e coordenam ligações. A propósito, Bergson já nos demonstrava que, tanto nas propriedades vitais do homem como nas de uma mera célula, são sempre os mesmos procedimentos de generalização e, por conseguinte, reconhecimento. É interessante, todavia, que um tipo de célula estudada por Monod lhe ofereça evidências de que o determinismo químico não é suficiente para provocar interações celulares ou moleculares. Trata-se das enzimas alostéricas. Elas podem desenvolver “gratuidade” em suas operações, isto é, passam a permitir o estabelecimento de interações entre corpos desprovidos de afinidade química. São como que dotadas de propriedades de livre reconhecimento, produzindo interações eletivamente escolhidas – fonte última da autonomia que caracteriza as performances dos seres vivos em qualquer escala. Libertam-se, assim, de toda pressão química, podendo

obedecer muito melhor apenas as pressões filosóficas, em virtude das quais elas serão selecionadas conforme o acréscimo de coerência e de eficácia que conferem à célula ou ao organismo. Em definitivo, foi a própria gratuidade destes sistemas que, abrindo para a evolução molecular um campo praticamente infinito de exploração e de experiências, permitiu-lhe construir a imensa rede de interconexões cibernéticas que fazem de um

⁵⁹ MONOD, Jacques. O acaso e a necessidade. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006. p. 124.

organismo uma unidade funcional autônoma, cujas performances parecem transcender as leis da química, para não dizer que delas escapam.⁶⁰

Guardadas algumas transformações científicas, cuja especificação não nos seria de proveito algum no momento, insisto em abordar a consideração de Bergson a respeito do segundo princípio da termodinâmica. Segundo ele, trata-se da “mais metafísica das leis da física, pelo fato de que nos indigita, sem símbolos interpostos, sem artifícios de medida, a direção na qual caminha o mundo.”⁶¹ Diz ele que a lei da degradação de energia não versa sobre grandezas e as considerações quantitativas são utilizadas apenas quando se deseja fazer aplicações. Exprime fundamentalmente que todas as mudanças físicas têm uma tendência a se degradar em calor e que o próprio calor tende a se repartir entre corpos de forma uniforme. De acordo com essa lógica, a mutabilidade inicial diminui até o mínimo uso de energia. A instabilidade à qual devemos a riqueza e a variedade das mudanças cede lugar para a estabilidade relativa que se repete indefinidamente. As mudanças, aliás, tornam-se invisíveis e mais homogêneas. Encontra um eco para sua teoria da diferenciação e cristalização em hábitos. É claro que as discussões sobre os fundamentos da física quântica nunca cessaram e, justamente por ser uma ciência tão móvel, estão sendo propostos o tempo todo novas formulações que a estendem para a total irreversibilidade.

Quando a física vincula a energia a partículas extensas no espaço, o problema da origem da mutabilidade parece insolúvel. Seria necessário sair do domínio da física para encontrar o princípio das transformações materiais. A extensão é apenas uma tensão que se interrompe, ou seja, o sentido dessa realidade é o de uma coisa que se desfaz. O processo pelo qual uma coisa se faz é, assim, dirigido no sentido contrário ao dos processos físicos. Por definição, é imaterial. A vida no nosso planeta só não pode ser pura atividade criadora porque está composta com um organismo que pretende submetê-la às leis gerais da matéria inerte. Sendo a matéria o movimento que desfaz o gesto criador, este último faz o possível para se libertar daquelas leis. Veremos, inclusive, que quanto mais a vida se desenvolve, mais há indeterminação e liberdade na atividade para a qual essas formas vivas servem de veículo. *Acima de tudo, a vida é um movimento simples, contrariada pela materialidade, o que a impede de ser liberdade absoluta. Mas, a vida obtém do sentido inverso ao seu movimento um *modus vivendi*⁶², que é precisamente a organização.*

⁶⁰ MONOD, Jacques. O acaso e a necessidade. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006. p. 86.

⁶¹ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 264.

⁶² IDEM, p. 271.

“O movimento de uma corrente é distinto daquilo que atravessa, ainda que necessariamente adote suas sinuosidades. A consciência é distinta do organismo que ela anima, ainda que sofra algumas de suas vicissitudes.”⁶³ Assim, o tempo puro é capaz de se sintetizar em tempo vivo, ou melhor, o passado adquire tamanho peso que cai no presente, assumindo uma individuação mista de matéria e espírito. Parece-nos imprescindível enfatizar que os vivos, uma vez construídos, correm um irremediável risco de serem alienados do impulso vital, encantados com as ilusões confortáveis emanadas da materialidade, tal como a crença no espaço. Não devemos esquecer, contudo, que as organizações não são nunca definitivas e é forçoso que mudanças as arrebatam.

⁶³ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 293.

5. PRESENTE: TEMPO VIVO

O impulso vital espalha-se infinitamente em séries divergentes. A atividade vital faz-se sobre um movimento que a desfaz. Seu elã é um princípio de criação que é forçado a se distender e, com isso, inventar o plano dos vivos. A interrupção de sua liberdade criadora é determinada pelo sentido material inverso, embora ela não seja definitiva e muitas vezes seja driblada para a vida continuar passando sem se deter no vivo. Contudo, geralmente assistimos à inversão dos efeitos estéticos do tempo: ao invés da natureza nos apresentar obras-de-arte singulares, mostra-nos uma repetição de organismos. Por um lado, podemos dizer que assim o elã pode chegar a contemplar sua obra, conservada pela materialidade. Desse modo, vemos a vida pelos inúmeros corpos nos quais se depositou. Por outro lado, sabemos que o princípio mesmo do movimento vital recusa a olhar para trás, é necessariamente uma exigência de criação contínua. É, indubitável, entretanto, que cada série apresente o predomínio de certa tendência do elã, que coexiste com sua forma viva, mesmo quando mergulhada no automatismo. Percorramos as direções gerais nas quais a vida se lançou com o propósito de distinguir as diferenças essenciais em que consiste cada linha. Contudo, apontamos isso não será realizado por uma análise das características, pois não são as coisas ou seres, que não passam de produtos, que diferem por natureza, são antes as próprias tendências. Isso não significa que nos colocaremos a investigar as causas das coisas. Muito pelo contrário, enquanto a causa está no passado e transcende a coisa, a tendência se confunde com sua expressão. Uma coisa é expressão de uma tendência antes de ser efeito de uma causa. É nesse sentido que o impulso vital também não pode ser tratado como uma causa, pois seu sentido é fazer coexistir a diferença que ele carrega com a matéria.

A princípio, sabe-se que é da simplicidade do tempo fazer com que as inumeráveis tendências se dissociem ao se realizarem. Porém, não devemos pensar, com isso, que podemos justapor cada uma como se faz com objetos no espaço. Uma está sempre implicada na outra, pois se trata sempre do mesmo sopro de vida. Todas as tendências participam virtualmente da outra. A singularidade de cada uma consta na maneira de combinar-se com outras, na predominância de um modo de vida levado adiante. Cada uma se desenvolve preferencialmente em sua série “escolhida”, de forma que abrem-se respostas distintas para um mesmo problema enfrentado pela criação da vida. O fundo comum a todas as tendências, isto é, a duração ou memória que as concentra todas, é tratado por Bergson por *consciência*

em geral, “na falta de palavra melhor.”⁶⁴ Não devemos confundi-la com a consciência que costumamos atribuir à nossa existência particular - essa consciência distinta pertencente a um ser vivo localizado no espaço, tendo como função armazenar representações - nem mesmo com a noção vulgar extensiva a esta, na qual alguma moralidade exige ser conhecida em seu próprio ato. A consciência em geral, mencionada por Bergson, tem um sentido mais amplo e em nenhum momento restringe-se a qualquer intelectualismo ou humanismo. Na verdade, é mesmo o inverso disso, uma vez que é a própria liberdade. Sendo assim, podemos dizer que é condição da consciência específica do ser vivo, já que opera certa contração na totalidade virtual para engendrar tal existência particular. Porém, quase se desliga de seu produto por este ter sido conquistado por um rival mais preguiçoso que praticamente a condenou a repetição. Dessa maneira, o produto misto de matéria e duração fixa-se em hábitos que caracterizam a espécie, mascaram a tendência com características. A consciência distinta empurra o ser vivo quase sempre para uma visão retrospectiva, que quer a facilidade, o idêntico, o semelhante, o descontínuo e concebe todo movimento como um intervalo entre duas paradas. *A consciência distinta sacrifica sua liberdade criadora para sobreviver. Pode, não obstante, ampliar-se por meio da intuição para tocar na consciência em geral. Ao fazê-lo, reencontra a força criadora e passa a viver o movimento que antes nem podia imaginar. Torna-se impessoal. Coincide com o impulso vital ao agir com liberdade.* Seja como for, é certo que consciência é sempre duração. Mas devemos distinguir que a primeira é a força de expressão vital do tempo e a segunda, uma maneira particular de durar, que pode ter uma pluralidade de manifestações no espaço. Todo vivo é um produto da consciência em geral, além disso, consiste em uma duração particular, isto é, uma consciência distinta.

Todo ser vivo é, então, de direito consciente. Há sempre sínteses necessárias para que o tempo se torne vivo, que vão das generalizações mais celulares aos hábitos mais diversos. No homem, por exemplo, a consciência toma a forma da inteligência. Mas, isso não é uma regra, muito menos se é necessário ter um cérebro para manifestar consciência, analogamente, não é necessário um estômago para se poder digerir. Há vezes em que a consciência adormece, como no vegetal. Mesmo assim “há evolução regrada, progresso definido, envelhecimento, enfim, todos os signos exteriores da duração que caracteriza a consciência.”⁶⁵

⁶⁴ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 258.

⁶⁵ _____. *O possível e o real*. In: *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p. 105.

O papel da vida é esforçar-se por inserir indeterminação na necessidade das forças físicas. Isso se faz por caminhos que se abrem a cada desdobramento do elã, todos divergentes entre si. Os elementos que antes permaneciam unidos tornam-se independentes.

Tudo se passa como se uma larga corrente de consciência houvesse penetrado a matéria, carregada, como toda consciência, de uma multiplicidade enorme de virtualidades que se interpenetram. Arrastou a matéria para a organização, mas isso fez com que o seu movimento fosse ao mesmo tempo infinitamente retardado e infinitamente dividido. [...] Ao longo dessa evolução, enquanto uns adormeciam cada vez mais profundamente, outros despertavam cada vez mais completamente, e o torpor de uns servia à atividade dos outros.⁶⁶

No entanto, todo esse esforço não desemboca na criação de energia. Força criadora e energia não são sinônimas. A primeira é uma potência metafísica, a segunda é necessariamente uma mistura com a tendência da materialidade. Para devolver aos vivos o máximo de sua liberdade vital, é necessário empregar da melhor forma possível alguma energia preexistente disponível. Descobre-se que há apenas um meio para consegui-lo, a saber, obter da matéria uma tal acumulação de energia potencial para que o vivo possa, em um dado momento, acioná-la e agir. O vivo, portanto, tem apenas o poder de desencadear tal energia em ação. O desencadeamento é mais eficaz quanto mais considerável for a quantidade de energia potencial acumulada colocada a seu dispor. Ora, a principal fonte de energia utilizável na face da Terra é o Sol. Evitando o gasto incessante dessa energia, a natureza veio a criar reservatórios que pudessem armazená-la até ser “explodida” segundo uma direção desejada, bem como no momento apropriado. As substâncias que servem de alimento para o animal são justamente reservatórios desse tipo, são formadas por moléculas muito complexas que encerram uma quantidade considerável de energia química. Constituem espécies de explosivos, que só esperam uma faísca para por em liberdade a força armazenada. Embora a princípio a vida tendesse a obter num único lance tanto a fabricação do explosivo, quanto a explosão que o utiliza, vemos, ao longo da evolução, que, enquanto a planta preferiu aperfeiçoar seu sistema de acumulação no local, o animal direcionou-se mais a um gasto cada vez mais livre de energia. Neste último, verificaremos, também, que a vida fixou sua atenção de duas maneiras distintas: quer sobre seu próprio movimento, quer sobre a matéria que atravessava. Enfim, *torpor vegetal*, *instinto* e *inteligência* são três direções gerais da vida, as quais analisaremos em seus detalhes. Vale lembrar mais uma vez que nos prendemos menos à

⁶⁶ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 197.

presença de características do que à tendência de um vivo a acentuá-las. Fracassarão sempre que tentarem definir as distinções entre os vivos por meio da comparação entre seus atributos estáticos. “Não há realmente manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais da maior parte das outras manifestações.”⁶⁷ Para definir o grupo em que o vivo se encontra, basta atentar para a diferença das proporções, o que nos conduz menos a estados do que às próprias tendências.

Como cada vivo se dirige naturalmente para aquilo que lhe é mais cômodo, os vegetais e os animais optaram por maneiras distintas para obter as substâncias que lhes dão energia. Eis a primeira grande diferença que podemos detectar no mundo organizado: acentua-se a divergência entre essas duas grandes linhas no que se refere ao modo de alimentação. Não é possível encontrar nenhuma característica precisa que distinga a planta do animal. Contudo, vemos claramente como cada uma tende a obter seu alimento. Os vegetais se distinguem dos animais pelo poder de criar matéria orgânica às expensas de elementos minerais que extraem diretamente da atmosfera, da terra e da água. Retira diretamente de seu meio o carbono e o azoto. O animal, entretanto, só pode receber esses elementos caso já tenham sido fixados para ele nas substâncias orgânicas pelas plantas ou por outros animais que se alimentaram de plantas, ou por animais que se alimentaram de animais que se alimentaram de plantas, assim em diante. Em última instância, é sempre o vegetal que alimenta o animal. Lembremos que estamos tratando de tendências e não de definições estáticas que sirvam para todos os exemplares desses reinos. Desse modo, podemos sempre observar exceções na natureza, o que atesta nada mais do que a insurgência da outra tendência que estava adormecida. Desse modo, há plantas insetívoras e vegetais que se alimentam como animais, retirando seu alimento de substâncias orgânicas já formadas. Da mesma maneira, alguns animais desenvolvem o estilo de vida vegetativa, haja vista as crisálidas e as lagartas de diversos lepidópteros que fixam, sob a influência da luz, o carbono do ácido carbônico contido na atmosfera.

Normalmente, uma das duas tendências encobre ou esmaga a outra, mas, em circunstâncias excepcionais, esta última se liberta e reconquista o espaço perdido. A mobilidade e a consciência da célula vegetal não estão adormecidas ao ponto de não poderem despertar quando as circunstâncias assim permitem ou exigem. E, por outro lado, a evolução do reino animal foi incessantemente retardada, ou detida, ou retrogradada pela tendência que conservou a vida vegetativa. Tão cheia, tão transbordante, com efeito, pode parecer a

⁶⁷ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 116.

atividade de uma espécie animal, o torpor e a inconsciência espreitam-na. Ela só desempenha seu papel mediante um esforço, ao preço de uma fadiga. [...] ⁶⁸

Com a análise do modo de alimentação, chegamos em uma distinção ainda mais significativa entre o vegetal e o animal: as tendências à fixidez e à mobilidade. Como o animal não pode extrair do meio em que vive seus elementos nutritivos, ele precisa procurar, colocar-se em movimento através do espaço em uma aventura em busca de seu alimento. Por isso, a vida animal é necessariamente móvel, caracteriza-se justamente pela mobilidade no espaço. Sabe-se, também, que a destinação última do alimento é certamente a possibilidade de gastar a energia. Por isso, podemos dizer, sem cair em reducionismos, que todo o organismo está à serviço do sistema sensorio motor. Assim, o processo de nutrição nos animais superiores passa por quatro etapas fundamentais. Primeiro, conserta os tecidos. Depois, fornece o calor de que precisa para tornar-se tão independente quanto possível da variação de temperatura exterior. Em terceiro lugar, conserva, mantém e sustenta o organismo no qual o sistema nervoso esta inserido. Por ultimo, passa para os elementos nervosos e musculares a energia necessária para a ação. Isso é bem comprovado na observação da morte dos animais por fome, na qual o cérebro permanece intacto, enquanto outros órgãos perderam peso e células sofreram alterações profundas. Em relação ao sistema nervoso, o resto do corpo é apenas um meio.

O sistema nervoso, por sua vez, é um meio para a mobilidade. Aliás, quanto mais as espécies se fizeram móveis, mais se tornaram perigosas umas para as outras, o que provavelmente resultou numa parada brusca na direção que as levava a alcançar graus cada vez mais elevados de mobilidade. A necessidade de protegerem-se teve como estratégia a construção de superfícies externas duras nos corpos animais. Os antigos peixes eram revestidos por uma couraça ganóide. Os crustáceos apresentavam uma pele dura e calcárea. Com o progresso evolutivo, os insetos perderam a couraça de seus ancestrais e os peixes trocaram sua couraça por escamas. De uma forma geral, os vertebrados escaparam do perigo de prender-se em uma armadura, ao passo que os moluscos e os equinodermos continuam até hoje na mesma condição de proteção. Muito provavelmente, aqueles que perderam seu invólucro protetor supriram-no por uma maior agilidade tanto para escapar dos inimigos quanto para perseguir suas presas. Nesse sentido, vertebrados e os artrópodes procuraram muito mais um desenvolvimento da agilidade e mobilidade, conferindo-lhes variedades de

⁶⁸ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 123.

movimentos. Porém, até chegar a esse ponto, é bem possível que a vida tenha inicialmente desembocado em um certo exagero de massa e força brutal. Notemos, sobretudo, que o progresso do sistema nervoso não só oferece maior precisão aos movimentos efetuados, mas, principalmente, oferece uma maior latitude para escolher, implicando hesitação, indecisão, pluralidade de possibilidades a serem exploradas. Aqui, percebemos que os vivos mais avançados caminham na direção da ausência de respostas prontas – o inverso do que as convenções sociais humanas tendem a disseminar.

A célula vegetal envolve-se com uma membrana de celulose que, de uma forma geral, a condena à imobilidade, subtraindo dela as excitações exteriores que agem sobre o animal. Poderíamos dizer que o mesmo elã que criou no animal um sistema sensório-motor, com nervos e centros nervosos, desembocou na planta na função clorofílica. Eles correspondem-se porque são duas maneiras diferentes de compreender o trabalho ou, como diz Bergson, a preguiça. O sistema nervoso é um intermediário entre a sensibilidade e as volições, correspondendo à distancia que há entre a impressionabilidade da clorofila pela luz e a produção do amido. Eis aqui também a estreita relação que há entre a manifestação da consciência e a mobilidade. De fato, a consciência sustenta e auxilia a atividade motora, aumentando sua intensidade e precisão de acordo com a complexidade dos mecanismos utilizados. Mas isso não implica que organismos mais elementares, que não dispõem de órgãos como o cérebro, como já mencionamos, não possam ser conscientes. Pelo contrário, qualquer ato reflexo ou voluntário indica consciência, mesmo que não tenham toda a hesitação e criatividade daqueles cuja duração lhes permite: basta que se coloquem em ação. No vegetal, portanto, a consciência dormita, assim como acontece quando animais se tornam parasitas imóveis e não têm mais necessidade dela. Da mesma forma, a consciência desperta no vegetal que veio a conquistar liberdade para se movimentar. Há algumas lembranças na duração vegetal que também são atuantes e podem vir a acordar, desde que não atrapalhem o desenvolvimento da tendência elementar que impulsionou sua série. Por exemplo, a complexidade crescente é essencial para a vida do animal, que precisa agir de forma cada vez mais eficaz, ao passo que nos vegetais não tem necessidade alguma, é mais uma exuberância da natureza. O animal transforma a energia em ação explosiva por meio de mecanismos que a desencadeiam. No início, a ação se dava ao acaso, sem escolha de direção, como vemos no caso da ameba que lança seus pseudópodes aleatoriamente. Mas, à medida que subimos na série animal, vemos a própria forma do corpo desenhar um certo número de direções bem determinadas, pelos quais explodirá de forma canalizada a energia acumulada.

Diferentemente, a função no vegetal não está devidamente vinculada à forma do corpo, este pode assumir formas diferentes independente de qualquer papel.

A evolução do reino animal se desdobrou em duas séries divergentes, que consistem em métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte, bem como modos de atividade psíquica distintos. Trata-se do instinto e da inteligência. Como não são de mesma ordem, não podem se hierarquizar. Entretanto, nenhum dos dois apresenta-se de forma pura nos exemplares que os carregam, isto é, como é próprio de toda tendência, estas duas se interpenetram e até mesmo se complementam.

Nem por isso é menos verdade que a natureza deve ter hesitado entre dois modos de atividade psíquica, um com a certeza do sucesso mediato, mas limitado em seus efeitos, o outro aleatório, mas cujas conquistas, caso chegasse à independência, podiam estender-se indefinidamente. Aliás, aqui também o maior sucesso foi obtido do lado onde estava o maior risco.⁶⁹

O instinto satisfaz imediatamente uma necessidade, pois é uma faculdade de utilizar e mesmo construir instrumentos organizados. Seu próprio corpo é o instrumento do qual o instinto se serve. Permanece, portanto, com uma estrutura invariável e é necessariamente especializado, sendo vantajoso para necessidades imediatas. Tem a sua consciência neutralizada pelas atividades naturais, uma vez que a ação prescinde de sua representação, muito embora seu agir seja consciente quando há sentimento associado à ação. Isso significa que preferencialmente o instinto é orientado para a inconsciência, já que seu instrumento é organizado pela natureza e fornecido por ela – portanto, parte pequena é deixada à escolha. A consciência é aqui contrabalanceada pela realização do ato. Desse modo, ali onde a consciência aparece nos vivos mais orientados para o instinto, demonstra-se algum déficit entre o ato e a idéia. Revela-se um acidente.

A inteligência, ao contrário, se deve à insuficiência do corpo que precisa fabricar seus instrumentos inorganizados, ou seja, do corpo que não os carrega naturalmente. Mostra-se vantajosa quando as necessidades não são tão urgentes, além de poder assumir formas sempre novas. Definir nossa espécie como *homo sapiens* provém de um orgulho exagerado, acima de tudo, inadequado à função mesma da inteligência, que não se destina a teorizar ou especular desinteressadamente. Para a manipulação da matéria, é-nos útil considerá-la como divisível em partes, tanto quanto nos for necessário cortá-la, decompô-la, recompô-la para fazer um

⁶⁹ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 155.

melhor uso dela. O modo descontínuo aparece-nos como efetivamente real e inevitavelmente fixa nossa atenção, prendendo-nos antes a posições do que ao progresso da vida e do tempo. Ora, se a inteligência fosse realmente destinada à especulação pura, ao invés de oferecer-nos a imobilidade, instalar-nos-ia no movimento que é a própria realidade. Mas não está destinada a isso, parte sempre da imobilidade, recompõe o movimento com paradas. Só consegue inverter esse rumo fazendo violência contra si mesma. O sentido do funcionamento da inteligência recai na necessidade de fabricação. Tanto a história, como a pré-história nos mostram que a característica constante do homem e da inteligência é a fabricação. Busca originalmente fabricar utensílios, inclusive utensílios para fabricar outros utensílios, podendo variar indefinidamente sua fabricação. Em virtude disso, Bergson afirma que seria, então, mais apropriado dizer *homo faber*. A consciência se manifesta aqui principalmente devido à distância que há entre a representação e o ato propriamente dito, entre o que se faz e o que se poderia fazer. Quando uma zona de virtualidade envolve o ato, a consciência é proporcional à potência de escolha de que o ser vivo dispõe. Por isso, o déficit é um estado normal da inteligência, sendo de sua essência sofrer contrariedades.

Tendo como função primitiva fabricar instrumentos inorganizados, precisa escolher, através de mil dificuldades, o local e o momento, a forma e a matéria desse trabalho. E não pode satisfazer-se inteiramente, porque toda satisfação cria novas necessidades. Enfim, se o instinto e a inteligência envolvem, ambos conhecimentos, o conhecimento é mais atuado e inconsciente no caso do instinto, mais pensado e consciente no caso da inteligência.⁷⁰

Considerando-a por fora, poderíamos supor que a consciência não passa de um auxiliar da ação. No entanto, um gesto habitual ou as ações de um autômato não pedem consciência, anulam-na. Assim, é a ação livre que é verdadeiramente instrumento da consciência. A consciência se intensifica quando ao invés de uma ação imediata, desenham-se várias ações possíveis que a inteligência pode escolher. Cabe-nos mostrar dois modos essencialmente distintos da atividade consciente.

Não deixemos de lembrar que quando se diz consciência, se diz duração, que, por sua vez, pode contrair-se para o sentido da criação, que é a essência da consciência em geral, ou simplesmente apresentar e desempenhar um modo de existência. Mesmo de forma rudimentar, pode-se dizer que em qualquer momento que a consciência se manifesta no vivo, ela apresenta alguma exigência de criação, mesmo se for uma simples possibilidade de escolha entre

⁷⁰ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 158.

reações. Nos organismos desprovidos de sistema nervoso, a consciência varia em função do poder de locomoção e deformação. Naqueles dotados de sistema nervoso, é proporcional à encruzilhada em que se encontram as vias sensoriais e as vias motoras, ou melhor, à complicação do cérebro. É indubitável que haja em todo centro de ação, que caracteriza o ser vivo, uma certa soma de contingência introduzindo-se no mundo. Mas há, na verdade, uma diferença de natureza entre a criação que segue o impulso impessoal do tempo e aquela que tem em vista um objetivo determinado, normalmente associado à sobrevivência. A primeira tem como fim a própria alegria do criar, a segunda é um meio para alguma atividade. Inclusive, no que se refere ao cérebro, quando a criação tem uma dimensão metafísica, ela transborda imensamente o que ele é capaz de oferecer. O cérebro disponibiliza apenas o intervalo que a consciência, que não mora nele, precisa para se libertar das amarras da matéria. Ao mesmo tempo, é pelo cérebro que ela pode enfim penetrar no tecido dos acontecimentos, entrar no presente, quebrando o círculo dos hábitos pela atualização de uma novidade. Por hora, não entraremos nesse problema da criação essencialmente livre ou estética, fixar-nos-emos ainda na seguinte tese: o despertar da consciência é tão mais completo, quanto mais considerável for a latitude de escolha.

Do ponto de vista do conhecimento, podemos dizer que o instinto possui conhecimento implícito das coisas. Exterioriza-se em manobras precisas ao invés de se interiorizar em consciência. Atinge em sua própria materialidade e categoricamente objetos determinados. Isso se dá por meio de uma simpatia, cujo sentimento não deve nada à percepção exterior e funciona da mesma maneira, com a mesma simplicidade. Enganam-se as teorias que pretendem que o instinto seja construído de forma gradual, por adição de elementos. Buscam essa interpretação quando observam que há graus de perfeição até no mesmo instinto, como se pode ver entre a abelha e o zangão. De fato, a variedade das circunstâncias pede variações no instinto. Todavia, o resultado não se deve nem a uma soma de diferenças acidentais conservadas pela seleção natural, como quer o neodarwinismo, tampouco o instinto pode ser considerado uma inteligência degradada. Esta última hipótese considera que uma ação julgada útil pela espécie engendra um hábito que é passado para as outras gerações, transformando-se em instinto. Ora, não há uma inteligência que descobre pouco a pouco como tornar o corpo preciso em seus movimentos. A simpatia pressupõe um conhecimento interior, como se seu procedimento estivesse moldado pela própria forma da vida, continuando o trabalho de organização. Então, por exemplo, as vulnerabilidades de uma presa são comunicadas de dentro - não podem ser resultados de uma fraca inteligência que

tenha lentamente as descoberto. O inseto conhece sem ter aprendido. Isso não implica que o instinto deva sempre ser um em relação às mesmas formas de vida: as variações são inúmeras.

Encontramo-nos antes frente a um certo tema musical que se teria primeiro transposto a si mesmo, por inteiro, em um certo número de tons e sobre o qual, também por inteiro, teriam sido executadas variações diversas, umas muito simples, outras infinitamente engenhosas.. Quanto ao tema original, ele está por toda parte e em parte alguma.⁷¹

Tanto a inteligência quanto o instinto são funções hereditárias – são faculdades inatas de conhecer, isto é, de tirar proveito do mundo ao seu redor. Porém, divergem exponencialmente na relação que estabelecem com a matéria que os interessa, com a vida que os compõe. O instinto versa sobre objetos, aplica-se na própria matéria, tendo dela um conhecimento inteiro e pleno. É coextensivo ao próprio sentido da vida, uma vez que se realiza por meio da simpatia, internamente. É, contudo, direcionado e específico. Caso fosse desinteressado, caso a consciência que nele dormita despertasse para além das suas necessidades atuais, como já se encontra na direção da vida, facilmente transformar-se-ia em intuição – seria capaz de nos oferecer os mais íntimos segredos da vida. Tudo nos indica, entretanto, que “a consciência viu-se a tal ponto comprimida por seu invólucro que teve de encolher a intuição em instinto, isto é, abarcar apenas a pequeníssima porção de vida que a interessava.”⁷² Agora, o caso da inteligência é diametralmente oposto. Ela não versa sobre nenhum objeto diretamente – só conhece naturalmente as relações. Trata-se do conhecimento de uma forma: aplica-se uma propriedade a um objeto para designá-lo. É-lhe indispensável ligar um atributo a um sujeito, fazer uso das relações de equivalência, de conteúdo com continente, de causa com efeito para sistematizar seu conhecimento. Enquanto o instinto conhece imediatamente, a inteligência não é mais do que uma faculdade de remeter um objeto a um objeto, uma parte a uma parte, um aspecto a um aspecto, enfim, de extrair conclusões quando se possuem premissas. É um conhecimento estritamente formal, naturalmente exterior e vazio. Revela-se, entretanto, adequado à fabricação, pois, sendo vazio, pode variar os instrumentos inorganizados e a conseqüente fabricação de acordo com as circunstâncias.

Entrevemos, no meio dos mecanismos da inteligência, uma possibilidade intrínseca para sua própria superação. A sua forma vazia, que pode muito bem ser deduzida das exigências da ação inteligente, pode ser preenchida por um número indefinido de coisas. Assim sendo, pode chegar até a considerar coisas que de nada servem à sua utilidade prática.

⁷¹ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 186.

⁷² IDEM, p. 197.

Claro que isso não é aquilo para o qual ela foi reservada. Mas seu procedimento exteriorizado em relação à matéria lhe permite que ultrapasse o que explica sua aparição no mundo. Isso é possível porque sua atenção não é inteiramente absorvida na direção de um objeto específico, adapta-se aos objetos pelo lado de fora, consegue circular em meio a eles, contornar as barreiras que lhe opõem e ampliar seu território. Acontece que, ao se distanciar acidentalmente da necessidade utilitária, se considera preparada para especular sobre qualquer coisa, como se com seus próprios esforços intelectuais pudesse chegar à verdade sobre o universo. Porém, a inteligência é meramente formal, não consegue entrar na essência dos objetos que seriam do mais alto interesse para sua especulação. Além disso, joga sobre o que põe os olhos uma fixidez que interessa apenas a si mesma: tende a transformar tudo o que lhe interessa em um instrumento de ação, mesmo que não haja intenção clara disso. Escapa-lhe em parte toda a fluidez da matéria, furta-se inteiramente de tudo o que é propriamente vital. No entanto, ignorando sua insuficiência, ela teoriza. Percebe-se a si mesma como criadora de idéias e gera certa obsessão por ter sempre idéias. Sua teoria gostaria de abarcar tudo, além da matéria bruta, também a vida e o pensamento. “Quer se trate da vida do corpo, quer da do espírito, ela procede com o rigor, a rigidez e a brutalidade de um instrumento que não era destinado a semelhante uso.”⁷³ Portanto, o processo de mutilação da natureza que lhe é próprio, que teima em detalhá-la em partes, faz o que é vital recuar ao seu alcance, perde as qualidades, concentra-se em cálculos e justaposições. Bergson diz que a inteligência tem uma natural incompreensão sobre a vida. Com a inteligência, a vida exterioriza-se, fixa-se exatamente sobre o que quer moldar, construir ou reconstruir – a matéria inerte. Por outro lado, o instinto foi uma maneira que a vida encontrou de absorver-se em seu próprio movimento. Só ele, portanto, teria a matéria requerida para pensar a vida. Mas, como é extremamente devotado a especificidades, não chega a ser uma intuição, por mais que esteja mais perto dela que a inteligência em virtude de ser orientado para a vida e não para a matéria. “Há coisas que só 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”.⁷⁴

Onde estaria, então, a possibilidade que a inteligência oferece para ser superada? Certamente essa possibilidade não reside numa capacidade própria da inteligência. Estaria, antes, na abertura provocada pelo seu afastamento acidental com as coisas atuais. Essa distância torna viável a manifestação de outra tendência mais afinada com a vida. Abre-se uma fissura por onde virtualidades que antes dormiam podem despertar. Eis por onde passa a

⁷³ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 179.

⁷⁴ IDEM, p. 164.

intuição, que produz uma simpatia impessoal na consciência distinta, ampliando-a e conectando-a com o resto dos vivos e, principalmente, com a vida em geral. Podemos dizer que o que a inteligência fez pela intuição foi simplesmente não ser cravada em objetos determinados, criando uma condição propícia para a liberdade criadora, mas que de nenhuma maneira trata-se de uma regra e uma necessidade para o surgimento da intuição. Como a intuição é criação continuada e contínua, somos introduzidos no domínio da vida. Aliás, se não fosse essa rara e fugidia inclinação para a intuição, a inteligência nunca teria saído do lugar. Querer fazê-la avançar com os próprios mecanismos é cair num círculo vicioso. É da essência do raciocínio ligar o mesmo ao mesmo, encerrar-nos no círculo do dado, ou seja, ele busca o tempo todo cravar-nos à terra firme. Apenas a experimentação é capaz de romper o círculo e é nisso mesmo em que consiste a aprendizagem. A inteligência é cômoda e segura, é sempre remetida ao conhecido, ao passo que só mesmo o risco de lançar-se ao desconhecido aceita o novo. Irremediavelmente, o hábito pode fixar a novidade como conhecimento, e, desse modo, vemos o território da inteligência expandir-se. Na perspectiva da intuição em si mesma, por sua vez, estamos diante uma experimentação estritamente estética, não se coloca nunca em função ou à serviço de algum objetivo exterior a ela. Restitui-nos a maior liberdade, já que, por essência, está para além das condições particulares: só quer criar, escapando dos desígnios particulares.

Diz-se que a linguagem também foi um produto da inteligência que contribuiu para libertá-la de se encavar nos objetos materiais que tinha interesse em considerar. De fato, para haver comunicação entre inteligências numa sociedade, visando a uma ação comum, era inicialmente preciso um conjunto de signos. Como eles não podem ser em número infinito, deveriam necessariamente ser extensivos a uma infinidade de coisas. Além do poder de exprimir generalizações, a linguagem permite transportar um signo de um objeto a outro. A mobilidade das palavras permitiu passar das coisas para as idéias. Com isso, inventa-se acidentalmente um incrível mundo interior, abrindo-se aos olhos da inteligência “o espetáculo de suas próprias operações.”⁷⁵ Ao se concentrar nele, distanciava-se cada vez mais de suas necessidades imediatas. Notemos que há aqui duas saídas para essa condição inventada. Ao mesmo tempo que abria-se caminho para o exercício de outras potências do espírito, como a intuição, pelo simples fato de dispersar sua atenção, podia-se muito bem encerrar-se em seu mundo linguístico, acreditando piamente que a linguagem simbolizava natureza em toda sua

⁷⁵ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 173.

realidade. Nesta última hipótese, largamente vivida pelo gênero humano, ignora-se que as palavras recobrem o mundo com formas que seguem os hábitos da matéria inorganizada e que, somente por isso, que uma idéia pode ser dita clara e distinta: pois é a representação de nossas percepções descontínuas das coisas. Contudo, não diz respeito ao funcionamento do universo. Das imagens do universo, a inteligência faz símbolos, a partir dos quais constrói toda a sua lógica. A sociedade pode com esse artifício oferecer um símbolo para cada acontecimento, ordenar-se em torno de regras que venham a garantir (ou tentar) a tão sonhada estabilidade, esquecendo-se, o mais das vezes, do impulso vital que as gerou e pelo qual a vida continua passando.

A propósito, não há impulso particular para a vida social. Por mais que pressintamos, com razão, que a tendência à individualidade seja constantemente combatida por uma tendência antagônica, que conduz a associações e composições de tipos diversos, não se trata de um objetivo em si mesmo da vida. O elã vital não é nem multiplicidade pura nem unidade pura, mas a matéria com a qual se comunica obriga-o a optar por uma das duas. Sua opção, não obstante, nunca é definitiva e, por conseguinte, salta de uma para a outra indefinidamente. Não há propósitos definidos de antemão. Quando vemos a presença de sociedades em insetos e nos homens, por exemplo, isso significa apenas que duas séries divergentes desenvolveram, cada uma à sua maneira, uma tendência do elã, desembocando em tal efeito semelhante. O movimento geral da vida, no entanto, não tem a intenção de inventar sociedades, ele está plenamente envolvido por uma fecunda vontade de criação de formas sempre novas. Quando surgem sociedades em duas ou mais linhas evolutivas distintas, elas manifestam tanto a divergência de suas vias, quanto a comunidade do elã. Assim, desenvolvem séries de características que se mostram vagamente complementares umas às outras. As sociedades de abelhas ou formigas são unidas e disciplinadas, mas inteiramente enrijecidas. Repousadas sobre o instinto, há polimorfismo e divisão de trabalho, de modo que cada indivíduo é cravado por sua estrutura corporal à função que exerce. Os signos de sua linguagem são em número bem determinado e cada um deles permanece invariavelmente vinculado a um certo objeto ou certa operação. Nas sociedades humanas, como a fabricação é variável, cada indivíduo originalmente pode escolher o seu papel ou aprendê-lo, não sendo predestinado ao seu trabalho por sua estrutura ou pela forma de seus órgãos. Devido à própria instabilidade, as sociedades humanas estão abertas a todos os progressos, mas como por essência carecem do equilíbrio fantástico das sociedades instintivas, lutam incessantemente entre si.

O ideal seria uma sociedade sempre em movimento e sempre em equilíbrio, mas esse ideal talvez não seja realizável: as duas características que gostariam de se completar uma à outra, que se completam mesmo no estado embrionário, tornam-se incompatíveis ao se acentuarem.⁷⁶

Constatemos, sob a perspectiva da vida, que o desequilíbrio que aparentemente nos condena, é, na verdade, uma legítima força de superação. Do ponto de vista demasiado humano, entretanto, interpretações morais reconhecem nele apenas deficiências, já que o organismo quer a estabilidade, sustentando sua existência. Porém, a paz é uma crença, inclusive, infrutífera. Inclina-se para a cristalização dos movimentos em hábitos permanentes. Talvez ela nos seja favorável como um meio, caso possa servir a forças maiores: livrar-nos do caos, permitindo-nos expressar a diferença que nos compõe. Mesmo assim, só nos libertando verdadeiramente da nossa própria humanidade, que constitui nossa duração específica, e nos lançando em direção à criação pura é que podemos condizer com o princípio vital. Nesse sentido, as sociedades não podem ser consideradas o ponto culminante da evolução da vida como geralmente se lhes atribui. Avaliaremos, a seguir, o que Bergson quer realmente dizer quando coloca o homem em um lugar privilegiado. Afastamos, desde já, qualquer justificativa hierárquica que envolva pretensiosamente uma suposta superioridade do homem face outras formas de vida. Muitos que pensam assim baseiam-se numa pretenciosa teoria de que o homem seria o ponto culminante da evolução, fundamentada na dominação que vemos exercer na face da terra. Ora, mas o homem é aparição tardia entre os vivos. Na escala mais branda do tempo, podemos apontar como predominante forma de vida e, até mesmo, como únicos seres vivos durante a maior parte da história da vida, ninguém menos que as bactérias. Lembremos, também, que elas muito provavelmente sobreviverão a nossa breve passagem pela camada biosférica.

Se nossa biologia ainda estivesse em Aristóteles, se tomasse a série dos seres vivos por unilinear, se nos mostrasse a vida inteira evoluindo para a inteligência e passando, para tanto, pela sensibilidade e pelo instinto, teríamos o direito, nós, seres inteligentes, de nos voltar para as manifestações anteriores e, por conseguinte, inferiores da vida e pretender inseri-las sem as deformar no quadros da nossa inteligência. Mas um dos resultados mais claros da biologia foi o de mostrar que a evolução se fez segundo linhas divergentes.⁷⁷

⁷⁶ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p. 110.

⁷⁷ IDEM, p. 189.

6. FUTURO: TEMPO ABERTO

Conhecimento e criação não se confundem, tampouco se conciliam naquilo que têm de essencial. O primeiro baseia-se em idéias gerais, pelas quais procura-se agrupar objetos variados de acordo com um aspecto comum que acaba por designá-los, constituindo conjuntos bem determinados. Todavia, sabe-se que o problema da origem e do valor das idéias gerais remete a uma exigência fisiológica presente em todo vivo, a saber, a função de generalizar.

Por trás das idéias gerais, há a faculdade de conceber ou de perceber generalidades. Seria preciso determinar primeiramente a significação vital desta faculdade. No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o guia que não devemos jamais dispensar é o que nos fornece a biologia. *Primum Vivere*.⁷⁸

A generalização consiste, antes de tudo, em extrair do mundo organizado e do mundo inorganizado apenas os estados ou partes que convenham ao funcionamento eficaz do corpo vivo. Quando o tempo se atualiza, a existência pede que observemos tão somente as semelhanças antes mesmo dos indivíduos e, mais gravemente, nos faz passar longe da realidade em suas expressões de diferenças. Não é preciso que a reflexão intervenha para que objetos diferentes sejam assim reduzidos a propriedades comuns. Bergson afirma em “Matéria e Memória” que a semelhança não provém de um esforço de natureza psicológica, mas age objetivamente como uma força voltada para o *mesmo*. Ainda, o corpo é forçado a inserir as qualidades virtuais no plano da experiência sensível para tornar-se organismo. Desse modo, ultrapassa-se a imanência das forças vitais puras, já que opera imediatamente por extração de semelhanças.

[...] todo ser vivo, talvez mesmo todo órgão, todo tecido do ser vivo, generaliza, isto é, classifica, pois sabe recolher no meio onde vive das substâncias ou objetos os mais diversos, as partes ou elementos que poderão satisfazer a determinadas necessidades suas, negligenciando o resto. Logo, ele isola a característica que o interessa, vai direto a uma propriedade comum; em outros termos, ele classifica, e, conseqüentemente, abstrai e generaliza. Sem dúvida, na quase totalidade dos casos e provavelmente em todos os animais, exceto o homem, abstração e generalização são vividas e não pensadas.⁷⁹

⁷⁸ BERGSON, Henri. *O Pensamento e o movimento*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005. p.190.

⁷⁹ IDEM, p. 191.

Trata-se de uma contração de imagens e lembranças medida de acordo com interesses atuais, atuando nas ordens de grandeza consideradas mais convenientes. O conhecimento, assim, não começa precisamente nem com a percepção do indivíduo, nem com a concepção de gênero, mas com um sentimento intermediário confuso, inicialmente provocado por movimentos automáticos realizados ou, pelo menos, esboçados. Destina-se principalmente aos hábitos orgânicos e seus respectivos procedimentos motores, pelos quais o vivo garante sua estabilidade. É por meio dessa operação que a consciência se insere no quadro material, levando o hábito para o domínio do espírito e, conseqüentemente, intelectualizando-o. A constituição das idéias gerais é o efeito da função originária de extração de semelhanças associado aos seus prolongamentos intelectuais. Após a extração de semelhanças, concebe-se a generalidade e percebe-se a individualidade. No caso humano, a análise reflexiva depura-as em idéia geral, a memória discriminativa solidifica-as em percepção do individual. Em suma, conhece-se classificando e categorizando, isto é, reconhecendo. Parte-se de uma semelhança vivida, automaticamente desempenhada, chegando-se a uma semelhança traduzida pela inteligência. Ambas correspondem-se e é certo dizer que o hábito está para a ação, assim como a generalidade está para a inteligência.

A cognição divide o espírito em duas operações divergentes. Em uma extremidade, encontramos a esfera da ação sensório-motora; em outra, encontramos as lembranças distintas, relaxadas, conservadas em sua individualidade, como os fenômenos do sonho. É o duplo esforço feito pelo entendimento e pela memória que constrói a concepção dos gêneros e a percepção dos indivíduos. No caso da idéia geral, a sua essência é justamente mover-se entre a esfera da ação e a esfera da lembrança pessoal em seu estado totalmente distendido. Esse processo que vai e volta de uma extremidade a outra desemboca na sistematização que denominamos conhecimento. O entendimento é então capaz de traduzir a generalidade em idéia. Sobretudo, é justamente quando o estado sensório-motor orienta toda a memória para sua extremidade atual que o espírito sintetiza-se como vivo.

Por outro lado, a memória, com a totalidade do nosso passado, exerce uma pressão para adiante, com o fim de inserir na ação presente o tanto quanto possível de sua virtualidade. Todo esse processo resulta em uma rede indefinida de estados possíveis da nossa memória: repetições diversas da totalidade de nossa vida passada. Cada maneira de contração indica um grau de liberdade, às vezes voltado mais para a matéria, às vezes voltado para o espírito. “Quanto mais a duração marca o ser vivo com seu selo, mais evidentemente o organismo se distingue de um mecanismo puro e simples sobre o qual a duração desliza sem

penetrar.”⁸⁰ Embora muitas sínteses sirvam para tornar o hábito cada vez mais preciso, só retendo do passado o que pode ajudar na encenação do presente, descobrimos que com a complexidade crescente das formas biológicas, o próprio corpo organizado permite a quebra da esfera da ação automática. O ser-vivo aos poucos se torna uma zona de indeterminação, provocada por um intervalo entre o estímulo e a ação, no qual a duração se manifesta pela hesitação e possibilidade de escolha. Isto já o abre para o futuro, na medida em que pode modificar a determinação dos movimentos. Entretanto, para além da escolha, que continua o movimento material por uma ação voluntária, a distância do automatismo puro requer uma fissura que possibilita a expressão de um outro tipo de movimento – o da memória vital. Vimos que isso possibilitava o tempo fazer-se sentir como multiplicidade diferenciante, prolongando-se em criação de novos hábitos, novas vidas, novos mundos. A passividade transforma-se, desse modo, em afirmação, muda-se de natureza, sente-se a intimidade do tempo como princípio criador, age-se não mais como simples criatura. Em outros termos, nosso espírito alarga nossa consciência distinta e os procedimentos da consciência em geral são intuídos.

Claro que o universo não precisa esperar ser prolongado conscientemente por um produto seu para continuar sua incessante evolução criadora. O tempo diferencia-se e muda de natureza continuamente. É inevitável que o plano dos vivos seja tocado por esse movimento que incita variações, mudanças, novidades. O impulso da vida surpreende-os sem qualquer notificação e os mundos se deslocam antes mesmo de suas diferenças serem flagradas pelos vivos. Entretanto, a vontade de criação da natureza é frequentemente sobre-codificada por uma organização determinante – assim, fixam-se os hábitos.⁸¹

A face do tempo exclusivamente metafísica, por sua vez, apresenta-nos um encontro entre o passado e o futuro, onde o presente seria nada mais, nada menos que um acidente fraco e insignificante. Que não nos confundamos aqui com a negação da marcha irreversível do tempo, segundo a qual passado e futuro ofereceriam verdades exatamente iguais. A filosofia de Bergson nunca aceitaria suposições que excluíssem a noção puríssima da mobilidade temporal. No fundo, quando escapamos do nosso ponto de vista individual e olhamos para o tempo pela perspectiva de sua força, sabemos que é de sua essência mesmo ser um entrelaçar entre passado e futuro, revelando a original indiscernibilidade entre essas

⁸⁰ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p.40.

⁸¹ Quando dizemos *hábito*, não queremos apontar somente para procedimentos molares inventados, mas também para toda tendência à repetição. Portanto, podem ser também moleculares, como códigos geneticamente herdados e a inclinação material à necessidade.

dimensões. Através da síntese do vivo, já pudemos notar que passado, presente e futuro não se justapõem. Dado que o tempo puro é o passado que cresce pelo seu próprio diferenciar-se, quando ele se atualiza, o presente é já coexistência do virtual com o atual. Aliás, o passado coexiste com o seu presente, não é uma lembrança que se faz depois de ter existido, uma vez que é o tecido do qual tudo é feito. Diz-se que só não temos uma dupla imagem perceptiva porque seria inútil e atrapalharia a ação. Contudo, fica um sobre o outro e não um depois do outro. O plano de organização que o impulso vital e a matéria engendram de forma mista (o primeiro oferecendo-lhe consistência e o segundo coordenando-lhe) é a atualização inventiva do passado. É a maneira que faz o passado “cair”⁸² no viver. Agora, resta-nos avaliar como passado e futuro tornam-se indiscerníveis.

O que seria das potências do tempo se a existência atual não constringesse suas forças? De forma alguma cairiam no caos: as diferenças não existem, mas *consistem*, e buscam compor-se. Tornar-se-iam liberdade afirmativa: nem a ação seria habitual, nem o pensamento seria generalizante ou condicionado pela materialidade. Acima de tudo, o fim do processo criador seria exclusivamente metafísico. Não haveria utilidade qualquer para seus produtos que só passariam pelo presente por acidente de percurso, mas que pelo qual também seria capaz de levar os vivos a se simpatizarem com a potência livre que os gerou, que continua a rondá-los sutilmente, mesmo quando se distraem dela. É aqui precisamente que Bergson coloca o homem, destacando sua faculdade estética e a liberdade na qual ele entra via intuição. Mas é assim, também, que o homem deixa de ser humano - violenta sua condição de criatura e confunde-se com a criação, com o princípio criador. Torna-se expressão direta do tempo. É obra-de-arte e artista.

De fato, na humanidade de que fazemos parte, a intuição é quase que completamente sacrificada à inteligência. Parece que a consciência tenha precisado esgotar o melhor de sua força em conquistar a matéria e em reconquistar-se a si própria. Essa conquista, nas condições particulares em que se deu, exigia que a consciência se adaptasse aos hábitos da matéria e concentrasse toda a sua atenção neles, enfim que se determinasse mais especialmente em inteligência. A intuição está aí, no entanto, embora vaga e sobretudo descontínua. É uma lâmpada quase que apagada, que só se reanima de longe em longe, em alguns instantes apenas. Mas, reanima-se, em suma, ali onde um interesse vital está em jogo.⁸³

De início, podemos entrever algumas modalidades de atos livres que já contribuem em alguma medida para abrir os vivos para o futuro antes mesmo de serem arrebatados por uma

⁸² Bergson costuma falar do presente como um resultado do peso determinista que a materialidade possui que puxa a leve ação criadora da duração, fazendo-a descer encosta abaixo.

⁸³ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p.290.

intuição. O corpo em si funciona como um corte no devir material (matéria tornada fluxo pela duração). Em algumas séries evolutivas, vimos que foi possível desenvolver intervalos entre o movimento que é recebido como estímulo e o que é transmitido em ação. Aqui, o corpo funciona como um local de passagem que, não obstante, adquire certa autonomia para canalizar suas atitudes. Nesse ponto de vista, o corpo está situado no ponto preciso onde o passado vem inspirar a introdução de alguma contingência no mundo. É uma extremidade móvel que nosso passado estende em nosso futuro. O corpo se estende no espaço a partir de certa escolha a respeito de como utilizar sua energia, ainda que esteja condicionado a reagir. No entanto, na proporção em que é possível tornar-se cada vez mais distante das utilidades, o corpo pode vir a ser veículo da duração pura – do movimento que é em si mesmo criação. A direção da atividade muda, então, de sentido. De experiência sensível, o corpo evolui para um campo de experimentações estéticas. Deleuze diria que se entra em contato com perceptos e afectos puros. A vida adquire sentidos metafísicos, pelos quais nenhuma faculdade perceptiva ou inteligente é capaz de alcançar sozinha. Uma espécie de instinto, embora despreendido de toda especificidade, inclina o espírito na direção da intuição.

Enfatizamos, com isso, que entre o passado e o presente, ou entre o presente e o futuro, não há diferença de grau, mas sim de natureza. O presente, e tudo que lhe é próprio, é apenas o que nos interessa atualmente. Diferentemente do associacionismo, não o consideramos mais intenso que o passado, ou primeiro em relação a ele. Ele é apenas o que age sobre nosso espírito, forçando-o a uma vida sensorial e motora. No estado presente do nosso corpo, o passado só age caso se insira numa sensação atual, tomando emprestados aspectos do vivo. De modo contrário, é completamente impotente. Quando incita alguma ordem de escolha entre os procedimentos motores, manifesta-se meramente como liberdade lançada no espaço. O presente não consiste, portanto, como já mencionamos em outros capítulos, em um ponto matemático situado entre passado e futuro. Nosso presente é a materialidade de nossa existência. É nosso corpo estendido no espaço, transformando, para seu próprio benefício, o passado imediato em sensibilidade e o futuro imediato em movimento executado. Para isso, utiliza todos os instrumentos que a evolução lhe proporcionou, sendo a inteligência, no caso humano, uma faculdade voltada para fabricar e não especular. É ela que reduz a hesitação da consciência a um mecanismo de escolha bem canalizada. Todo conhecimento, nesse sentido, tem como função especial iluminar uma ação. O homem inventa instrumentos artificiais com o auxílio da inteligência para suprir a ausência natural de mecanismos de trabalho e proteção; com isso, inventando para si novas necessidades em um espiral sem fim. Quanto mais se distancia nesse percurso, parece não obedecer a nenhuma

condição específica, crendo-se poderoso o bastante para pensar a vida com instrumentos industriais.

O problema da atividade é pensado com mais força quando o corpo, ao invés de ser um ritmo de duração direcionado à conservação de si (com intenção direta ou indireta), torna-se uma ponta movente que o passado *impessoal* lança no futuro. É aqui que o tempo aparece com toda a sua pureza. Impossível concebê-lo como algo que está dado na eternidade, bastando desenrolar-se, ou como pronto e acabado em suas formas atuais, ou progredindo em direção a um fim - revela-se criação espontânea e livre, o que torna a vida essencialmente imprevisível. Quem passa a se expressar é a memória do universo, não simplesmente uma consciência particular. Quem fala por meio de criações é o tempo em si, não vontades restritas a utilidades. Considerar a vida por esse aspecto, expressão do todo aberto, seria o mesmo que acompanhar o plano de composições que urge sob o plano de organização: buscar no mundo organizado as virtualidades que lhes conferem vitalidade.

A distinção entre espiritualidade e intelectualidade parece-nos agora clara. Justamente porque a inteligência procura o descontínuo para modificar artesanalmente o quanto puder o mundo, reduzindo-o a partes e reconstruindo-o a seu gosto, ela não admite o imprevisível e rejeita toda criação. Busca causalidades e finalidades que condizem com sua indústria. A propósito, tira partido cada vez melhor de seu dom por meio de invenções mecânicas. Carrega um geometrismo latente que emerge à medida que vai penetrando a fundo a intimidade da matéria inerte e inorganizada, ao redor da qual sente-se à vontade.

Quanto à invenção propriamente dita, que é no entanto o ponto de partida da nossa indústria, nossa inteligência não consegue apreendê-la em seu jorro, isto é, naquilo que tem de indivisível, nem em sua genialidade, isto é, naquilo que tem de criador. Explicá-la consistem sempre em resolvê-la, ela imprevisível e nova, em elementos conhecidos ou antigos, arranjados em uma ordem diferente. A inteligência admite tão pouco a novidade completa quanto o devir radical.⁸⁴

A verdade é que é a mesma interrupção do movimento criador que cria a materialidade e engendra em nós a intelectualidade, por isso são tão adaptadas uma a outra. Ambas são efeitos de um processo de direção oposta à corrente da vida, então acabam correspondendo-se em certa medida. Têm em comum a crença no espaço, que em si mesmo não tem existência objetiva, uma vez que a espacialidade perfeita consistiria em uma perfeita exterioridade das partes umas com relação às outras, com independência recíproca completa. Se assim fosse,

⁸⁴ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p.178.

haveria algo além do tempo, sem ser tocado por ele. Ora, a matéria estende-se no espaço sem estar nele absolutamente estendida. Quando a ciência a toma por decomponível em sistemas isolados, ela lhe confere propriedades do espaço puro, transporta-a ao termo do movimento do qual ela simplesmente desenha a direção. É o espaço, contudo, aquilo para o qual as duas inclinam, mesmo existindo apenas de direito. Como a natureza não mede nem conta, permanecemos alheios às suas intenções, mesmo quando a ciência se aproxima da matéria-movimento com as evoluções intuitivas que vem sofrendo.⁸⁵ De qualquer maneira, a matéria é uma distensão, liberdade convertendo-se em necessidade. Todavia, é certo que não leva esse movimento relaxante ao seu termo, caso contrario coincidiria exatamente com o espaço. Caso houvesse tal coincidência, o espaço teria realidade ontológica e as fórmulas matemáticas mais duras se aplicariam completamente. A matéria seria estática de fato, mas, sabemos que não o é, tampouco a inteligência o é, cada uma tem sua mobilidade própria. Esclarecemos, entretanto, que as razoáveis aplicações dos quadros do nosso entendimento à matéria se devem justamente porque ambas têm a mesma natureza negativa, contrária ao movimento criador, impondo-lhe uma diminuição em sua velocidade, ou seja, são apenas modos de desfazer o gesto criador.

Na verdade, o evolucionismo bergsoniano indica que a inteligência é uma maneira da duração exteriorizar-se. Trata-se de *uma* solução para vida que, ao invés de concentrar-se em seus próprios movimentos, adaptou-se à matéria para ter potencial controle sobre ela, poder pensá-la e manipulá-la. Porém, as soluções diversas encontradas nas individuações materiais para cada tendência vital não são tão necessárias quanto podemos imaginar. O problema essencial é o tempo tornar-se vivo, realizar sua diferenciação para além da virtualidade. Mas os infindáveis modos que encontra para tal empresa tem uma considerável dose de contingência. Há contingências nas formas de vida inventadas principalmente devido aos obstáculos encontrados em determinado lugar e momento. Em geral, podemos detectar na natureza que o elã vital dividiu-se em duas experiências sensíveis. Com efeito, o mesmo organismo não podia desempenhar com igual força dois papéis simultâneos, a saber, acumular gradualmente a energia solar e utilizá-la bruscamente, cada vez melhor, em direções cada vez mais variáveis e indetermináveis. Portanto, dessas duas tendências necessárias, desenrolaram-se diversas experimentações. Podemos apontar o que há de contingência na química dos corpos, por exemplo. De modo algum era necessário que a vida fizesse sua escolha cair sobre

⁸⁵ Aliás, quanto mais a ciência dedica-se ao devir e não ao ser, menos as leis da natureza são associadas às certezas morais. Não mais negam as evoluções mais radicais de que a realidade é capaz em nome do triunfo da razão humana. Transformam-se e avançam com a criatividade proporcionada pela intuição, que não é método exclusivamente da filosofia, mas serve a qualquer modalidade de pensamento – artística, científica e filosófica.

o carbono do ácido carbônico. Para armazenar a energia solar, poderia ter proposto outros elementos químicos para dissociar por meios físicos inteiramente diferentes. Nesse sentido, o elemento característico das substâncias plásticas não teria sido o azoto, seria outro agora inimaginável,

a química dos corpos teria sido radicalmente diferente do que ela é. Disso teriam resultado formas vivas sem analogia com as que conhecemos, teria sido outra a sua anatomia, outra a sua fisiologia. Apenas a função sensório-motora teria sido conservada, senão em seu mecanismo, pelo menos em seus efeitos.⁸⁶

Bergson afirma, ainda, que é verossímil que a vida se desenrole em outros planetas e galáxias sob condições físicas que, do nosso ponto de vista fisiológico, parecem absolutamente impossíveis. A vida pode empregar os meios mais adequados a cada mundo para obter ações explosivas da energia utilizável. Não é nem mesmo necessário que a vida se determine em organismos, em corpos definidos com canais prontos especializados para o escoamento de energia. Podemos vislumbrar que uma matéria não solidificada possa muito bem reservar e gastar energia em linhas variáveis. Seria uma vitalidade mais vaga e esfumada, mais lúdica que a nossa, que é mais definida. Talvez, possamos comparar essa existência à condição de vida em nossa nebulosa, antes da condensação da matéria. De qualquer maneira, a vida tem a potência de desenhar formas muito diferentes das que conhecemos. Se em nosso Planeta o substrato químico eleito para nos compor fosse outro, ou se as condições físicas fossem outras, ainda que o impulso vital fosse o mesmo, caminhos distintos teriam sido traçados e teríamos sido revestidos por um aspecto exterior inteiramente outro.

Essas divagações, no que tem de essencial, levam-nos igualmente ao exame concernente à alma da pessoa e como esta pode ser determinada pelas condições exteriores. É frequente nos nossos tempos assentar sobre um determinismo histórico toda a criação do pensamento, seja na filosofia ou na arte. Este discurso supõe que a existência material tem uma importância em muito excedente ao que realmente possui. Ora, o jorro de vida não depende dos meios materiais para criar, apenas se utiliza deles, assumindo seus aspectos exteriores. Ao mesmo tempo, torna o material sensível expressivo, encanta-o com duração. No caso do filósofo, para fazer compreender o novo, exprime-se em função do antigo, até usando idéias tradicionais e a ciência do seu tempo, não para repeti-las, ainda que use as mesmas palavras, mas exclusivamente para dar uma concretude ao seu pensamento, para que

⁸⁶ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p.277.

seja permitido novos sentidos passarem. Muitos se enganam quando tomam por elemento constitutivo de uma doutrina aquilo que foi meramente um meio de expressão.

Mas a ilusão não dura muito, pois rapidamente percebemos que o filósofo, ali mesmo onde parece repetir coisas já ditas, as pensa à sua maneira. [...] Desse modo, um pensamento que traz algo de novo para o mundo por força há de se manifestar através de idéias já prontas que encontra à sua frente e arrasta em seu movimento; aparece assim como relativo à época em que o filósofo viveu: mas o mais das vezes isso é apenas uma aparência. O filósofo poderia ter vindo vários séculos antes; teria lidado com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia expresso por outras fórmulas; nenhum capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido como é; e no entanto ele teria dito a mesma coisa.⁸⁷

É assim que ele se refere a Spinoza, dizendo que sua substância, atributos e modos ultrapassam largamente qualquer teor de aristotelismo ou cartesianismo, e tudo devido a uma intuição singular, que foi a de Spinoza. E é o sentido dado pelo filósofo que devemos buscar ao ler um texto. Os conceitos aparentemente usuais passam a ganhar dimensões maiores do que suas palavras. É assim, também, que podemos traduzir toda condição histórica como o conjunto de determinações das quais nos desviamos quando criamos, e não pelas quais somos levados a exprimir – essa suposição está extinta agora.

Não estamos nunca sujeitos à passividade absoluta da materialidade, nem à liberdade absoluta da duração pura. Esses são dois sentidos extremos de um movimento misto do qual participamos, portanto, para nós, só existem de direito. Somos uma duração que possui uma mobilidade própria, concentrada em certo grau a ajustar-se às necessidades tipicamente de conservação. Nossos instrumentos orgânicos envolvidos acabam se estendendo a atividades que transcendem essas utilidades, talvez por um excesso de energia. A aplicação da inteligência na especulação sobre a vida, o tempo, a arte e o espírito tem conseqüências mortais para o pensamento. Forçosamente, a inteligência só pode versar sobre relações, não é capaz de ter o conhecimento interno das coisas, obedece leis que tocam os objetos de forma completamente exteriorizada. Furta-se à vitalidade do real ao impor-lhe ordens que pertencem tão somente a sua natureza inteligente. A consciência se detém ao negligenciar a criação indefinidamente continuada que define a duração. O espírito, ao contrário, é imanente à duração que flui. A intuição funciona dilatando a nossa consciência, inicialmente restringida a uma atuação específica, voltando-a para o domínio próprio da vida e simpatizando-a com outras durações. Por ser a inteligência essencialmente vazia e não se fixar em nenhum objeto diretamente, vê-se facilitadas as condições para o surgimento da intuição, no sentido em que

⁸⁷ BERGSON, Henri. *A intuição filosófica*. In: *O Pensamento e o movimento*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p.128.

oferece um distanciamento do vivo em relação aos seus interesses fisiológicos e práticos. Mas, a intuição é uma inclinação do espírito que se instala na duração sem o auxílio de qualquer atividade intelectual. É um movimento oposto, inclusive. O espírito coloca-se na intelectualidade por via de inversão, o que quer dizer, aqui, interrupção do movimento. Essa orientação mais relaxada é o que torna tão fácil perpetuar um hábito, pois não requer qualquer esforço. Ser arrebatado por uma intuição produz inevitavelmente uma violência nas condições constituídas, desviando a atenção do espírito da existência comum. Com humor, Bergson menciona os artistas como aqueles que a natureza esqueceu de vincular a faculdade de perceber à faculdade de agir, tornando-os distraídos.

Quando olham para alguma coisa, vêem-na por ela mesma, e não mais para eles; percebem por perceber – por nada, pelo prazer. Por um certo lado deles próprios, quer por sua consciência, quer por um de seus sentidos, nascem desprendidos; e, conforme esse desprendimento seja o de tal ou de tal sentido, ou da consciência, são pintores ou escultores, músicos ou poetas. É portanto uma visão mais direta da realidade que encontramos nas diferentes artes; e é pelo fato de o artista não pensar tanto em utilizar sua percepção que ele percebe um maior número de coisas.⁸⁸

Não precisamos chegar a nos expressar artisticamente para entrarmos em afinação com a vida, embora o pensamento encontre na atividade criadora presente na arte a maior equivalência com o movimento evolutivo. Ora, o espírito manifesta-se também quando nos sentimos “criadores de nossas intenções, de nossas decisões, de nossos atos e, por isso mesmo, de nossos hábitos, de nosso caráter, de nós mesmos. Artesãos da nossa vida, até mesmo artistas quando o queremos [...]”⁸⁹ A propósito, em “As duas fontes da moral e da religião”, Bergson mostra que, quando o processo de diferenciação realizado biologicamente torna-se consciente no homem, a história também manifesta essa liberdade. Revela-se como resultado da consciência de si da diferença, pela qual se pode rejeitar o antigo e deixar o novo surgir. Não obstante, a raridade de uma ação livremente criadora é evidente: é preciso uma contração violenta de nossa personalidade sobre si mesma para que o passado que se esquia nos seja recuperado em função de um futuro aberto a novidades. Mesmo assim, apesar de ser fugidia, parece-nos a maior força do espírito, a mais digna por estar em simpatia com o principio de toda vida, todo o universo – com o próprio tempo. É ela, ainda, que se faz responsável por cada pequena inspiração que tende a modificar nossa vida inteira.

⁸⁸ BERGSON, Henri. *A percepção da mudança*. In: *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p.159.

⁸⁹ _____ . *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p.107.

Compreendemos bem que a evolução não tem finalidade alguma, mas é possível prever que a consciência vital organiza-se nos vivos de modo a se tornar cada vez melhor um sinônimo de invenção e liberdade. Por isso, se podemos marcar uma diferença de natureza no homem frente aos outros vivos, é precisamente a sua abertura à liberdade. “O homem continua portanto indefinidamente o movimento vital, ainda que não arraste consigo tudo o que a vida carregava em si”⁹⁰ Enganam-se aqueles que, por uma leitura rápida, acham que Bergson deposita no homem em geral essa grandeza, como se um lugar privilegiado no quadro evolutivo estivesse reservado para a espécie humana como um todo. Não se trata de uma ode à espécie, uma vez que a maioria está entregue ao hábito, que torna nossas mãos mais engenhosas e nosso espírito mais disperso, como se dissolvesse para a ponta dos dedos. Trata-se, acima de tudo, do homem que deixa a impulsão da vida passar, não aquele que facilmente se acomoda aos automatismos, mesmo que sofisticados. Em outros termos, destaca-se o homem que não deixa a força do espírito ser estrangida pela materialidade. Quando Bergson cita um personagem da ordem vital, não é ninguém menos que Beethoven o seu escolhido. Vê-se que criar é a própria liberdade, pela qual a consciência torna-se coextensiva ao tempo. Bergson costuma falar dos artistas, e até mesmo dos inventores de condutas éticas, como aqueles que se lançam na direção da própria vida, continuando seu movimento.

Eles podem estar no ponto culminante da evolução, nem por isso eles estão menos perto das origens, e tornam sensível para nós o impulso que vem do fundo. Considerá-los-emos atentamente, trataremos de experimentar simpaticamente o que eles experimentam, se queremos penetrar por um ato de intuição até o próprio princípio da vida. Para penetrar nos mistérios das profundezas, é preciso por vezes visar aos cimos. O fogo que está no centro da terá só aparece no cume dos vulcões.⁹¹

Por isso, seja em um simples ato, ou na mais poderosa obra-de-arte, ainda que sejam modalidades distintas de expressão, o que importa é que a vontade prolongue a crescente criação do universo. Nesse sentido, *querer* tem que ser o mesmo que *criar*. Existir deve consistir em mudar, “mudar em amadurecer, amadurecer em criar-se indefinidamente a si mesmo.”⁹² Nota-se que o amadurecimento não está vinculado ao alcance de uma forma ou de um modelo, mas reside em portas abertas para veredas ainda não traçadas, sequer imaginadas.

⁹⁰ BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p.288.

⁹¹ _____. *A consciência e a vida*. In: *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006. p. 119.

⁹² BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005. p.8.

O tempo aberto indica a espontaneidade da evolução da vida, futuro impensável por antecipação, essencialmente imprevisível. Expresso no homem, significa o mesmo que uma alma estrangeira, sempre fora do presente, especialmente por saber-se numa marcha avante e por sentir que a natureza tira seu poder das forças metafísicas do tempo, que exigem e põem novidades radicais. O homem que supera sua humanidade por meio da intuição é necessariamente um criador.

CONCLUSÃO

A obra de Bergson é um duplo do tempo. Em todos os títulos que desenvolveu, teve como fundo sempre o mesmo problema: a relação do espírito com a matéria. Seu empirismo tratou a metafísica com toda delicadeza – afastou de vez as agressivas reduções dela à transcendências. Fez da realidade uma paisagem móvel, essencialmente virtual, cujo impulso à vida se devia ao tempo como princípio e substância de todas as coisas. Desse modo, concebeu o real como uma potência proliferante em si mesmo, impossível de se deter em fins ou formas. Da multiplicidade quantitativa de variedades biológicas, buscou o que faziam delas manifestações tão distintas - foi lançado através do mundo organizado até as puras tendências qualitativas. O tempo revelou-se coexistente com suas expressões materiais, sendo estas nada mais que ritmos diferenciados de duração. Sobretudo, durações não se constituiriam mais por números, por subjetividades, por descrições exteriores de suas manifestações espaciais, mas só podiam ser intuídas de dentro, por uma coincidência íntima com o acontecimento da diferença. Alcançando diferenças de natureza, descobria-se que só o tempo poderia ser a natureza de toda diferença. Um monismo do tempo se abria para nós, no qual a matéria também se mostrava tecida por ele, embora na interrupção de sua força criadora. O espírito apresentava a face correspondente à maior diferença, proporcionada por contrações. A matéria apresentava o mais baixo grau da diferença, provocado por um relaxamento de sua tensão. A contração absoluta seria justamente a liberdade criadora. Assim, o tempo essencialmente uno teria um procedimento incessante de se dividir, sem que isso implicasse uma disposição a ser vários. Dividia-se, então, mudando de natureza. Eis que sua simplicidade comportava multiplicidade virtual. O tempo finalmente era concebido como a diferença em si. O processo de diferenciação que o constitui transformavam-no numa grande memória de durações. Suas tendências eram carregadas pelo impulso vital até a matéria, necessitando de uma nova diferenciação para conseguirem se expressar através das resistências e dificuldades impostas. O virtual e o atual começavam a se entrelaçar, inventando o plano dos vivos - extremidade mista de todo esse movimento. Como resultado, Bergson ofereceu-nos a perspectiva metafísica da vida, pela qual o universo é um todo aberto, progresso indeterminado de novidades radicais, em suma, a própria evolução criadora.

Bergson nos ensinou que há sempre intuição na origem e na força predominante de toda filosofia. Curiosamente, só podia afirmá-lo revelando-nos a sua própria intuição, com a qual pôde extrair os problemas mais legítimos, como esse que desembocou na elaboração de

seu método. Com efeito, as direções nas quais o pensamento se lança são determinantes em relação às doutrinas construídas. Dependendo dos sentidos tomados, ou encontram-se os produtos do tempo ou encontram-se as tendências puras que os constitui. Conseqüentemente, ou o pensamento é cortado por transcendências ou se aventura na multiplicidade de sua imanência.

Sabe-se que todo produto é composto por tendências antagônicas, uma material e a outra duracional. A materialidade só é um princípio vitorioso quando aliena o vivo do movimento contínuo pelo qual a duração se diferencia. É exatamente o sentido contrário à duração, constituinte da materialidade, que também prepara a nossa inteligência e a concepção do espaço. Então, todo conhecimento que se fundamente aí encontrará apenas uma natureza distendida e exteriorizada em relação à si mesma, simplesmente por adotar a interrupção do movimento criador. Vê-se, assim, que não há um princípio inteligente na matéria, que supostamente permitiria a cognoscibilidade das coisas. Ao contrário, matéria e inteligência são parentes, pois ambas correspondem à uma tendência comum, incapaz de acompanhar a realidade em sua pureza. De fato, tudo o que é vivo encerra um esquecimento atuante, pois procura ininterruptamente a sua preservação; para isso, olha apenas para o que está feito, aparentemente acabado. A tendência material que nos coloca nessa direção é praticamente a negação da memória vital, por isso funda um sentido nos mistos que desfaz a originária simpatia com as maiores contrações do tempo. Enquanto método, a intuição mostrou-se capaz de nos rememorar a vitalidade que há nas coisas, o movimento qualitativo que não cessa, possibilitando-nos fazer as devidas distinções de natureza entre elas até chegar às suas diferenças internas, para além das características confusas distribuídas no espaço. A intuição, ainda, chegaria a apresentar a diferenciação como substância do tempo, apresentando cada duração como uma maneira de exprimir a totalidade do passado crescente.

Sem dúvida, é precioso no pensamento de Bergson a colocação do tempo como maior problema filosófico. Com isso, ele restituiu à filosofia seu domínio próprio, livrando-a de exercer criticismos, de se basear na inteligência, de esclarecer convenções sociais e de se centrar na linguagem. Sobretudo, pôde distanciá-la da tarefa de refletir sobre os dados oferecidos pelas mais diversas ciências. Pelo conceito de virtual, podemos reencontrar sob o vivo o sentido mais absoluto da realidade, a saber, a duração que constitui nosso espírito e as que qualificam todas as coisas, mas das quais nossa condição humana, cômoda e relaxada, havia se perdido. Reencontrar a imanência povoada por diferenças significa compor-se diretamente com o objeto da filosofia, de tal forma que não se especula mais como sujeito,

mas simpatiza-se com suas expressões no universo - tornamo-nos a própria paisagem metafísica.

A partir de então, a nossa experiência mista não é mais suficiente para apresentar os problemas que realmente interessam ao pensamento, nossa relação com o mundo não é mais mediada por faculdades subjetivas. As diferenças não são mais relativas, quantitativas, intensivas, tampouco são determinadas por meio de negação, alteridade ou contradição. Por fim, nenhum modo de agrupamento utilitário, como a construção dos gêneros, pode satisfazer a atividade filosófica. O tempo, com todas as suas tensões possíveis, passa a ser explorado plano a plano, nuance a nuance, virtual a atual. Percorrendo o processo pelo qual a natureza de toda diferença devém uma natureza viva, vemos como a simplicidade do virtual se realiza em infindáveis séries divergentes atuais. A biologia nos mostra, enfim, como se opera o processo de diferenciação em direção à novidade. A vida expressa, acima de tudo, que o movimento evolutivo é a sua própria essência. O impulso vital interfere continuamente no plano de organização que é construído na interseção entre dois graus extremos, a diferença pura e a repetição (diferença colocada fora de si, tornando-se particularidades sucessivas). Desse modo, as novidades que aparecem no presente não são determinações e, sim, o exato contrário – são radicalmente indeterminadas, o que quer dizer que não se fixam em qualquer modo de existência específico que venham a adotar, mas estão abertas para futuros imprevisíveis. Portanto, segue-se que a vida é um aspecto expressivo do tempo e este, sua qualificação imanente. O tempo não só é afirmação de diferença: é precisamente a inesgotável ação diferenciante, compreendendo tantas tensões e distensões que, dentre múltiplas composições, é capaz de fazer coexistir matéria e espírito, jorrando novidades na vida e inventando mundos indefinidamente.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE, *The works of Aristotle – Volume I*. London: Encyclopaedia Britannica, INC., 1952
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1978.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.
- _____. *Cours I, II, III*. Paris: PUF, 1992.
- _____. *Duração e Simultaneidade*, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- _____. *Matéria e Memória*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.
- _____. *Oeuvres. Édition du Centenaire*. Paris: PUF, 1991.
- _____. *O Pensamento e o movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- _____. *Textos e Conferências*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *Conversa Infinita*. São Paulo: Ed. Escuta, 2007.
- BRAHAMI, F.. *Le travail du scepticisme*. Paris: PUF, 2001.
- DARWIN, Charles. *The origin of species*. Chicago: Encyclopaedia Britanica, Inc., 1952.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Editora Graal, 2006.
- _____. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- _____ e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs I*. Rio de Janeiro: Editora. 34, 2004.
- _____. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2005.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007.
- HUME, David. *A treatise of human nature*. London: Penguin Books, 1969.
- _____. *An enquiry concerning human understanding*. New York: Oxford University Press, 1999.

JACOB, François. *A lógica da vida – uma história da hereditariedade*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

KANT, Emmanuel. *Oeuvres philosophiques I et II*. Paris: Ed. Gallimard, 1985.

LAPOUJADE, David. *William James Empirism et Pragmatism*. Paris: PUF, 1997

LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra I – Técnica e linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Evolução e Técnicas I – O homem e a matéria*. Lisboa: Edições 70, 1984.

LORENZ, Konrad. *A Demolição do Homem*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

_____. *Os Fundamentos da Etologia*. São Paulo: UNESP, 1995.

NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PRIGOGINE, Ilya. *As Leis do Caos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

_____. *O fim das certezas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

RUSSELL, B. *Obra completa Vol. 1 - História de la filosofia*. Madrid: Ed. Aguilar, 1973.

SIMONDON, Gilbert. *L'invention dans les techniques : cours et conférences*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

_____. *The Genesis of the Individual*. Ed. Jonathan Crary. New York: Zone, 1992.

UEXKÜLL, Jacob Von. *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1989.

WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de natureza*. Martins Fontes: São Paulo, 1994.

_____. *Procès et Réalité - Essai de Cosmologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

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