



**Universidade  
Federal  
Fluminense**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A COEXTENSÃO DA CONSCIÊNCIA À VIDA NO  
ESPIRITUALISMO DE HENRI BERGSON**

**Vinicius Gomes de Fontes**

**NITERÓI**

**Setembro/2016**

# **A COEXTENSÃO DA CONSCIÊNCIA À VIDA NO ESPIRITUALISMO DE HENRI BERGSON**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em:

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (orientador)  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tereza Cristina Barreto Calomeni  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elena Moraes Garcia  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

NITERÓI  
Agosto/2016

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Fontes, Vinicius Gomes de

A coextensão da consciência à vida no espiritualismo de Henri Bergson – Niterói/RJ.  
2016.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Curso de Pós-graduação em Filosofia.

1. Bergson, Henri. 1859-1941. 2. Duração. 3. Elã Vital. 4. Consciência. 5. Vida

I. Tourinho, C.D.C.

II. Universidade Federal Fluminense – Curso de Filosofia.

III. Mestrado.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Carlos Tourinho por, mesmo sem me conhecer, aceitar o desafio de desenvolver um trabalho a partir do filósofo que me acompanhou durante toda minha graduação.

Às professoras que participaram da banca examinadora pelo apoio e considerações valiosas para a Dissertação, especialmente à professora Elena Garcia que já me acompanha desde a graduação, por seu carinho, amizade, valiosas contribuições e apoio sempre incondicional.

Aos amigos que fiz durante esse período de Mestrado, em especial o amigo Sergio, com quem pude discutir inúmeros pontos importantes para o desenvolvimento dessa Dissertação.

Aos amigos Marco e Bruno pela compreensão nos momentos dos quais estive ausente, quando precisaram de minha ajuda, por ter de me concentrar neste trabalho.

À minha família que me apoiou e me incentivou durante todo o trajeto.

À minha mulher, Monique, por me acompanhar, por ter sido tão amiga, carinhosa e compreensiva nos momentos de crise existencial e nos momentos em que mais precisei dela para poder desenvolver essa dissertação com calma e tranquilidade.

A todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desse trabalho.

## RESUMO

A presente dissertação tem como tema a consciência no espiritualismo do filósofo francês Henri Bergson (1859 – 1941). O objetivo é tratar da hipótese da coextensão da consciência à vida, hipótese formulada na obra *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* (1896) e desenvolvida na obra *A Evolução Criadora* (1907). No primeiro capítulo, trataremos da distinção entre os fatos psicológicos e físicos (ou fisiológicos). Tal distinção será de suma importância para a formulação da hipótese apresentada na dissertação. Para tanto, teremos como referências principais as obras: *Aulas de psicologia e metafísica* (1887 – 1888), trechos da obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) e uma comunicação inédita, apresentada na Sociedade de Filosofia Francesa, chamada *O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva* (1901). No segundo capítulo, veremos a formulação e desenvolvimento da hipótese da coextensão da consciência aos seres vivos, tal como Bergson a formula no primeiro capítulo da obra *Matéria e Memória* (1896). Por fim, discutiremos o desdobramento da hipótese da coextensão da consciência à vida nos dois primeiros capítulos da obra *A Evolução Criadora* (1907).

Palavras-chave: Consciência, Vida, Coextensão, Matéria, Memória.

## RESUMÉ

Le sujet de cette dissertation est la conscience dans le spiritualisme du philosophe français Henri Bergson (1859 - 1941). L'objectif est d'aborder l'hypothèse de la coextension de la conscience à la vie, qui a été formulée dans l'oeuvre *Matière et Mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896) et a été développé dans l'oeuvre *L'Évolution Créatrice* (1907). Dans le premier chapitre, nous allons aborder la distinction entre les faits psychologiques et physiques (ou physiologiques). Cette distinction aura une importance primordiale pour la formulation de l'hypothèse présentée dans la dissertation. Pour ce faire, nous aurons comme références principales les oeuvres: *Leçons de Psychologie et de Métaphysique* (1887 - 1888), extraits de l'oeuvre *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et une communication inédite, présentée dans la Société Française de Philosophie, appelée *Le Parallélisme Psychophysique et la Métaphysique Positive* (1901). Dans le deuxième chapitre, nous verrons la formulation et le développement de l'hypothèse de la coextension de la conscience aux êtres vivants, comme Bergson formule dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire* (1896). Enfin, nous allons discuter le déroulement de l'hypothèse de la coextension de la conscience à la vie dans les deux premiers chapitres de l'oeuvre *L'Évolution Créatrice* (1907).

Mot-clés : Conscience, Vie, Coextension, Matière, Mémoire.

## SUMÁRIO

1. Introdução.....	8
2. Capítulo 1: Diferença e relação entre os fatos psicológico e físico (ou fisiológico) em Bergson: rumo à coextensão da consciência aos seres vivos.....	13
3. Capítulo 2: A hipótese da coextensão da consciência à vida em <i>Matéria e Memória</i> : o organismo consciente como uma “zona de indeterminação”.....	26
4. Capítulo 3: A hipótese da coextensão da consciência à vida em <i>A Evolução Criadora</i> : o “élan vital” como impulso criador dos organismos conscientes.....	47
5. Considerações Finais.....	94
6. Referências Bibliográficas.....	99

## INTRODUÇÃO

Em linhas gerais, a presente dissertação tem o propósito de abordar a formulação da hipótese da coextensão da consciência à vida no espiritualismo de Henri Bergson. Mais especificamente, pretende-se esclarecer, num primeiro momento, como o autor é levado à formulação da referida hipótese e, posteriormente, pretende-se analisar os desdobramentos dessa mesma hipótese no itinerário bergsoniano. Utilizaremos, para que possamos obter êxito no cumprimento de tais objetivos, três obras principais para o desenvolvimento desta dissertação: *Aulas de psicologia e metafísica* (1887), *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do espírito com o corpo* (1896) e *A evolução criadora* (1907), além de outros textos que serão complementares à abordagem do tema em questão. Tomando como referência o espiritualismo bergsoniano, o tema da consciência e sua relação com a vida será, portanto, colocado em primeiro plano na presente dissertação.

Para Bergson, a consciência está sempre orientada para a ação, perpassa toda a evolução da vida e está presente, em certa medida, em todo e qualquer ser vivo. A consciência é assim descrita por estar diretamente ligada à capacidade de “escolha” dos organismos conscientes, por meio da qual o ser vivo discerne voluntariamente as ações a serem devolvidas ao meio ambiente a partir dos estímulos recebidos. Portanto, todo e qualquer ser vivo torna-se, na concepção bergsoniana, um “ser consciente” na medida em que exerce tal capacidade de escolha, não estando, com isso, confinado ao mero “automatismo”. Bergson entende que ali onde há automatismo, ou seja, onde o ser vivo responde às excitações recebidas do meio por ações reflexas, em detrimento da possibilidade de escolha, a consciência adormece, podendo, em algum momento, despertar e fazer com que essas ações tornem-se, novamente, voluntárias (ou escolhidas). Logo, o automatismo é, para Bergson, um modo de inconsciência; entretanto, mesmo nos casos onde o organismo consciente se comporta como um autômato, a consciência não deixa de estar presente (encontra-se, neste sentido, mais “adormecida” do que ausente). Portanto, nesta perspectiva, pode-se dizer que, no que concerne à perspectiva bergsoniana, “automatismo” e “inconsciência” são termos que se equiparam. Tal distinção entre “ações voluntárias” (resultantes de uma tomada de decisão e, portanto, de uma escolha) e “ações reflexas” (frutos de um mero automatismo) é de suma importância para que possamos entender de que maneira Bergson trabalha o conceito filosófico de “consciência”: traço característico dos seres vivos, dos menos diferenciados aos mais evoluídos.



Para a elucidação dessa hipótese bergsoniana, a presente dissertação foi desenvolvida em três capítulos. No primeiro deles, tivemos como principais referências as obras *Aulas de psicologia e metafísica* (1887)<sup>1</sup>, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) e uma conferência, ainda não traduzida para o português, proferida por Bergson na Sociedade de Filosofia Francesa, intitulada “O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva” (1901). A preocupação central do primeiro capítulo é a de mostrar que, partindo de um posicionamento específico em relação ao problema metafísico da distinção e relação entre o corpo e o espírito, Bergson encontra elementos que lhe permitem formular a hipótese de uma ampliação da consciência para além do homem e, portanto, de uma consciência que se estende às espécies vivas. Nossa trajetória se inicia, então, como mostrará o primeiro capítulo, com a discussão – retomada ao final do séc. XIX – em torno do referido problema metafísico, bem como da posição bergsoniana a respeito deste problema.

Em *Aulas de psicologia e metafísica* (1887), procuramos nos concentrar em torno da abordagem bergsoniana da distinção entre “fatos psicológicos” e “fatos fisiológicos” (ou físicos). Tratamos de investigar o que Bergson considera as duas operações metafísicas fundamentais: distinguir os domínios do corpo e do espírito, com o intuito de relacioná-los em seguida (portanto, distinguir os referidos domínios sem que fossem, contudo, separados um do outro). E é justamente a posição assumida por Bergson em relação a este problema metafísico que torna possível a abertura do caminho para a formulação da hipótese da coextensão da consciência à vida. Bergson é, mais precisamente, levado a fazer essa diferenciação para mostrar que os chamados “fatos psicológicos” não podem ser medidos, posto que tais fatos desenrolam-se, em uma multiplicidade que não é numérica, mas qualitativa, na imanência da vida interior da consciência, ao passo que os fatos fisiológicos encontram-se diretamente ligados aos movimentos exercidos pelo corpo (justaposto numericamente no espaço com outros corpos, podendo, com isso, receber um tratamento numérico). À época em que Bergson ministra suas aulas, a pretensão da psicologia era a de unir os domínios do corpo e do espírito, expondo esta pretensão em duas teses principais contra as quais o autor se insurge: a tese da “correspondência” e a tese da “dependência”. A primeira nos diz que os estados mentais teriam um correlato fisiológico, de modo que haveria uma correspondência (ou paralelismo) entre tais aspectos de uma mesma experiência psicofisiológica, ao passo que a segunda nos diz que os estados de consciência dependeriam do nível de complexidade atingido pelos estados e processos físicos cerebrais. É para

---

<sup>1</sup> Aulas ministradas por Bergson na Université Clermont-Ferrand entre os anos de 1887 e 1888.

combater tais teses que Bergson apresenta argumentos, já nas aulas que ministra na Universidade de Clermont-Ferrand, para distinguir os chamados fatos psicológicos e fisiológicos. As aulas são ministradas no período em que Bergson escrevia sua tese de doutoramento intitulada *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), obra na qual o autor reafirma, uma vez mais, a aposta em uma dualidade dos domínios do espaço e do tempo (do corpo e do espírito), contrariando, assim, a redução de tais domínios a uma correlação psicofísica promovida pela psicologia experimental de seu tempo.

No segundo capítulo, trabalharemos a hipótese da coextensão da consciência à vida em *Matéria e Memória* (1896). Para tanto, explicitaremos como Bergson chega a formular esta hipótese no primeiro capítulo da referida obra, a partir das considerações sobre a consciência, bem como sobre o sistema nervoso humano e animal. Nessa obra, Bergson faz um movimento descendente ao analisar o sistema nervoso central dos seres vivos a partir dos seres humanos chegando aos seres mais simples, tais como a ameba. De saída, Bergson identifica todo o conjunto do universo material como um “conjunto de imagens” no qual todas as imagens estão em relação umas com as outras a todo tempo, destacando uma em particular, aquela a qual denominamos “nosso corpo”. Será a partir desta imagem particular que Bergson analisará, no conjunto deste universo, as demais imagens, constatando-as, em parte, como imagens de organismos conscientes que, por sua vez, passam a ser chamados de “zonas de indeterminação”. Uma vez que a consciência implica, segundo Bergson, em um “discernimento prático”, encontrando-se, permanentemente, orientada para a ação, os organismos conscientes passam a manifestar uma capacidade de escolha no modo como devolvem ao meio os estímulos que recebem do mesmo. Eis o que faz de tais organismos “zonas de indeterminação”.

Ainda no segundo capítulo, veremos que as imagens que Bergson chama de “zonas de indeterminação” são imagens que agem de forma livre e consciente. Consciência será vista, também, como “liberdade”, ou seja, os atos de consciência serão atos livres, escolhidos para dar, ao organismo consciente, maior possibilidade de ação sobre os objetos que delimitam o seu entorno. Ao descer na escala do reino animal chegando até à ameba, Bergson nos mostra que mesmo seres muito rudimentares têm, em algum grau, possibilidade de escolha e, conseqüentemente, expressam algum nível de consciência. Daí ele próprio deduzir a hipótese da coextensão da consciência à vida, pois, mesmo os seres mais rudimentares podem escolher entre ações possíveis, afastando-nos da ideia segundo a qual somente seres mais evoluídos – que possuem um cérebro – possuiriam consciência. Que no homem a consciência encontra-se ligada a um cérebro, isso é fato; entretanto, isso não assegura a validade da tese segundo a

qual seres que não possuem um cérebro não possam ser conscientes. Bergson afirma-nos que não há a necessidade, em muitos outros seres na natureza, de um estômago para que haja digestão. No entanto, todos os seres digerem. Por isso, não haveria, necessariamente, a necessidade de um cérebro para que houvesse consciência. Mas, conforme esclarecerá Bergson, os seres conscientes são aqueles que exercem esta capacidade de escolha que, por sua vez, é própria de seres aos quais podemos atribuir algum tempo que dure (o que, conforme será esclarecido adiante, supõe, em algum nível, por mais ínfimo que seja este nível, a presença de uma memória que conserve o “antes no depois”). Sendo assim, consciência significa, antes de tudo, memória, conservação e acumulação do passado no presente com vistas a ações futuras.

No terceiro e último capítulo, faremos o movimento inverso: partiremos dos seres mais simples até chegarmos ao homem. Utilizaremos como base os capítulos um e dois da obra *A Evolução Criadora* (1907). Nela, Bergson lança a ideia de que há um princípio criador de toda a vida que se reparte em direções diferentes criando, assim, as várias linhas de evolução divergentes que encontramos na natureza. Tal princípio permanecia unido antes da “explosão” que culminou na própria evolução. A esse princípio, Bergson dará o nome de “impulso” ou “élan” vital. Será por meio dele que toda a vida será criada, sendo ele o próprio princípio motor da transformação. Veremos que, para Bergson, “evolução” significa “transformação” e que a vida é criação ininterrupta de formas imprevisivelmente novas. Com a metáfora de obus que explode e se divide em diversos fragmentos menores que, por sua vez, carregam consigo o explosivo para se explodirem em novos fragmentos, Bergson nos mostrará que a vida continua, em seu início, ao mesmo tempo, a “pólvora” e o “detonador”. E, assim, afirmará que a vida é um e o mesmo fluxo contínuo de movimento e transformação que perpassa todas as formas de vida em cada linha de evolução na qual ela se dividiu. Esse movimento único está inscrito na duração que deixa sua marca em cada ser criado e será por meio dela que o élan dará continuidade ao movimento evolutivo, culminando no homem.

Veremos também que se a vida é criação ininterrupta de formas, o seu movimento não pode ser separado, decomposto. No entanto, o pensamento não consegue abarcar a vida em sua totalidade e, por isso, nos utilizamos de quadros já formatados que a inteligência nos proporciona e tentamos colocar o movimento da vida nesses quadros. Ao fazermos isso, matematizamos o movimento evolutivo. É contra esse tipo de visão da evolução que Bergson se propõe ao analisar o mecanicismo e o finalismo: as duas grandes teorias evolucionistas propostas pelos neodarwinistas e neolamarckistas. Diante da tentativa de restituir à vida seu movimento original e agregador, Bergson nos mostrará que ambas as teorias têm pontos que

podem ser aproveitados, mas tanto uma quanto a outra devem ser rejeitadas exatamente por tentarem, cada uma a seu modo, explicar a evolução da vida como um todo à maneira dos sólidos. Tentando explicar a evolução da vida dessa forma, prendemo-nos a explicações a partir dos pontos de parada da evolução. Veremos que esses pontos de parada são, na verdade, as espécies nas quais o impulso se deteve e se adaptou. Entretanto, Bergson nos mostrará, por esse movimento de análise ascendente, através das linhas de evolução dos artrópodes e dos vertebrados, que o intuito do impulso originário da vida seria o homem, pois é nele que a duração atinge o seu nível maior de complexidade, tornando-se, assim, o grande milagre da vida. Passemos, então, a uma exposição mais detalhada das considerações bergsonianas a respeito do tema em questão.

## CAPÍTULO 1

### **Diferença e relação entre os fatos psicológico e físico (ou fisiológico) em Bergson: rumo à coextensão da consciência aos seres vivos**

*Também podemos atribuir um lugar aos fenômenos cerebrais; eles ocorrem no cérebro. Mas os fenômenos do pensamento, do sentimento, da vontade não são localizáveis. Essa é uma diferença fundamental entre os fenômenos psicológicos e os fenômenos fisiológicos.*

“Aulas de Psicologia e Metafísica”

Para que possamos entender de que maneira Bergson chega à hipótese da coextensão da consciência à vida, somos levados a identificar a diferença entre os fatos de consciência (ou fatos psicológicos) e os fatos físicos (ou fisiológicos). Essa distinção é de suma importância para a formulação da referida hipótese levantada por Bergson. Sobre ela, concentraremos o foco de nossa atenção no presente capítulo, começando por esclarecer o que é, para Bergson, o “fato psicológico”. Tal distinção já aparece em *Aulas de psicologia e metafísica* (1887). Nas aulas sobre a disciplina de Psicologia, Bergson nos diz que a Psicologia é a disciplina que estuda a alma humana, mais precisamente, que se propõe a entender e descrever às operações que a alma compreende. Essas operações são identificadas como “fatos psicológicos”, fatos que ocorrem na alma humana e sobre os quais a Psicologia se debruça. Bergson se mostra, em suas aulas, muito didático e para que possa identificar e conceitualizar esses fatos, além de distingui-los dos fatos fisiológicos, lançará mão de muitos exemplos, pois entende que esse é o melhor caminho para a identificação e distinção de tais fatos. Com isso, o primeiro exemplo a ser analisado será o de uma dor; entretanto, não será uma dor qualquer, mas aquela bem característica que nos ocorre quando furamos o dedo em um alfinete. Espetar o dedo com o alfinete é um fato. A dor decorrente deste fato é, incontestavelmente, verdadeira e podemos dizer, sem dúvida, que o alfinete tocou e picou certo ponto da superfície da pele. O ponto onde o alfinete tocou ocupa um lugar no espaço perfeitamente determinado.

No entanto, a dor que sentimos ao furarmos o dedo em um alfinete não se encontra ali onde o alfinete tocou o dedo. Com isso, Bergson quer nos mostrar que a dor é real, é um fato, porém, ela não é um fato localizável no espaço. Conforme afirma Bergson, "não adiantará afirmar que está na extremidade de meu dedo, pois, se estivesse ali, poderíamos vê-la, tocá-la,

acabariamos descobrindo um ponto onde essa dor habita”<sup>2</sup>. Portanto, a dor não tem uma extensão, não tem um lugar determinado no espaço e, para ratificar o que acabou de dizer, o autor afirma que os amputados também sentem dores nos membros que não possuem mais; isso ocorre porque eles localizam, por um efeito do hábito, certas dores ou certos prazeres em determinadas partes do corpo. Porém, essas dores e prazeres não estão ali, nem tampouco em outro lugar. “Não estão em lugar nenhum. Uma dor ou um prazer são fenômenos, fatos que existem, que ocorrem, isso é incontestável, mas que não têm extensão”<sup>3</sup>.

A partir de um segundo exemplo, a saber, o de um sentimento de tristeza decorrente da perda de um ente querido, Bergson vai nos dizer que tal sentimento é um fato, mas que não tem extensão: a tristeza tem, em geral, um começo e um fim; a tristeza tem uma duração. A partir do exemplo desse tipo de dor, vemos um atributo dos fatos psicológicos: a duração. A duração é o que caracteriza a existência, em nossa alma, em nosso espírito, do fato psicológico. As emoções que nos acometem quando da perda de um ente querido desempenham fenômenos fisiológicos, segundo Bergson, e, nesse exemplo específico, temos a sensação de “coração pesado”. Essa sensação é explicada como sendo um fenômeno fisiológico de fato porque nosso coração se enche de sangue. Porém, Bergson afirma-nos que não adiantaria procurar essa e outras emoções dentro do coração: elas não estarão lá. “Mas esses são fenômenos fisiológicos que acompanham as emoções; não são as emoções propriamente ditas, pois elas não ocupam lugar no corpo humano”<sup>4</sup>. Isso significa dizer que há certa correlação entre esses fatos: a tristeza e o coração cheio de sangue, mas o primeiro não se encontra no segundo.

Nesse sentido, Bergson faz uma analogia com o pensamento para dizer que esse não ocupa lugar no cérebro. Caso o pensamento ficasse dentro da cabeça, “ocuparia um lugar ali; e quem dissecasse os tecidos que a formam acabaria encontrando o pensamento na ponta do escalpelo. – Isso não acontece e nunca acontecerá”<sup>5</sup>. Assim, está claro que os fatos psicológicos não são localizáveis no espaço que compreende o cérebro humano. Entretanto, “o cérebro realmente é o órgão do pensamento; é até mesmo provável que não possamos pensar sem que fenômenos físicos ou químicos se operem simultaneamente no cérebro”<sup>6</sup>. Ainda assim, mesmo que, ao pensarmos, aconteçam esses fenômenos físicos ou químicos no cérebro, não significa dizer que o pensamento reside nele, pois “o cérebro não é o pensamento

---

<sup>2</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 3.

<sup>3</sup> Cf. *Idem*, p. 3.

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, p. 5.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*, p. 5.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*, p. 5.

e o pensamento não mora no cérebro, pois, se residisse nele, seria encontrado”<sup>7</sup>. Esses fenômenos do pensamento são próprios da consciência e, a partir do momento em que tomamos a decisão de fazer alguma coisa, essa decisão por nós tomada não pode ser encontrada no espaço. Assim, fatos psicológicos são fatos que pertencem a categorias distintas “(...) e todos se produzem na duração, todos ocupam um certo tempo; mas não têm extensão, estão fora do espaço e escapam a ele”<sup>8</sup>. Sendo assim, os fatos psicológicos são definidos de modo preciso, “dizendo que esses fatos têm como característica própria poderem ser localizados na duração, mas não espaço, ocuparem tempo, mas não extensão”<sup>9</sup>. Se os fatos psicológicos não possuem extensão, está aqui destacada a principal diferença em relação aos fatos físicos: esses possuem extensão, possuem lugar no espaço; aqueles se desenvolvem no tempo e, com isso, possuem uma “duração”. Partiremos agora para a compreensão daquilo que Bergson denomina de “fato físico”.

Com o exemplo da queda de uma pedra, Bergson afirma a distinção entre os fatos físicos e os fatos psicológicos. Esse fato físico, a queda da pedra, também ocupa certo tempo, pois ele começa e termina em momentos determinados. Entretanto, podemos indicar os pontos do espaço onde a queda começa e termina; “portanto, é um fato físico; portanto, não é um fato psicológico”<sup>10</sup>. Se pudermos indicar o ponto onde começa e o ponto onde termina um fato qualquer, esse fato não será psicológico, será físico. No entanto, um fato físico ocupa também uma porção de tempo, ele tem uma duração – pois ele começa e termina em uma porção de tempo determinada – e, entretanto, podemos encontrá-lo no espaço; já o fato psicológico é de outra natureza: ele não pode ser localizado no espaço, ele se desenrola no escoamento contínuo da duração. Essa diferença radical entre os fatos psicológicos e os fatos físicos nos coloca outras diferenças. Os fenômenos físicos, que acontecem diariamente no mundo material, são conhecidos através dos nossos sentidos – através dos nervos, do sistema nervoso. E é exatamente porque os nervos são tocados por coisas externas que tomamos conhecimento delas. Sendo assim, aqueles fenômenos físicos que não impressionam nossos sentidos, não podem ser conhecidos por nós e, assim, permanecem ignorados. Bergson ainda se pergunta como poderíamos conhecer algo que não ocupa um lugar no espaço, algo que não tem extensão. Para ele, nossos sentidos não são capazes de perceber tal coisa. Com isso, teremos que os fatos que chamamos de “psicológicos” não poderão ser conhecidos pelos sentidos, pois não ocupam um lugar no espaço, uma vez que não possuem extensão.

---

<sup>7</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 5.

<sup>8</sup> Cf. *Idem*, p. 5.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, p. 6.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, p. 6.

Sendo assim, como teríamos o conhecimento de tais fatos? Eles só poderão ser conhecidos pela consciência. No período de *Aulas sobre psicologia e metafísica*, Bergson concebe a consciência como uma faculdade especial que nos informará quando estamos tristes ou alegres; quando alcançamos uma resolução para algum problema; enfim, “a consciência é, portanto, uma faculdade de observação interior”<sup>11</sup>. Essa faculdade de observação interior nos é conhecida de dentro, através de afecções. Os sentidos, porque seus órgãos só entram em ação quando recebem um estímulo físico, só podem reconhecer objetos extensos. Por isso, os sentidos não conseguem perceber os objetos que são próprios dos fatos psicológicos, não conseguem perceber a duração que lhes é característica. A consciência é, portanto, dentre outras características, uma faculdade de reconhecimento desses fatos psicológicos. Com isso, temos que “os fatos do mundo físico são conhecidos pelos sentidos, os fatos psicológicos só podem ser percebidos pela consciência. Por isso frequentemente são chamados de fatos ou fenômenos de consciência”<sup>12</sup>. Daí Bergson nos dizer que os fatos, ou “fenômenos de consciência”, não podem ser medidos, pois apenas os fenômenos que ocupam extensão se prestam à medição. “Isso porque toda medida implica uma superposição efetuada ou possível. (...) Ora, os fatos psicológicos, como não ocupam espaço, não podem ser superpostos; portanto, não são mensuráveis”<sup>13</sup>.

Com isso, temos que o fato psicológico “tem intensidade”, pois não tem extensão e, além disso, podemos afirmar que uma dor é mais intensa do que outra e, ainda assim, não temos como medir a intensidade de uma dor. Por isso, “apesar de real, apesar de passível de intensidade, ele possui uma intensidade que não pode ser medida”<sup>14</sup>. Portanto, o fato psicológico é aquele que se desenrola continuamente na duração, não ocupando lugar no espaço; o fato “que, escapando aos sentidos, só é percebido pela consciência; por fim, que, apesar de sujeito à intensidade, não admite medida”<sup>15</sup>. Ao fazer essa diferenciação entre os fatos “psicológico” e “físico”, Bergson percebe que, em seu tempo, a doutrina adotada para explicar a relação que há entre o cérebro e o pensamento é a doutrina do materialismo.

---

<sup>11</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 7.

<sup>12</sup> Cf. *Idem*, pp. 7-8.

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, p. 8.

<sup>14</sup> Na página da qual foi retirado esse trecho, há uma explicação, através de uma exemplificação dada pelo filósofo, sobre os fenômenos de consciência terem intensidade e, com isso, realidade. Ao exemplificar que podemos conhecer o dobro de três maçãs, Bergson se pergunta: “realmente, o que significaria uma dor ser o dobro de uma outra dor? Concebe-se bem, a rigor, que uma dor é mais intensa do que uma outra, que sofreremos mais com a perda de um amigo íntimo do que com a picada no dedo, mas ninguém ousaria afirmar que a primeira dor seja dez, quinze vezes maior que a segunda. Aqui a medição é impossível. Não há grandezas desse tipo capazes de uma superposição viável. Essa é uma terceira característica do fato psicológico”. Cf. *Ibidem*, p. 8.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, p. 9.



Portanto, sendo o materialismo a doutrina utilizada para a definição do fato fisiológico, Bergson vai nos dizer que, se acreditarmos nos materialistas, “o sentimento, o pensamento, a vontade seriam apenas, como dizem eles, funções do cérebro. Dizem que o cérebro secreta o pensamento como o fígado secreta a bÍlis”<sup>16</sup>, entendendo por “função” um conjunto de movimentos. Uma vez que a função é identificada com os movimentos dos órgãos, será com essa ideia que Bergson trabalhará. O exemplo de função dado por ele é o da digestão. Se dissermos que a digestão é uma função, entendemos que haja movimentos bem coordenados, cujo resultado é o da assimilação de alimentos. Sendo assim, “dizer que o pensamento é uma função do cérebro é admitir, como aliás admitem esses filósofos, que o pensamento pode ser identificado com movimentos moleculares que se realizam no cérebro”<sup>17</sup>. Essa é a tese materialista defendida pela psicologia experimental da época na qual Bergson ministrou suas aulas; essa tese segundo a qual o pensamento é secreção do cérebro é combatida por Bergson, para quem a referida tese se apoiaria em uma proposição ininteligível “pois, por mais que dissequem o cérebro, nele encontrarão matéria cerebral, poderão observar deslocamentos de moléculas, porém nunca encontrarão nem o pensamento nem o sentimento”<sup>18</sup>. Essa afirmação é totalmente contrária à psicofisiologia da época que entende que o pensamento, as emoções, o sentimento se encontram, correlativamente, no sistema nervoso e, em particular, no cérebro humano. Bergson afirma que o fato fisiológico é um fato físico ou um conjunto de fenômenos físicos ou químicos por excelência. E, nesse sentido, ele é localizável. Sendo assim, na digestão, por exemplo, poderemos encontrar os órgãos envolvidos; ver, descrever e tocar as artérias, as veias, o coração nos quais ocorre a circulação. Todos esses fatos, como dito, poderão ser vistos e tocados. Com isso, também poderemos atribuir um lugar para os fenômenos cerebrais. “Mas os fenômenos do pensamento, do sentimento, da vontade não são localizáveis. Essa é uma diferença fundamental, já observada, entre os fenômenos psicológicos e os fisiológicos”<sup>19</sup>. Assim, há, portanto, diferença radical entre o fato psicológico, aquele conhecido pela consciência, pela reflexão interior, “e o fato fisiológico, que é apenas um fenômeno físico-químico, perceptível aos sentidos e localizável no espaço”<sup>20</sup>.

Se o fato psicológico é diferente do fato fisiológico porque esse ocorre em um organismo biológico que, como corpo físico, ocupa lugar no espaço e aquele ocupa certa

---

<sup>16</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 9.

<sup>17</sup> Cf. *Idem*, p. 10.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p. 10.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 11.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13.

porção de duração, dizemos que o primeiro é uma “heterogeneidade qualitativa” enquanto que o segundo é uma “homogeneidade quantitativa”. Porque o fato físico ocupa lugar no espaço, ele pode ser medido, mensurado: pode ser posto lado a lado um do outro, de maneira homogênea. Já o fato psicológico diz respeito à nossa vida interior, à nossa vida consciente, portanto, não se presta ao número e ao cálculo. Essa diferenciação abordada, num primeiro momento, em *Aulas sobre psicologia e metafísica*, aparece, uma vez mais, na tese de doutoramento de Bergson, intitulada *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889). Nessa obra, Bergson nos chama a atenção para a compreensão de uma duração contínua e heterogênea de nossa vida interior. Nossa vida consciente é dessa ordem, com os momentos da vida consciente se interpenetrando uns nos outros, não sendo possível, com isso, a medição. Portanto, há um escoamento ininterrupto dos momentos vividos sucessivamente, não cabendo uma multiplicidade de justaposição. A multiplicidade justaposta é aquela que é própria dos corpos que ocupam um lugar no espaço. Com isso, os corpos são considerados separadamente uns em relação aos outros. Os momentos da vida consciente consistem em uma multiplicidade de penetração mútua, tendo, como marca inconfundível, o prolongamento infundável e contínuo desses momentos uns nos outros. Dessa forma, temos dois tipos de multiplicidade: aquela que se presta ao cálculo – que é própria dos corpos que se justapõem no espaço – e aquela da vida interior de nossa consciência – que não pode ser mensurada. “Tais multiplicidades implicam, respectivamente, em dois sentidos do que significa distinguir algo, isto é, do que significa *distinguir* o mesmo do outro”<sup>21</sup>.

Essa distinção é aquela que já colocamos anteriormente: as coisas que habitam um lugar no espaço nos remetem para uma “diferença numérica”<sup>22</sup>, enquanto que a consideração da duração de nossa vida interior é marcada por uma “heterogeneidade qualitativa” entre os estados afetivos de nossa alma, entre os momentos da vida consciente<sup>23</sup>. Os estados afetivos de nossa vida interior consciente são vividos sucessivamente em uma relação solidária de imanência e não se exteriorizam uns em relação aos outros. Essa duração não tem momentos idênticos: em cada momento de nossa vida consciente, já há um anúncio do momento que o segue e a lembrança do que o precedeu. Portanto, eles não podem, de maneira nenhuma, ter analogia com o mensurável. Se a duração interior de nossa vida consciente é marcada por essa heterogeneidade qualitativa, por uma “irrepetição contínua”, o espaço é marcado por aquilo

<sup>21</sup> Cf. Tourinho, C. D. C. *Memória, duração e consciência no pensamento de Henri Bergson*, p. 15.

<sup>22</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les donées immédiates de la conscience*, pp. 80-81.

<sup>23</sup> Cf. *Idem*, p. 80.

que é homogêneo: Bergson concebe todo meio homogêneo e indefinido como “espaço”<sup>24</sup>. Se esse espaço não fosse homogêneo, não teríamos a possibilidade de considerar os intervalos vazios entre os elementos que se distinguem, numericamente, uns dos outros. Não seria possível também distinguir os próprios contornos que delimitam a presença de tais elementos no espaço. Os elementos que se distribuem, simultaneamente, no espaço, nesse meio homogêneo, são distintos numericamente, quantitativamente, e exteriorizam-se uns em relação aos outros. Já os momentos da consciência são solidários uns com os outros e, por essa razão, prolongam-se e interpenetram-se uns nos outros, em uma relação de imanência.

Portanto, não há, entre os momentos que se sucedem nessa relação imanente, contornos precisos, nem tampouco tendência a se exteriorizarem. Assim, não há, nos momentos da duração, nenhum parentesco com o número; é somente virtualmente que podemos tomar esses momentos da vida consciente como “unidades numéricas”, separadas por intervalos vazios como são os elementos justapostos no espaço: eles contêm uma analogia apenas potencial com o número<sup>25</sup>, de modo que toda tentativa de decomposição desses momentos como instantes separados uns dos outros, toda tentativa de exteriorizá-los, fará com que nós desloquemos nossa atenção do fluxo contínuo, que caracteriza a vida consciente, para instantaneidades. Ao fazermos isso, projetamos o tempo no espaço para, enfim, esvair em uma espacialização ilegítima, a duração interior de nossa vida consciente em instantaneidades. Na duração interior de nossa vida consciente, deparamo-nos com “sucessão sem exterioridade recíproca”: os elementos que a compõem estão implicados uns nos outros. Já no que se refere aos elementos justapostos no espaço, encontramos a “exterioridade recíproca sem sucessão”<sup>26</sup>: eles estão separados uns dos outros. Por essa razão, quando olhamos para fora de nossa vida interior, deparamos com instantaneidades que são simultâneas. Porém, ao prestarmos atenção ao fluxo de duração próprio de nossa vida interior consciente, estamos lidando com algo que envolve a memória, pois toda duração supõe uma memória e, por isso, toda memória implica em consciência. Ou seja, toda sucessão de momentos da vida consciente é uma sucessão onde o posterior se dá no anterior; essa sucessão pressupõe uma memória, algo que venha do passado, penetre o momento seguinte e vá em direção ao futuro. Logo, toda sucessão de momentos da vida consciente supõe uma memória que, por sua vez, implica em consciência.

Bergson se insurge contra as teses da “correspondência” e da “dependência” propostas pela psicofisiologia de seu tempo. Enquanto a primeira tese afirma que há uma correlação

<sup>24</sup> Cf. Bergson, H. *Essai sur les donées immédiates de la conscience*, p. 80.

<sup>25</sup> Cf. *Idem*, p. 81.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 72-73.

paralela entre os fenômenos psicológicos e os fenômenos fisiológicos, a segunda tese afirma que há uma relação de dependência entre os fenômenos psíquicos e o cérebro. Para Bergson, não há uma correspondência direta entre os referidos fenômenos, nem tampouco uma relação de dependência entre os mesmos; não é porque a consciência, nos seres humanos, está pendurada no cérebro que podemos dizer que apenas seres que possuem um cérebro têm consciência. A partir dessa consideração é que podemos notar, então, uma abertura para a formulação da hipótese bergsoniana da coextensão da consciência à vida apresentada, num primeiro momento, na obra *Matéria e Memória* (1896), cujo foco das atenções concentra-se no estudo da relação entre o espírito e o corpo. Bergson irá considerar, na referida obra, o modo com o qual a consciência se relaciona com o corpo, indicando-nos que tal relação não é de “dependência” (como pensava a psicologia do século XIX), mas de “solidariedade”.

Bergson se mostra insatisfeito com a filosofia positivista de seu tempo que é diretamente influenciada pela física mecanicista extremamente matemática. Por isso, “assinala a necessidade de uma filosofia que se distancie dessa tendência de pensamento (...)”<sup>27</sup> desde de suas primeiras obras. Assim, a hipótese levantada por Bergson em *Matéria e Memória* (1896) é confrontada por seu amigo M. Gustave Belot<sup>28</sup> e, em uma comunicação feita à Sociedade de Francesa Filosofia, intitulada *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive* (1901), ele apresenta sua posição a respeito do paralelismo psicofísico. Bergson começa explicando qual a diferença entre o seu “espiritualismo” e o “antigo espiritualismo”. M. Belot assinala, por sua vez, que o antigo espiritualismo se sentiu forçado a fazer a separação entre os domínios do que é físico e do que é da ordem da moral e o fez procurando colocar a separação ao lado das chamadas “faculdades superiores”. Entretanto, segundo M. Belot, o novo espiritualismo “está ao lado das funções inferiores e inconscientes que a separação afirma”<sup>29</sup>. Bergson chama a atenção do público ao colocar que há uma inexatidão de detalhe na crítica de M. Belot: a equiparação entre “faculdades inferiores” e “faculdades inconscientes”. Essa inexatidão passa pela questão do inconsciente. Mas o inconsciente não é o foco do espiritualismo bergsoniano, conforme o mesmo declara: “mas, eu o repito, o inconsciente não tem nada a ver na discussão presente, pois não é sobre os fatos psicológicos *inconscientes* que eu pretendo mensurar a separação do físico e do moral”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cf. Pinto, T. J. S. *Filosofia e Educação em Bergson*, p. 235.

<sup>28</sup> Filósofo e educador, membro da Sociedade de Francesa Filosofia.

<sup>29</sup> « du côté des fonctions inférieures et inconscientes que l'écart affirmé ». Cf. Bergson, H. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, p. 142.

<sup>30</sup> « Mais, je répète, l'inconscient n'a rien à voir dans la discussion présente, car ce n'est pas sur les faits psychologiques inconscients que je prétends mesurer l'écart du physique et du moral ». Cf. *Idem*, p. 142.

As faculdades superiores do espírito – entendimento, razão, imaginação criativa<sup>31</sup> – são faculdades próprias e essenciais ao homem. No entanto, ao combater os adversários materialistas, ou trabalhando para determinar a relação da alma com o corpo, tendo como base essas faculdades superiores, o antigo espiritualismo se encastelava nelas e trazia para si um duplo problema: ele parecia “arbitrário” e era “infecundo”. Nesse sentido, houve uma separação entre o espírito e a matéria de maneira que a matéria foi considerada em suas formas mais rudimentares, e o espírito em seus estados mais avançados. Essa separação caracteriza o antigo espiritualismo, também chamado por Bergson de “dualista”, nesta comunicação de 1901. Há, no espiritualismo dualista, um certo monismo (sendo esse “certo monismo” uma forma de Bergson nos mostrar que há um ponto de contato entre os termos que o espiritualismo dualista apenas opunha e separava), uma estreita relação com o materialismo, monismo esse que os adeptos do antigo espiritualismo não foram capazes de notar porque se limitaram a opor, um ao outro, os dois extremos: pensamento e movimento. Por causa dessa visão separada, não havia a possibilidade do monismo e do dualismo se reunirem e se medirem, pois “o dualismo considerava as extremidades do intervalo, o monismo se colocava no meio”<sup>32</sup>. Todavia, Bergson nos exorta que há um meio pelo qual podemos reduzir o monismo: procurá-lo justamente lá onde ele se encontra, no seu terreno. Para isso, deveríamos considerar os estados psicológicos mais elementares, ao invés de considerarmos os mais elevados. Esse seria o meio pelo qual poderíamos trazer o monismo para junto do materialismo e, com isso, mostrar que há, entre o estado psicológico mais rudimentar e as condições físicas sobre as quais ele se põe, um intervalo de fato, um intervalo observável<sup>33</sup>. Nesse momento, Bergson leva seus ouvintes a pensar de maneira diferente, pedindo-os que atribuam, sobre a matéria, “uma consciência vaga, uma essência análoga àquela do espírito”<sup>34</sup>. Ao fazer isso, Bergson nos diz que seria possível encontrar algo de indeterminado, uma “capacidade de escolha”. Essa nova maneira de enxergar o espiritualismo o faz descer das alturas na qual o antigo espiritualista se entrincheirou, ao colocar apenas a divisão entre espírito e matéria, permanecendo nessa divisão. “Enquanto ele lá permanecer, (...), ele permanecerá impotente para converter os outros”<sup>35</sup>.

Bergson nos diz, a propósito do antigo espiritualismo, que: “ele era infecundo justamente porque ele se limitava a considerar os termos extremos e a declarar puramente e

<sup>31</sup> Cf. Bergson, H. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, p. 143.

<sup>32</sup> « *Le dualisme considèrait les extrémités de l'intervalle, le monisme se tenait au milieu* ». Cf. *Idem*, p. 143.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, p. 143.

<sup>34</sup> « *une conscience vague, une essence analogue à celle de l'esprit* » Cf. *Ibidem*, p. 143.

<sup>35</sup> « *Tant qu'il y restera, (...) il demeurera impuissant à y convertir les autres* ». Cf. *Ibidem*, p. 144.

simplesmente que o espírito é irreduzível à matéria”<sup>36</sup>. Segundo Bergson, essa afirmação é verdadeira. Porém, é bem verdade que dela nada se pode tirar, pois identificar que conceitos, tais como os de “espírito” e de “matéria” são exteriores uns aos outros não nos diz nada. É nesse sentido que o antigo espiritualismo é estéril. Ao contrário, se encontrarmos o ponto onde esses dois conceitos se tocam, sua fronteira comum, poderemos fazer importantes descobertas e, assim, poderemos estudar a forma e a natureza desse contato. Esse seria um trabalho árduo, pois é um trabalho que se realiza de maneira progressiva sobre os fatos, através da experiência, sendo a experiência o ponto onde eles se tocam ou se interpenetram, ao contrário daquele da separação entre dois conceitos, uma vez que é um trabalho dialético, o qual sempre seduziu os filósofos. “É a este trabalho tão longo e tão difícil para o qual eu convidei os filósofos”<sup>37</sup>, mostrando, portanto, que a experiência é condição primeira do conhecimento das coisas e “deve aplicar-se, segundo Bergson, tanto à ciência quanto à filosofia”<sup>38</sup>. Bergson se deu esse trabalho ao analisar o fato fisiológico cerebral que condiciona certa função da fala. Bergson nos diz que foi, de complicação em complicação, até o ponto onde o espírito “roça” (*frôle*) a matéria. Entretanto, não manteve o espírito nas alturas e, de simplificação em simplificação, fez “o espírito descer ao nível da matéria”<sup>39</sup>. Bergson faz isso ao deixar de lado as ideias e considerar apenas as imagens. Dessa forma, ao reter apenas as lembranças das palavras em especial, *quase* tocou o fenômeno cerebral que continha a vibração sonora, foi à fronteira e, ainda assim, houve um intervalo.

Entretanto, esse intervalo não era mais um intervalo abstrato, “era uma relação concreta e viva”<sup>40</sup>. Com o estudo dessa lembrança em especial, Bergson viu o momento a partir do qual o fato de consciência vai se duplicar de um concomitante cerebral; pôde ver como e porque o pensamento tem a necessidade de se desenvolver em movimento no espaço; pôde identificar tudo aquilo que o pensamento encerra de ação possível, tudo o que tem de *jouable* (factível). Observando o fato psicológico que se sobrepõe à atividade cerebral, Bergson pôde constatar também algo de parcialmente livre, de parcialmente determinado, sendo a parte *jouable* desse fato “determinada rigorosamente por suas condições físicas, enquanto que o lado imagem ou representação desse mesmo fato era muito mais

<sup>36</sup> « Il était infécond, justement parce qu'il se bornait à considérer les termes extrêmes et à déclarer purement et simplement que l'esprit est irréductible à la matière ». Cf. Bergson, H. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, p. 144.

<sup>37</sup> « C'est à ce travail très long et très difficile que j'ai convié les philosophes ». Cf. *Idem*, p. 144.

<sup>38</sup> Cf. Pinto, T. J. S. *O conceito de experiência em Benjamin e em Bergson: reflexões introdutórias*, p. 9.

<sup>39</sup> « fait descendre l'esprit aussi près que j'ai pu de la matière ». Cf. Bergson, H. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, p. 145.

<sup>40</sup> « C'était une relation concrète et vivante ». Cf. *Idem*, p. 145.

independente”<sup>41</sup>. Com isso, Bergson chama nossa atenção para o fato de que o espírito e a matéria são distintos, mas há, entre eles, um ponto de união e colaboração. A relação que há entre esses dois domínios não é de “dependência” (como afirmam os adeptos da psicofísica), mas sim, de “colaboração” (ou de “solidariedade”). Sendo o espírito e a matéria radicalmente distintos, Bergson afirma que é por essa relação que nós poderíamos compreender, cada vez melhor, o tipo de limitação que a vida impõe à nossa inteligência, de modo que o novo espiritualismo, indo por esse terreno extremamente estreito, poderia aumentar sua fecundidade e força. Entretanto, M. Belot pondera que há, no espiritualismo bergsoniano, uma impossibilidade de o mesmo estabelecer, empiricamente, rigorosamente, a existência de um intervalo definitivo entre o fato psicológico e seu substrato cerebral, uma vez que Bergson apoia sua crítica ao paralelismo nesse intervalo. Por isso, M. Belot afirma que as ciências poderiam preencher esse intervalo algum dia, não podendo, assim, Bergson demonstrar a impossibilidade do paralelismo. Para responder ao questionamento de M. Belot, Bergson se utiliza do exemplo de Pasteur, afirmando-nos que o mesmo não provou a impossibilidade da existência da geração espontânea. No entanto, mostrou aos seus contraditores que, “em todas as experiências onde eles acreditavam ter relação com uma geração espontânea, germes vivos preexistiam”<sup>42</sup>. Com isso, a tese de Pasteur se elevou a um grau de probabilidade equivalente à certeza. Assim, Bergson não demonstra a impossibilidade do paralelismo; todavia, diz-nos que a relação não é de dependência, mas de solidariedade.

Bergson nos dirá que se propôs a estudar a literatura da afasia percebendo, então, que à questão não cabia uma solução provisória nem tampouco uma fórmula precisa caso fosse restringida ao problema da memória. Com isso, ateve-se à memória do som das palavras por acreditar que, dessa maneira, o problema estaria mais bem colocado e seria mais interessante. Ao despistar a literatura da afasia, Bergson percebeu que a filosofia não poderia nos dar um conceito preciso para a relação que há entre o fato psicológico e seu substrato cerebral, não sendo nem a determinação absoluta de um desses estados pelo outro, nem a indeterminação completa de um em relação ao outro, “nem a produção de um pelo outro, nem a simples concomitância, nem o paralelismo rigoroso, nem, repito, nenhuma das relações que podemos

---

<sup>41</sup> « *déterminée rigoureusement par ses conditions physiques, tandis que le côté image ou représentation de ce même fait était beaucoup plus indépendant* ». Cf. Bergson, H. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, p. 145.

<sup>42</sup> « *dans toutes les expériences où ils croyaient avoir affaire à une génération spontanée, des germes vivants préexistaient* ». Cf. *Idem*, p. 146.

obter *a priori* ao manejar conceitos abstratos ou ao compô-los entre si”<sup>43</sup>. Ou seja, Bergson chega à conclusão de que o paralelismo não dá conta da relação que há entre o fenômeno psicológico e seu substrato cerebral, formulando o problema da seguinte maneira: dado um estado psicológico, a parte *jouable* é aquela que se traduziria por atitudes do corpo ou por ações do corpo. Todo o resto desse estado cerebral é independente e não tem um concomitante cerebral. Isso quer dizer que a um determinado estado cerebral, podem corresponder estados psicológicos diferentes, tendo eles um mesmo “esquema motor”. Por isso, nenhum dos conceitos simples que a filosofia nos fornece seria capaz de dar conta da relação que há entre o cérebro e o pensamento. Essa relação parece sair da experiência.

Bergson diz que M. Belot tem sua fé no paralelismo por causa dos sucessores de Descartes que supunham uma matemática capaz de tudo abarcar e dar resposta a tudo. Entretanto, por não romperem com o encadeamento rigoroso que eles mesmos criaram entre as causas e os efeitos, consideraram o paralelismo entre o físico e o psíquico, como se o corpo e o espírito fossem duas expressões iguais em línguas diferentes das mesmas coisas. Além disso, se pensarmos em uma metafísica de desenvolvimento retilíneo de ideias simples, seremos, então, obrigados a pensar na tese paralelista, pois ela serve bem aos princípios de causa e efeito. Entretanto, Bergson afirma-nos que “a realidade é muito mais complexa, e a experiência muito mais instrutiva”<sup>44</sup>, logo, o paralelismo não consegue explicar, de maneira mais completa, a relação entre o físico e o psíquico e uma metafísica que leve em conta a tese paralelista não explicaria a vida e suas complicações. Sendo assim, Bergson propõe uma metafísica positiva, “quer dizer, fundada na experiência e susceptível de um progresso real”<sup>45</sup>, sendo levado, pelas proposições de M. Belot, a falar de *Matéria e Memória*, afirmando-nos que, no segundo e terceiro capítulos do referido livro, dedica-se bastante ao estudo da relação entre o estado psicológico e seu concomitante cerebral. Com esse estudo, Bergson chegou à conclusão de que o cérebro armazena imagens e ideias de “esquemas motores”, que ele esboça, a todo instante, as articulações motoras, “que ele condiciona, por conseguinte, o pensamento, em uma certa medida e de uma certa maneira”<sup>46</sup>. Dessa forma, sendo o cérebro um repositório de esquemas motores – tal qual o livro do diretor de uma peça teatral onde está anotada a movimentação dos atores no palco –, mantendo com o pensamento uma relação

<sup>43</sup> « ni la production de l'un par l'autre, ni la simple concomitance, ni le parallélisme rigoureux, ni, je le répète, aucune des relations qu'on peut obtenir a priori en maniant des concepts abstraits ou en les composant entre eux ». Cf. Bergson, H. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, p. 147.

<sup>44</sup> « la réalité est beaucoup plus complexe, et l'expérience, bien plus instructive ». Cf. *Idem*, p. 149.

<sup>45</sup> Cf. Marques, S. T. *Ciência e Metafísica na Filosofia de Bergson*, p. 83.

<sup>46</sup> « qu'il conditionne par conséquent la pensée, dans une certaine mesure et d'une certaine manière ». Cf. Bergson, H. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, p. 150.



desse tipo, ou seja, gravando os esquemas motores do pensamento, não pode haver, portanto, paralelismo entre a atividade cerebral e o pensamento. Sendo assim, nota-se uma distinção entre os fenômenos psicológicos e os fenômenos fisiológicos, o que nos afastaria da hipótese formulada pelo paralelismo psicofísico. Bergson rejeita e refuta as teses paralelistas e, ao fazer isso, abre-nos a possibilidade de se pensar a consciência de uma maneira diferente, não necessariamente ligada ao cérebro, permitindo-nos pensar uma relação de não dependência entre cérebro e consciência. Assim, Bergson abre caminho para se pensar a relação entre espírito e matéria não como uma relação de “dependência”, mas sim de “solidariedade”. Uma vez que a ótica da relação foi modificada, poderemos pensar uma consciência que não seja própria daqueles seres que possuem um cérebro. Em “*A Consciência e a Vida*”, título de uma conferência proferida na Universidade de Birmingham, em 1911, Bergson nos chama atenção para o vício da seguinte argumentação: “em nós, a consciência está ligada a um cérebro; por isto, é preciso atribuir a consciência aos seres vivos que possuem um cérebro, e recusá-la a outros”<sup>47</sup>. O autor lembra-nos que, raciocinando da mesma maneira, poderíamos dizer que: “a digestão está ligada em nós a um estômago; por isto, os seres vivos que possuem um estômago digerem, os outros não digerem”<sup>48</sup>. Sendo assim, para Bergson, a consciência encontra-se, no homem, incontestavelmente, ligada a um cérebro: “mas não se segue daí que um cérebro seja indispensável à consciência”<sup>49</sup>. Tal linha de raciocínio leva-nos a pensar a consciência como algo que transborda a consciência humana, tocando a vida em toda sua extensão, até os seres mais simples e indiferenciados. Com isso, Bergson aponta, com o seu novo espiritualismo, para a hipótese da coextensão da consciência à vida (a rigor, tudo o que é vivo poderia ser consciente: em princípio, a consciência é coextensiva à vida), sobre a qual nos concentraremos, mais detidamente, a partir do próximo capítulo.

---

<sup>47</sup> Cf. Bergson, H. “*A Consciência e a Vida*”, p. 6.

<sup>48</sup> Cf. *Idem*, p. 7.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, p. 7.

## CAPÍTULO 2

### **A hipótese da coextensão da consciência à vida em *Matéria e Memória*: o organismo consciente como uma “zona de indeterminação”**

*A consciência (...) consiste precisamente nessa escolha. Mas, nessa pobreza necessária, há algo de positivo e que já anuncia o espírito; é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento.*

“Matéria e Memória”

“O universo é constituído de matéria”, sendo a matéria definida em *Matéria e Memória* (1896) “como a totalidade do campo de imagens”<sup>50</sup>. Tendo como ponto de partida, para análise da matéria, o mecanicismo empreendido por Demócrito e Descartes, Bergson nos explica que, para o primeiro, o universo deve ser considerado a partir de um vasto mecanicismo. No mecanicismo empreendido por Demócrito, os átomos seriam dotados de um movimento imperecível e mover-se-iam em virtude de leis muito bem definidas, “entrechocando-se, aglomerando-se, formando objetos, seres vivos, mundos, tudo isso fatalmente, em virtude das leis da mecânica e porque são dotados de um movimento determinado”<sup>51</sup>; para o segundo, o que há de real nos corpos “é unicamente aquilo que se presta ao cálculo, aquilo que abre acesso para a matemática, pois a matemática tem acesso às qualidades físicas propriamente ditas”<sup>52</sup>. Bergson indaga a Descartes como ele calcularia o calor e a cor, (afinal, nos diz o autor: tratam-se de “sensações”), acrescentando-nos que: “a matemática chega apenas à extensão, pela geometria, e ao movimento, pela mecânica; e essas duas ciências, mecânica e geometria, reduzem-se à álgebra, que é a ciência por excelência”<sup>53</sup>. Esse mecanicismo exacerbado é exatamente aquele da ciência, que busca explicar todo o mundo material e suas relações através de matematizações, erigindo leis e postulados matemáticos. No entanto, é exatamente por isso que o mecanicismo é o sistema científico por excelência: ele é o mais inteligível para a razão “porque é o mais matemático, é apenas uma hipótese cômoda para o espírito, não verificada pela experiência, uma presunção que duas ou três grandes leis da física autorizam, mas nada além disso”<sup>54</sup>. Isso significa dizer que as leis da física, a matemática envolvida nas demonstrações da matéria, são apenas representações,

<sup>50</sup> Cf. Marques, S. T. *A Busca da Experiência em sua Fonte: Matéria, Movimento e Percepção*, p. 62.

<sup>51</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 370.

<sup>52</sup> Cf. *Idem*, p. 371.

<sup>53</sup> Cf. *Ibidem*, p. 371.

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, p. 373.

elas não tocam a vida e seu movimento; ao contrário, a matemática envolvida nas explicações físicas trava o movimento evolutivo. Ou seja, o mecanicista faz da matéria algo inteiramente passivo e inerte e, por isso, ele não poderá, jamais, explicar o que vem a ser o espírito, posto que esse seja movimento. Na verdade, os materialistas derivam o espírito da matéria, implicando movimento e extensão ao espírito. Dessa forma, tendem a matematizar às operações do espírito e as confundem com os estados fisiológicos dos quais falávamos no início.

É a partir da refutação das teses da psicofisiologia – teses essas abordadas no primeiro capítulo – que surge a necessidade de se entender melhor a relação que há entre a matéria e o espírito. Em *Matéria e Memória* (1896), Bergson se posiciona claramente dualista, afirmando a realidade tanto da matéria quanto do espírito, tendo como tema principal a relação entre eles e será através da memória que se dará essa relação. Entendendo que o dualismo é muito caro aos filósofos por causa das dificuldades teóricas que ele impõe, Bergson afirma que essas dificuldades residem no fato de que a concepção da matéria é tomada ora nos termos do idealismo, ora nos termos do realismo, sendo ambas as teses igualmente excessivas, concepção do autor. Sendo assim, Bergson nos diz que o universo nada mais é do que um conjunto de “imagens”, sendo a imagem uma “existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’”<sup>55</sup>. O universo é assim considerado porque Bergson nos convida a pensar nos seguintes termos: supondo que nada conhecêssemos das teorias da matéria e do espírito, diríamos, em conformidade com o modo habitual de pensar dos homens, que o mundo não seria senão um “conjunto de imagens” que se relacionariam umas com as outras. As imagens seriam, então, consideradas em seu sentido mais vago: “percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho”<sup>56</sup>. Com isso, uma das funções dos sentidos é a de captar e receber as imagens, agindo e reagindo umas sobre as outras. Uma vez que todo o mundo material não passa de imagens, haverá uma que se sobressairá dentre as demais: “meu corpo”. Meu corpo será uma imagem privilegiada porque, segundo Bergson, o conhecemos “não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções”<sup>57</sup>. Examinando as condições em que essas afecções se produzem, Bergson percebe que elas se intercalam entre estímulos que o meu corpo recebe de fora e os movimentos que ele executará. Revisando essas afecções, entende que cada uma delas parece anunciar um convite

<sup>55</sup> « une existence située à mi-chemin entre la ‘chose’ et la « ‘représentation’ ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 2 [49].

<sup>56</sup> « images perçues quand j’ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme ». Cf. *Idem*, p. 11 [57].

<sup>57</sup> « je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections ». Cf. *Ibidem*, p. 11 [57].

à ação, podendo, no entanto, esperar ou nada fazer. Com isso, temos movimentos iniciados e não concluídos: em outras palavras, temos “escolha”. Portanto, se há escolha de movimentos, não podemos falar em “automatismo” que, segundo Bergson, seria a total ausência de escolha. Isso significa dizer que a consciência estará presente sempre que os movimentos devolvidos ao meio forem oriundos de uma tomada de decisão (resultando, portanto, de uma escolha); por outro lado, esta mesma consciência “adormece” no organismo consciente quando os movimentos devolvidos resultam de um mero automatismo, gerando ações reflexas.

As imagens do mundo material engendram movimentos umas nas outras; elas são “o veículo de uma *ação*”<sup>58</sup> e, portanto, se encontram em relação umas com as outras. Uma vez que todas as imagens do mundo material se encontram em relações mútuas, Bergson nos diz que as imagens exteriores transmitem movimento à imagem que chamo “meu corpo”, fazendo com que essa imagem privilegiada restitua movimento às outras imagens. Sendo assim, a relação que há entre meu corpo e as imagens exteriores que o cercam é a de transmissão de movimento. Portanto, meu corpo atua exatamente da mesma maneira que as outras imagens no conjunto do mundo material: recebe e devolve movimento. Porém, ele se destaca das outras imagens por ter, em certa medida, a capacidade de escolher a maneira que devolverá o movimento que recebe. Isso faz de meu corpo um “centro de ação” e, sendo matéria, ele faz parte do mundo material e o mundo material existe, por sua vez, em seu entorno e fora dele; sendo imagem, só poderá oferecer o que tiver sido posto nela e não caberia dizer que o mundo material se extrai dela. Por conta disso, a imagem que chamo “meu corpo” é uma imagem privilegiada, pois ela pode exercer uma ação real e nova sobre os objetos que a cercam. Se essa imagem que chamo meu corpo tem por papel exercer influência nas demais imagens que a circundam, podendo decidir-se entre vários procedimentos materialmente possíveis, então ela deve escolher de acordo com as vantagens oferecidas pelas outras imagens. Significa dizer que essa imagem privilegiada pode, de fato, ter controle sobre seus movimentos. Dependendo da vantagem oferecida por uma imagem qualquer que esteja de frente à imagem que chamo meu corpo, ela se decide por um movimento ou por outro. Essa noção de “escolha”, de não automatismo, é muito cara a Bergson. Isso porque uma imagem que não pode escolher que tipo de movimento usará em determinada situação, estará fadada à repetição, ao automatismo e, portanto, à falta de consciência.

No entanto, há, nesse universo (ou mundo material), a matéria inorgânica (não viva), imagem cujo movimento, uma vez engendrado, obedece necessariamente às leis da natureza.

---

<sup>58</sup> « *le véhicule d'une action* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 78 [115].

Essa imagem, não tendo o que escolher, não tem a necessidade de explorar a região ao seu redor, ficando assim estritamente ligada às ações calculáveis das leis da natureza. Além disso, não se exercitará em várias ações possíveis, fazendo cumprir por si mesmas a ação necessária, necessidade que se encontra estritamente ligada à falta de escolha, ao total automatismo. Na décima aula de *Aulas sobre psicologia e metafísica*, ao se referir às mônadas de Leibniz, Bergson identifica o espírito como uma mônada diferente das outras “por uma complexidade superior, pela capacidade de se representar simultaneamente muitas coisas, de ter muitos desejos, muitas inclinações, de hesitar entre elas e, portanto, de ser livre”<sup>59</sup>. A partir dessa forma de organização, dessa complexidade superior da mônada leibniziana, que Bergson identificará à indeterminação do querer e à conseqüente liberdade de escolha da matéria viva, em contraposição ao determinismo e mecanicismo matemático da matéria bruta, ficando presa ao cálculo matemático das leis da natureza. Essa teoria leibniziana acaba com o abismo que há entre a matéria e o espírito, porém, ela não é suficientemente científica. Ainda sobre a diferença entre a matéria viva e a matéria bruta, Bergson nos diz que há, nas teorias de sua época sobre o universo e a natureza, fenômenos *sui generis* que nenhuma delas contesta. Logo, pergunta-se que fenômenos seriam esses, e completa dizendo que, em princípio, o que distingue o corpo vivo da matéria bruta (não viva), é a presença de uma capacidade, ao menos aparente, de reagir contra as forças físicas e químicas. A matéria bruta sofre, necessariamente, a ação das forças físicas em geral e, com isso, se torna determinada pelas leis mecânicas da natureza, permitindo-nos, em alguma medida, prever as suas reações motoras. No entanto, ao considerarmos a matéria viva em si mesma, ainda em estado primitivo, “rudimentar, mesmo nesses vegetais sobre os quais não se sabe dizer exatamente se são vivos ou se não são, características novas aparecem. Aqui não se pode prever matematicamente o que acontecerá”<sup>60</sup>.

Bergson defende a tese segundo a qual o ser vivo é aquele que pode escolher que tipo de movimento devolverá sempre que for exigido (eis o que faz dele uma “zona de indeterminação”). Nisso, para Bergson, consiste a vida, a saber: em uma porção de escolha e de fenômenos cada vez menos identificáveis, matematizáveis. No trecho exposto acima, vimos isso nas próprias palavras do autor. Se a vida tem uma capacidade, pelo menos aparente, de reagir contra as forças físicas e químicas, significa que, mesmo nos organismos mais simples, mais rudimentares, essa capacidade de escolha estará presente. Bergson convida-nos a observar a complexidade que há nos seres organizados, a descer até as

<sup>59</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 375.

<sup>60</sup> Cf. *Idem*, pp. 375-376.

profundezas dos tecidos, levando-nos, por fim, a encontrar um ser simples e organizado: a célula. Ao considerá-la, Bergson nos diz que a célula é algo realmente maravilhoso no mundo da matéria bruta, pois a mesma é um ser capaz de se desenvolver, de se alimentar e de se reproduzir. “Portanto, consultando apenas as aparências, há aqui uma real iniciativa, uma capacidade contra a ação fatal e desorganizadora das leis físicas e químicas”<sup>61</sup>. Em contrapartida, o corpo bruto está sempre sujeito às leis imutáveis e calculáveis da natureza, podendo a ciência prever seus fenômenos.

Bergson considera que todas as imagens influenciam e são influenciadas de determinadas maneiras, de acordo com as leis da natureza. Não tendo o que escolher, a matéria inorgânica também não tem a necessidade de explorar a região ao seu redor, ficando, assim, estritamente ligada às ações calculáveis – pois são constantes – das leis da natureza. Além disso, não se exercitarão em várias ações possíveis, fazendo cumprir por si mesmas a ação necessária. Isso quer dizer que a matéria inorgânica, não tendo o que escolher, também não tem a necessidade de explorar a região ao seu redor, ficando assim estritamente ligada às ações calculáveis das leis da natureza, sendo essas leis mais ou menos previsíveis no campo da ciência. Os corpos vivos também são imagens que recebem e restituem movimentos sobre outras imagens. No entanto, os corpos vivos, como meu corpo, por exemplo, têm autonomia para “escolher” de que forma devolverá os movimentos. Se essa imagem, que chamo meu corpo, tem por papel exercer influência nas demais imagens que a circundam, podendo decidir-se entre vários procedimentos materialmente possíveis, então ela deve escolher de acordo com as vantagens oferecidas pelas outras imagens. Significa dizer que essa imagem privilegiada pode, de fato, ter controle sobre seus movimentos. Dependendo da vantagem oferecida por uma imagem qualquer que esteja de frente à imagem que chamo meu corpo, ela se decide por um ou outro movimento. Sendo assim, meu corpo será um “centro de ação”, contrapondo-se à matéria inorgânica, que seria essa matéria fadada ao automatismo. Bergson observa que a distância que meu corpo está de cada objeto faz com que ela seja “a medida pela qual os corpos circundantes são assegurados, de algum modo, contra a ação imediata do meu corpo”<sup>62</sup>. Por outro lado, cada vez que essa distância aumenta, há a diferenciação dos objetos no horizonte. Esses objetos, portanto, refletem apenas as ações possíveis de meu corpo sobre eles. A distância será a medida da ação e da reflexão que meu corpo poderá ter sobre os objetos que o circundam.

---

<sup>61</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 378.

<sup>62</sup> « cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 15 [61].

Meu corpo é, portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que prevalecerá sobre as demais, mesmo atuando como as demais imagens, isto é, recebendo e devolvendo movimento. Meu corpo será uma imagem privilegiada em relação às demais pelo fato de que ele poderá *escolher* a maneira de devolver o movimento que recebe, sendo, com isso, capaz de decidir entre vários procedimentos materialmente possíveis. Portanto, meu corpo atua exatamente da mesma maneira que as outras imagens no conjunto do mundo material. Porém, ele se destaca das outras imagens por ter, em certa medida, a capacidade de escolher a maneira que devolverá o movimento que recebe. Essa capacidade de escolha está ligada à percepção que temos das coisas nos cercam, que cercam a imagem privilegiada e, a partir do momento em que seccionamos os nervos cerebrais que fazem as percepções exteriores chegarem ao cérebro, nada no mundo material muda, entretanto, perdemos as percepções advindas do mundo material. Ou seja, o seccionamento de tais nervos causaria “a impossibilidade de obter, em meio às coisas que o circundam [meu corpo], a qualidade e a quantidade de movimento necessárias para agir sobre elas”<sup>63</sup>. Assim, a percepção, da matéria, traça, no conjunto das imagens, as ações virtuais ou possíveis dessa imagem que chamo meu corpo. Bergson nos afirma, com isso, que a percepção faz com que meu corpo possa investigar as ações possíveis dele sobre as outras imagens que o cercam. Nesse sentido, o mundo material é o sistema de imagens cujo corte nos nervos dos sentidos operou mudança insignificante e a percepção da matéria é a relação entre a imagem privilegiada e as demais imagens circundantes. Segundo Bergson, a percepção e a representação que temos do mundo material, não são mais que “resultados da relação e ação mútuas que se estabelece entre a ‘imagem especial’ que é o nosso corpo (...) e as demais imagens que continuam, umas nas outras, compondo o todo do universo material”<sup>64</sup>. Assim, as vibrações cerebrais fazem parte do mundo material. Os movimentos interiores de meu corpo preparam a reação do mesmo à ação dos objetos exteriores. Sendo assim, os movimentos internos dessa imagem privilegiada não podem criar imagens; no entanto, eles marcam a posição de meu corpo em relação às outras imagens que o cercam. Isso transforma essa imagem privilegiada em um centro de ação, e as imagens das coisas que o cercam têm importância capital na representação de meu corpo, pois esboçam a todo o momento seus procedimentos virtuais. Dito isso, Bergson nos diz que não pode haver diferença de natureza entre a percepção cerebral e as funções reflexivas da medula espinhal. Embora a medula transforme em movimentos executados as

---

<sup>63</sup> « *l'impossibilité de puiser, au milieu des choses qui l'entourent, la qualité et la quantité de mouvement nécessaires pour agir sur elles* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 16 [61].

<sup>64</sup> Cf. Pinto, T. J. S. *O método da intuição em Bergson e a sua dimensão ética e pedagógica*, p. 50.

excitações sofridas e o cérebro prolongue as excitações, “o papel da matéria nervosa é conduzir, compor manualmente ou inibir movimentos”<sup>65</sup>. As percepções não dependem simplesmente dos movimentos moleculares da massa cerebral. Mas, em contrapartida, variam com os movimentos moleculares do cérebro e esses permanecem inseparavelmente ligados ao todo material.

Logo, existe um sistema de imagens, que chamo minha percepção do universo, que se conturba por leves variações de certa imagem privilegiada ao qual determino “meu corpo”. Com isso, devo então, de acordo com Bergson, fazer dela um centro a qual todas as outras imagens estão relacionadas e se regulam, ficando elas submetidas às vicissitudes da imagem centro. Se, por um lado, há a minha percepção das imagens do universo e a relação dessas imagens com a imagem privilegiada “meu corpo”, por outro, há essas mesmas imagens do universo todas interagindo entre elas. A imagem privilegiada funciona como um centro regulando todas as outras. Há, portanto, o conjunto das imagens materiais; nesse conjunto, há “centros de ação” contra os quais as imagens que os interessa parecem refletir, estando meu corpo no centro dessas percepções como imagem privilegiada que é. Há, portanto, um conjunto de imagens extensas que Bergson denomina mundo material. Nesse conjunto de imagens, encontramos a matéria inorgânica, imagem cujos movimentos podem ser mais ou menos previsíveis pela ciência, na medida em que obedecem às chamadas “leis da natureza”. Sendo essas imagens indiferentes umas às outras exatamente pelo fato de que estão fadadas às configurações que as leis da natureza lhes imprimem, elas agem e reagem entre si, de forma previsível. Desse modo, nenhuma delas percebe conscientemente, pois não escolhem.

Bergson chega a essa conclusão ao analisar dois sistemas de imagens diferentes: realismo e idealismo. No primeiro sistema, o realista parte do universo. No universo, as imagens se encontram em um mesmo plano, governadas pelas mesmas leis. Cada imagem interfere uma na outra de acordo com essas leis, mantendo-se os efeitos proporcionais às causas. Nesse sistema, frisa Bergson, não há centros: todas as imagens se encontram, conforme dito anteriormente, em um mesmo plano que se prolonga indefinidamente. Ainda assim, o realista não pode deixar de perceber que há, além desse sistema, percepções, isto é, “sistemas em que estas mesmas imagens estão relacionadas a uma única entre elas (...)”<sup>66</sup>. Essas imagens escalonam-se ao redor de alguma outra em diferentes planos, e modificam-se a cada modificação dessa imagem central. No idealismo, porém, o idealista toma como ponto

---

<sup>65</sup> « *le rôle de la matière nerveuse est de conduire, de composer entre eux ou d'inhiber des mouvements* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 19 [64].

<sup>66</sup> « *des systèmes où ces mêmes images sont rapportées à une seule d'entre elles* ». Cf. *Idem*, p. 22 [66].



de partida essa percepção, ou seja, há um centro e as imagens ao redor deste centro transfiguram-se a partir de ligeiras modificações desta imagem central. Para o idealista, essa imagem central é o seu corpo, sendo as outras imagens ao redor reguladas a partir das modificações dessa imagem privilegiada. Denuncia, todavia, que, caso ele queira “ligar o presente ao passado e prever o futuro, ele será obrigado a abandonar essa posição central, a recolocar todas as imagens no mesmo plano”<sup>67</sup>. Isso porque elas não mais variam de acordo com a imagem privilegiada, mas sim em função delas mesmas, umas as outras. Sendo assim, cada mudança dará a medida exata de sua causa. Com o idealismo, segundo o filósofo, teremos a ciência do universo, pois afirma a continuidade do passado, do presente e do futuro. Já o realismo, afirma Bergson, é dado apenas à experiência presente. Com isso, temos um sistema onde as imagens têm valores absolutos – realismo – e outro onde as imagens têm valores indeterminados – idealismo. No segundo sistema, as imagens ficam submetidas às vicissitudes das imagens centros, enquanto que, no primeiro, elas se regulam apenas por elas próprias e pelas leis imutáveis da natureza atuando em todas elas. “Será preciso, portanto, para engendrar a percepção, evocar um *deus ex machina*, tal como a hipótese materialista da consciência-epifenômeno”<sup>68</sup>. Isso quer dizer que se escolherá entre todas as imagens de mudanças absolutas uma que chamamos nosso cérebro. A partir de então, se pegará os estados interiores do cérebro e acompanhar-se-á a reprodução de todas as outras imagens. E mais: essas imagens reproduzidas serão, agora, relativas e variáveis. Por outro lado, o mesmo *deus ex machina* será preciso para explicar um sistema de imagens no qual se leva em conta apenas a imagem central e as modificações das que a circundam deixando de lado a ordem da natureza, sendo essa ordem indiferente às modificações que ocorrem profundamente por deslocamentos insensíveis do centro.

Temos, portanto, dois sistemas antagônicos que se chocam em sentidos contrários, contra o mesmo obstáculo: a percepção. Para melhor compreender o que significa a percepção, Bergson formula o seguinte postulado: “*a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro*”<sup>69</sup>. Com isso, teremos, nos dois sistemas, que “perceber significa antes de tudo conhecer”<sup>70</sup>. Será contra esse postulado que Bergson se insurgirá. Para tanto, terá que estudar o sistema nervoso central ao longo da série animal,

<sup>67</sup> « *Mais dès qu'il veut rattacher le présent au passé et prévoir l'avenir, il est bien obligé d'abandonner cette position centrale, de replacer toutes les images sur le même plan* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 22 [66].

<sup>68</sup> « *Il faudra donc, pour engendrer la perception, évoquer quelque deus ex machina tel que l'hypothèse matérialiste de la conscience-épiphénomène* ». Cf. *Idem*, p. 23 [67].

<sup>69</sup> « *la perception a un intérêt tout spéculatif* ». Cf. *Ibidem*, p. 24 [68].

<sup>70</sup> « *percevoir signifie avant tout connaître* ». Cf. *Ibidem*, p. 24 [68].

partindo do homem – cujo sistema nervoso apresenta maior grau de complexidade – até os organismos mais simples. Esse estudo será para mostrar que o postulado acima obscurece o tríplice problema da matéria, da consciência e da sua relação. Ao acompanhar o processo de percepção externa da monera até os vertebrados superiores, descobre-se que, mesmo em um estado simples de massa protoplasmática, a matéria viva já é irritável. Ela sofre a influência dos estímulos exteriores e devolve o movimento recebido através de reações mecânicas, físicas e químicas. Enquanto ainda é essa massa protoplasmática, a vida responde às perturbações do meio de maneira instantânea e autômata. Conforme vamos subindo na série dos organismos, vemos que o trabalho fisiológico começa a dividir-se: aparecem células nervosas que se diversificam e agrupam-se em sistemas. Os animais reagem à excitação exterior pelos mais variados movimentos. Embora esses estímulos recebidos do meio não se prolonguem de forma imediata, Bergson entende que eles ficam apenas esperando o momento certo para tal prolongamento. Afirma ainda que a impressão que o animal recebe do meio determina ou prepara a sua adaptação às modificações que ocorrem no meio. Nos vertebrados superiores, Bergson relaciona o puro automatismo à medula e a atividade voluntária ao cérebro; o cérebro intervém na atividade voluntária dos vertebrados superiores. Porém, ele chama à atenção para o fato de que não há uma diferença de natureza entre o cérebro e a medula, há apenas uma diferença de “complicação”. Para tanto, observa que o sistema medular reflete imediatamente a excitação recebida, transformando-a em contração muscular. Enquanto isso, o cérebro recebe do encéfalo, em primeiro lugar, a mensagem da excitação e, logo em seguida, a transmite às “células motoras da medula que intervêm no movimento”<sup>71</sup>. Observando que o estímulo periférico passa primeiro no córtex cerebral, Bergson diz que o estímulo passa antes por esse caminho porque as células das regiões sensoriais do córtex lhes permite “atingir à *vontade* este ou aquele mecanismo motor da medula espinhal e *escolher* assim seu efeito”<sup>72</sup>. Vemos aqui que Bergson começa a tratar sua hipótese sobre o que seria, de fato, o cérebro: um “órgão de transmissão”. Segundo Bergson, esse órgão nada mais é do que uma “central telefônica”, recebendo os estímulos e distribuindo-os ao longo do corpo. O papel do cérebro seria o de efetuar a comunicação ou fazê-la aguardar<sup>73</sup>.

Com isso, o cérebro se torna, efetivamente, um centro, pois ele recebe as mais variadas excitações dos órgãos perceptivos que estão ligados a ele. As excitações provenientes das

---

<sup>71</sup> « *cellules motrices de la moelle qui intervenaient dans le mouvement* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 25 [69].

<sup>72</sup> « *gagner à volonté tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de choisir ainsi son effet* ». Cf. *Idem*, p. 26 [70].

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, p. 26 [70].

periferias recebidas pelo cérebro podem, através dele, se colocar em contato com qualquer mecanismo motor não mais de maneira imposta, mas escolhida. Bergson chama-nos à atenção para o fato de que uma quantidade enorme de vias motoras pode se abrir nessa substância. Isso fará com que o estímulo possa se dividir ao infinito. Sendo assim, esse estímulo poderia se perder em inumeráveis reações motoras. Portanto, o papel do cérebro seria o de analisar o movimento recolhido e o de selecionar o movimento executado. O cérebro é, então, um “órgão de escolha” de movimentos, tanto os recolhidos quanto os realizados. Entretanto, tanto em um caso como no outro, Bergson nos chama a atenção para o fato de que o cérebro se limita a transmitir e a repartir movimentos<sup>74</sup>. Com isso, ele conclui que, tanto no córtex quanto na medula, os elementos nervosos não trabalham para a obtenção do conhecimento; eles esboçam apenas uma pluralidade de ações possíveis ou organizam uma delas. Temos, então, que o sistema nervoso não poderia fabricar nenhuma representação. Na verdade, sua função é receber as excitações e responder a elas em forma de movimento apenas começado ou começado e findado. Não seria ele, portanto, responsável pelas nossas percepções do real e da própria “imagem privilegiada” que nós somos, na medida em que conhecemos o nosso corpo tanto internamente (por afecções), quanto externamente? Para Bergson, quanto mais ele se desenvolve, mais ele nos dá mecanismos motores cada vez mais complexos e nos coloca distantes dos pontos no espaço. Assim, ele aumenta nossa possibilidade de ação. Nesse sentido, o sistema nervoso é um “mecanismo de ação” e não de percepção.

Tendo em vista que o sistema nervoso é construído para uma ação cada vez menos necessária, Bergson se pergunta se não seria a percepção igualmente voltada para ação “e não para o conhecimento puro”<sup>75</sup>. E ainda: se for assim, a percepção não deveria “simbolizar simplesmente a parte crescente de indeterminação deixada à escolha do ser vivo em sua conduta em face das coisas?”<sup>76</sup>. Isso caracteriza a matéria viva como um “centro de indeterminação”, pois a cada vez que o sistema nervoso se diferencia na escala evolutiva, ela consegue tomar decisões. A matéria viva – da qual meu copo é exemplo – é uma “zona de indeterminação”. Ela o é porque suas ações não são determinadas pelas leis da natureza. Nesse sentido, a matéria viva não é passível de previsibilidade. Com isso, teremos certa espontaneidade na reação do ser vivo frente às imagens que o cercam. Partindo assim desses centros de ação real, Bergson deduzirá a possibilidade e mesmo a necessidade da percepção consciente. Para tanto, ele pegará o sistema de imagens que chamamos de mundo material e

<sup>74</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 27 [70].

<sup>75</sup> « non vers la connaissance pure ». Cf. *Idem*, p. 27 [71].

<sup>76</sup> « symboliser simplement la part croissante d'indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses ? ». Cf. *Ibidem*, pp. 27-28 [71].

imaginará centros de ação real representados pela matéria viva. Ele afirma que deve haver imagens ao redor desses centros de maneira que elas sejam subordinadas à posição deles e que sejam variáveis com eles. Colocando dessa forma, Bergson afirma que a percepção consciente irá acontecer. Afirma-nos ainda que a maneira como ela surge poderá ser conhecida. Afirma nosso filósofo que há uma relação direta entre a extensão da percepção consciente e a intensidade da ação. Indica que esta é uma lei universal e rigorosa. Sendo assim, essa hipótese se verifica quando um estímulo não se prolonga em reação necessária. Isso quer dizer que a percepção aparece quando um estímulo recebido não se torna, por automatismo, uma reação. Quando ele se faz esperar, é que acontece a percepção.

No entanto, se a matéria inorgânica não tem percepção consciente (ela é puro automatismo, estando, assim, fadada às leis da natureza), restringindo-se às ações reflexas, a matéria viva, já em sua forma mais rudimentar, apresenta, em alguma medida, poder de decisão, de escolha. Suas ações são espontâneas, voluntárias e isso lhe garante ações que decorram de uma escolha. Por isso, em sua forma mais simples, a matéria viva já tem, em algum nível, percepções conscientes. Para esses indivíduos, será preciso um contato imediato com o objeto para que se produza o estímulo. Por isso, nesses indivíduos o toque é, ao mesmo tempo, ativo e passivo, pois o indivíduo precisa identificar se aquilo é uma presa ou um perigo para ser evitado. Os órgãos de movimento, nos indivíduos mais rudimentares, são também de percepção tátil<sup>77</sup>, uma vez que a reação tem que ser a mais rápida possível, pois é uma questão de sobrevivência, ela se assemelha à percepção tátil, e esse “processo completo de percepção e de reação mal se distingue então do impulso mecânico seguido de um impulso necessário”<sup>78</sup>. Com isso, nos organismos mais simples, a percepção está diretamente ligada ao estímulo recebido pelos órgãos de movimento. Nesses organismos, a reação ao estímulo é imediata e o movimento, necessário. Entretanto, sempre que temos uma relação cada vez mais incerta, aumenta-se a distância na qual a ação do objeto é sentida sobre o animal, ou seja, quanto maior a hesitação desse animal perante um objeto qualquer, menor será a influência do objeto sobre esse animal.

Bergson corrobora essa visão ao dizer que quanto mais se utilizam os sentidos, mais distantes ficam as influências das coisas, mesmo que nos relacionemos com cada vez mais coisas. Essas coisas, quer nos ameacem, quer nos tragam benefícios, ficam cada vez mais longínquas e recuadas. Por causa da diversificação e complexidade do sistema nervoso central

<sup>77</sup> Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 28 [72].

<sup>78</sup> « *le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivie d'un mouvement nécessaire* ». Cf. *Idem*, p. 29 [72].

desses centros de ação, distanciamos-nos dos objetos no entorno desses centros. Por isso, eles se tornam centros de indeterminação e a distância dos centros aos objetos circundantes é uma zona de indeterminação. Ela faz com que o ser vivo tenha independência e, ainda, permite que ele, a priori, avalie “a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação”<sup>79</sup>. Nesse sentido, a amplitude da percepção mede, exatamente, a indeterminação de uma ação consecutiva, ou seja, a percepção dispõe, na mesma proporção, do espaço em que a ação dispõe do tempo. Quanto mais espaço tiver a percepção, tanto mais tempo terá a ação. Isso garante a escolha. Com isso, pode-se dizer que, para Bergson, o sistema nervoso está construído em vistas mais da indeterminação do que da representação e, nesse sentido, a partir da indeterminação, podemos concluir a necessidade da percepção, ou seja, de uma relação entre o indivíduo e os objetos que o interessam. Afirmando que não há percepção sem lembrança, Bergson nos diz que misturamos milhares de detalhes da nossa experiência passada aos dados imediatos de nossos sentidos. Está impregnado no hoje tudo que aconteceu anteriormente no passado. No entanto, as lembranças deslocam nossas percepções reais e nos trazem à memória antigas imagens e, por isso, nós não recebemos das percepções reais mais do que algumas indicações. Essa hipótese exige, por mais breve que seja, uma duração e, também, um esforço da memória que prolonga, uns nos outros, os vários momentos. Afirma que nossa memória opera uma espécie de contração do real. A memória, então, “constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção”<sup>80</sup>. Nesse momento, estrategicamente, Bergson deixa de lado essa contribuição e nos leva a pensar em uma percepção pura, para voltar e restituir, logo mais, a memória.

Bergson traça um paralelo entre os seres vivos e a imagem do mundo material. Já que os seres vivos são “centros de ação” e o grau dessa indeterminação é medido pelo número e elevação de suas funções, sua simples presença é bastante para suprimir todas as partes dos objetos nas quais as funções desses centros de indeterminação não estão interessadas. Sendo assim, eles não serão afetados por aquelas presenças, cujas ações exteriores lhes são indiferentes. Os centros de ação se deixarão atravessar por aquelas que não os interessam, mas as que os interessam permanecerão isoladas, tornando-se, por seu isolamento, percepções. Significa dizer que as imagens das coisas que afetam, de modo algum, os centros de indeterminação, tornam-se percepções para esses centros, pois os mesmos podem agir sobre elas. Seria como se nós refletíssemos a luz que emana delas. “As imagens que nos cercam

<sup>79</sup> « le nombre et l'éloignement des choses avec lesquelles il est en rapport ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 29 [72].

<sup>80</sup> « constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception ». Cf. *Idem*, p. 31 [74].

parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que o interessa”<sup>81</sup>. Nosso corpo não se interessa por aquilo que não pode influenciar e, por isso, as imagens que nos circundam destacarão de sua substância apenas aquilo que pudermos influenciar. Porém, essas imagens não são percebidas nem percebem conscientemente, pois estão sempre com todas as suas faces voltadas umas às outras reciprocamente, elas são indiferentes umas às outras. Isso se deve ao fato de que elas estão presas às leis naturais e não têm espontaneidade de ação. Mas, quando se deparam, em alguma parte, com certa espontaneidade de reação, suas ações possíveis diminuem na mesma proporção. Quando ocorre essa diminuição, temos a representação da imagem. “Nossa representação das coisas nasceria, portanto, do fato de que elas vêm refletir-se contra nossa liberdade”<sup>82</sup>. Isso equivale a dizer que temos a representação das coisas somente quando essas ameaçam nossa zona de indeterminação. Enquanto temos nossa zona de indeterminação inalterada, podemos agir de qualquer maneira e em qualquer direção.

Porém, quando há algo nas coisas que nos chama a atenção e limita nossa ação possível, temos a representação dessas coisas. A percepção é, segundo Bergson, um fenômeno parecido com o fenômeno físico da reflexão da luz. A reflexão se dá quando, a partir de um certo ângulo de incidência da luz no meio, não há possibilidade de refração, ou seja, não há como os raios luminosos seguirem seu caminho. Bergson compara a percepção a esse fenômeno porque aquilo que nos chama a atenção no mundo material é refletido em nós, deixando à mostra o contorno do objeto que nos interessa. Portanto, esses centros de indeterminação seriam, ainda, “centros de atividade verdadeira, ou seja, espontânea”<sup>83</sup>. Logo, pode-se dizer que os centros de indeterminação, sendo o meu corpo um deles, são centros de atividade verdadeira, uma vez que são centros de ação espontânea. Enquanto a matéria inorgânica está presa às leis da natureza e não apresenta, em nenhum nível, possibilidade de escolha, a matéria viva, por mais elementar que seja, já se encontra em condições de escolher de que forma devolverá os movimentos recebidos do meio. Sendo assim, mesmo em sua forma mais rudimentar, a vida já se apresenta como um centro de ação espontâneo, um centro de atividade verdadeira. Com isso, pode-se dizer que a realidade da matéria “consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não

---

<sup>81</sup> « *Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairée cette fois, la face qui l'intéresse* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 34 [77].

<sup>82</sup> « *Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté* ». Cf. *Idem*, p. 34 [77].

<sup>83</sup> « *centres d'activité véritable, c'est-à-dire spontanée* ». Cf. *Ibidem.*, p. 35 [77].

interessa nossas necessidades”<sup>84</sup>. Já que a representação é como que uma reflexão dos raios emitidos pela matéria, podemos dizer que nosso corpo capta apenas aquilo que lhe interessa e interessa às suas funções. Por isso, a representação da coisa, da matéria é dada pela medida na qual o objeto nos interessa e pode sofrer ação do nosso corpo; ela é um contorno bem definido da matéria. Porque nossa percepção material consciente de um objeto exterior qualquer se faz através daquilo que nos chama atenção naquele objeto é que teremos então uma escolha. Daí Bergson dizer que a “escolha” já anuncia o espírito: escolher é discernir e o discernimento é, por sua vez, de suma importância, pois a escolha, o discernimento é uma atividade do espírito e quem diz espírito, diz consciência.

A dificuldade do problema da percepção está no fato de a representarmos como uma visão fotográfica das coisas. Porém, a percepção é sentida nos mais variados centros de ação “em qualidade e em quantidade, variáveis conforme a distância, as ações exercidas por todos os átomos da matéria”<sup>85</sup>. Bergson compara nossas “zonas de indeterminação” à fotografia dizendo que elas são a tela de que precisa a fotografia para que se dê a percepção real das coisas. Isso se deve ao fato de a ação da matéria nos atravessar sem nenhuma resistência. Uma vez que nos interessamos pelo mundo material, somos então a chapa, transformando o que passava por nós em fotografia, retendo assim a ação virtual de cada coisa do mundo material que importa à nossa ação. Sendo assim, pode-se dizer que o mundo material é, no fundo, a percepção virtual de todas as coisas. Bem aqui, nesse ponto, começa sua crítica contra o fato de se dispensar do mundo material meu corpo e os centros perceptivos. Para Bergson, isso é um “golpe teatral” e, a partir dessa supressão, faz-se surgir a percepção totalmente afastada da coisa de onde ela surgiu, ou seja, fora do espaço e da própria matéria. Entretanto, não podemos deixar a matéria de lado e passar adiante, pois ela tem existência própria determinada pela ordem rigorosa e “indiferente ao ponto que se escolheu por origem”<sup>86</sup> de seus fenômenos. Daí Bergson dizer que, despojada de materialidade, a percepção se introduziria em uma consciência inextensiva, onde se imaginariam relações de grandeza entre imagens que se movem em um espaço amorfo. No entanto, não basta apenas separar essas qualidades, será preciso explicar como elas se juntam novamente à matéria. Bergson afirma que cada atributo do qual a matéria é privada, faz crescer a distância entre a representação e o próprio objeto. Isso significa dizer que estamos retirando da matéria sua extensão, tornando-a

<sup>84</sup> « *La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 35 [78].

<sup>85</sup> « *en qualité et en quantité, variables selon la distance, les actions exercées par tous les atomes de la matière* ». Cf. *Idem*, p. 36 [79].

<sup>86</sup> « *si indifférent au point qu'on choisit pour origine* ». Cf. *Ibidem*, p. 37 [80].

inextensiva. E então ele se pergunta: como podemos imaginar uma relação entre a matéria e o pensamento se cada um desses termos possui o que falta no outro? Essa pergunta visa mostrar que o caminho para se chegar à percepção passa, antes de mais nada, pelas influências que a matéria tem em nossa substância cerebral. Ela penetra no cérebro através dos órgãos dos sentidos e retornam em termos de movimentos possíveis. Esses movimentos atravessarão “(...) a substância cerebral, não sem ter aí permanecido, e se manifestará em ação voluntária”<sup>87</sup>. Esse é, portanto, o mecanismo da percepção.

Uma vez que a percepção é a parte de indeterminação deixada aos procedimentos da imagem privilegiada, Bergson nos diz que os movimentos dessa imagem dão a medida exata da percepção que temos de uma imagem qualquer no mundo material. Por esse motivo é que se diz que o conteúdo da percepção nasce dos movimentos corticais do cérebro e, uma vez que o cérebro oferece os movimentos entre os quais temos a escolha e, por outro lado, as imagens exteriores desenham todos os pontos no universo sobre os quais esses movimentos têm influência é que Bergson afirma que “percepção consciente e modificação cerebral correspondem-se mutuamente”<sup>88</sup>. A percepção consciente se espalha por toda a matéria viva, ela alcança toda a matéria viva, “já que ela consiste, enquanto consciente, na separação ou ‘discernimento’ daquilo que, nessa matéria, interessa nossas diversas necessidades”<sup>89</sup>. Na verdade, a percepção que temos de um objeto material qualquer está nele e somente nele; há uma solidariedade entre o objeto, os raios emitidos, a retina e os nervos interessados nele. Há, portanto, uma relação de solidariedade entre a coisa percebida e a coisa que a percebe e, no caso em particular do centro de ação que chamamos “nosso corpo”, Bergson observa que não podemos, portanto, acreditar que o sistema nervoso faria mais do que conduzir, transmitir, distribuir ou inibir movimentos. Ele é posto entre nós e os objetos que podemos influenciar ou sofrer influência, que estimulam nosso corpo a engendrar uma ação. Sendo assim, seu papel fundamental é o de transmitir movimento. Ele é ligado por vários fios condutores que vão da periferia ao centro e, por esse motivo, quantos forem os fios que vão da periferia ao centro, “tantos serão os pontos do espaço capazes de solicitar minha vontade e de colocar, por assim dizer, uma questão elementar à minha atividade motora: cada questão colocada é justamente o

---

<sup>87</sup> « (...) la substance cérébrale, non sans y avoir séjourné, et s'épanouira alors en action volontaire ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 38 [80].

<sup>88</sup> « perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement ». Cf. *Idem*, p. 39 [81].

<sup>89</sup> « puisqu'elle consiste, en tant que consciente, dans la séparation ou le 'discernement' de ce qui, dans cette matière, intéresse nos divers besoins ». Cf. *Ibidem*, p. 75 [112].



que chamamos uma percepção”<sup>90</sup>. Ou seja, cada excitação que chega através desses fios condutores de vibrações, captadores dos raios enviados pelos objetos materiais, e que entram em contato com a imagem privilegiada, faz com que ela tome uma ação ante aquilo que lhe solicita atenção e a tomada de decisão sobre o que fazer com a excitação chegada é que é a percepção.

A percepção se forma quando o objeto exterior solicita uma atividade do centro. Sendo assim, a percepção será diminuída cada vez que cortarmos um dos fios chamados sensitivos ou ao adquirirmos hábitos estáveis. Porém, o que desaparece, tanto num caso como no outro, é “a reflexão aparente do estímulo sobre si mesmo, o retorno da luz à imagem de onde ela parte, ou melhor, essa dissociação, esse *discernimento* que faz com que a percepção se separe da imagem”<sup>91</sup>. Nesse sentido, “diremos que o sistema nervoso, (...), talvez possua propriedades físicas não percebidas, mas propriedades físicas apenas. E com isso ele só pode ter por função, receber, inibir ou transmitir movimentos”<sup>92</sup>. Sendo o corpo vivo em geral e o sistema nervoso em particular centros de ação, eles são locais de passagem dos movimentos que, por sua vez, são recebidos em forma de excitação e devolvidos em forma de ação autônoma (reflexa) ou voluntária (discernida): movimentos devolvidos em forma de “reação motora”. Com isso, temos que a percepção está diretamente ligada à nossa capacidade de escolha de ação sobre um determinado objeto, sobre uma determinada imagem e que o papel do sistema nervoso seria o de receber excitações e devolver movimentos. É por isso que, quando os nervos sensitivos são cortados, nossa percepção diminui: quando isso acontece, é nossa capacidade de ação sobre as imagens que nos cercam que fica prejudicada e mesmo diminuída. Ou ainda, quando formamos hábitos estáveis. Uma vez que os nossos hábitos passam a ser estáveis, não temos mais a necessidade de escolha de ação sobre as imagens que nos cercam e assim caímos em um puro automatismo, recebendo estímulos e devolvendo ação sem nenhuma interferência do discernimento. Para Bergson, o discernimento é a faculdade que nos faz agir sem ser de maneira automática e é ele que garante a nossa percepção das

---

<sup>90</sup> « *autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser, pour ainsi dire, une question élémentaire à mon activité motrice : chaque question posée est justement ce qu'on appelle une perception* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 44 [85].

<sup>91</sup> « *la réflexion apparente de l'ébranlement sur lui même, le retour de la lumière à l'image d'où elle part, ou plutôt cette dissociation, ce discernement qui fait que la perception se dégage de l'image* ». Cf. *Idem*, p. 44 [85].

<sup>92</sup> « *nous dirons que le système nerveux (...) possède peut-être des propriétés physiques inaperçues, mais des propriétés physiques seulement. Et dès lors il ne peut avoir pour rôle que de recevoir, d'inhiber ou de transmettre du mouvement* ». Cf. *Ibidem*, p. 76 [113].

coisas, pois ele nos ajuda a focar naquilo que interessa à nossa ação. Assim, “a percepção, em seu conjunto, tem sua verdadeira razão de ser na tendência do corpo a se mover”<sup>93</sup>.

Segundo o vitalismo, analisado por Bergson na décima terceira aula sobre metafísica, a alma tem consciência do que faz, ao passo que o fato psicológico não. No entanto, Bergson nos diz que esse princípio é facilmente contestado, afirmando que não há uma linha traçada de forma nítida entre o consciente e o inconsciente; pelo hábito, fenômenos conscientes tornam-se inconscientes. Bergson nos diz que “quando estou aprendendo a tocar piano, tenho consciência de cada movimento que imprimo a cada dedo; mas, à medida que me torno músico, esses movimentos vão se executando maquinalmente”<sup>94</sup>. Com isso, Bergson quer dizer que a cada vez que internalizamos, através do hábito, movimentos antes conscientes, esses movimentos se tornam inconscientes ou autômatos. É, também, por causa disso, que nosso filósofo considera que os movimentos do sistema nervoso central da imagem privilegiada que não resultam de uma escolha são inconscientes (ou resultantes de um mero automatismo). Com isso, os sentidos podem ser educados através do hábito, afirmando-nos que basta admitir que o que chamamos de “funções orgânicas” seja, no fundo, apenas um hábito hereditário.

Bergson nos diz que há fenômenos psicológicos, tais como aqueles ligados à associação de ideias, que são perceptíveis apenas vagamente pela consciência, mesmo que ele não sustente a existência de fenômenos psicológicos inconscientes. No entanto, se existem fenômenos da vida que não são conscientes, no sentido absoluto da palavra, esses fenômenos “(...) podem chegar mesmo a uma consciência vaga, rudimentar, indistinta sem dúvida, mas que mesmo assim existe”<sup>95</sup>. Aqui, podemos já identificar a hipótese bergsoniana de coextensão da consciência à vida. Ou seja, há fenômenos que só são percebidos vagamente e há os fenômenos da vida que não são conscientes, mas que ainda assim são percebidos, mesmo que vagamente, por uma consciência vaga, rudimentar. Isso significa dizer que mesmo a mais simples forma de vida na natureza deve ser considerada como consciente. Devemos entender que há uma consciência rudimentar e individualizada nos organismos mais simples da natureza e que, conforme vamos subindo na escala da vida, essa consciência se divide e se complica cada vez mais, chegando, nos vertebrados, ao cérebro e ao sistema nervoso central. “Essa matéria viva, quando atinge um grau de delicadeza e de complexidade, torna-se a

---

<sup>93</sup> « *la perception, dans son ensemble, a sa véritable raison d'être dans la tendance du corps à se mouvoir* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 44 [85].

<sup>94</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, pp. 388-389.

<sup>95</sup> Cf. *Idem*, pp. 389-390.

matéria cerebral, a substância cinzenta do cérebro; com isso se torna também o pensamento, o sentimento, a consciência, em resumo, a alma inteira”<sup>96</sup>.

A partir de então, o papel da consciência passa a ser importante na filosofia bergsoniana. Ela é chamada a escolher a reação motora mais adequada à situação que se apresenta ao organismo vivo. Bergson afirma que todas as percepções de um objeto, recolhidas pelos meus sentidos, não irão, de maneira nenhuma, formar a imagem completa desse objeto. Perceber todas as influências de todos os corpos seria, segundo ele, descer ao estado do objeto material. Ou seja, a consciência não é um simples repositório, através da memória, de instantes vividos pelo organismo. No caso da percepção exterior, a consciência consistiria exatamente nessa escolha. Para Bergson, “perceber conscientemente significa escolher, e a consciência significa antes de tudo nesse discernimento prático”<sup>97</sup>. No entanto, o fio condutor das escolhas do ser vivo é a memória. Segundo Bergson, os dados da memória – sendo ela uma sobrevivência das imagens passadas – que são mais úteis à vida prática, deslocam os dados da consciência imediata. As imagens passadas completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida. Sendo um centro de indeterminação, a matéria viva conserva, na memória, uma série ininterrupta de lembranças dos momentos vivenciados pelo organismo consciente. O papel da consciência seria, portanto, o de presidir a escolha do tipo de movimento que o organismo consciente devolveria aos milhares de estímulos recebidos pelos órgãos sensitivos, pois “consciência significa ação possível”<sup>98</sup>. Nos organismo mais simples, como uma ameba, por exemplo, seus prolongamentos são retraídos quando um corpo estranho os toca. Isso significa que cada parte do corpo da ameba é capaz de receber uma excitação e de reagir contra ela. Com isso, temos que percepção e movimento se confundem na contração de um dos prolongamentos da ameba. Porém, conforme o organismo se complica, “(...) o trabalho se divide, as funções se diferenciam e os elementos atômicos assim constituídos alienam sua independência”<sup>99</sup>. Sendo assim, nos organismos mais complexos, como os homens, as fibras sensitivas são responsáveis por transmitirem as excitações ao centro e essas, por sua vez, devolvem em forma de ação, propagando-se pelos elementos motores. Com isso, seria como se essas fibras renunciassem a sua ação individual e contribuíssem para a evolução do corpo como um todo. Entretanto, elas continuam expostas às mesmas causas de destruição que ameaçam o organismo. No entanto, o organismo tem

<sup>96</sup> Cf. Bergson, H. *Aulas sobre psicologia e metafísica*, p. 401.

<sup>97</sup> « *Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique* ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 49 [89].

<sup>98</sup> « *conscience signifie action possible* ». Cf. *Idem*, p. 50 [91].

<sup>99</sup> « *le travail se divise, les fonctions se différencient, et les éléments anatomiques ainsi constitués aliènent leur indépendance* ». Cf. *Idem*, p. 56 [96].

como escapar dos perigos que se lhes apresentam, graças à faculdade de se mover, o elemento sensitivo conserva a imobilidade que a divisão do trabalho o condena.

Se a percepção é a medida de nossa ação possível sobre as coisas e, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós, quanto maior for a capacidade de agir, maior será o campo que a percepção abrangerá. Assim, a maior capacidade de agir se dará na maior complexidade do sistema nervoso. Nesse sentido, um corpo separado de nosso corpo nunca exprimirá mais que uma ação virtual, ou seja, uma possibilidade de ação determinada pela maior ou menor distância desse corpo com o nosso. Entretanto, quanto mais essa distância diminui, maior a probabilidade dessa ação virtual se tornar uma ação real, pois o perigo estará cada vez mais iminente. Uma vez que nossa percepção está, em estado puro e isolado da memória, no conjunto dos corpos do mundo material, aos poucos ela se limita e adota nossos corpos como centro. Sendo assim, nosso corpo passa a ser o centro quando limitamos a percepção a ele e a unimos à memória. Isso se deve ao fato de nosso corpo ter a experiência sensório-motora, por ele ter a dupla faculdade de experimentar afecções e efetuar ações. Por causa da experiência sensório-motora, ele se torna um centro privilegiado em relação aos demais centros, ocupando, assim, o centro da representação. Identificando centros de indeterminação no mundo material, Bergson considera que, para que haja ações desses centros em direção às outras imagens ou até mesmo aos outros centros, os movimentos das outras imagens sejam, ao mesmo tempo, recolhidos e utilizados. E isso já acontece na matéria viva em sua forma mais primordial, mais primitiva, menos indiferenciada, na medida em que ela se alimenta ou se repara e, ao se complicar, essas funções serão divididas e formarão os órgãos de nutrição e os órgãos de *agir*. Esses órgãos “têm por modelo simples uma cadeia de elementos nervosos, estendida entre duas extremidades, uma delas recolhendo impressões exteriores e a outra efetuando movimentos”<sup>100</sup>, o mesmo acontecendo com a percepção visual, onde o papel dos nervos dos olhos é receber os estímulos, os quais serão elaborados em movimentos efetuados ou apenas começados. Com isso, Bergson volta a afirmar que o sistema nervoso é órgão de movimento e não de percepção. Entretanto, a percepção nasce exatamente desses estímulos, sendo ela a expressão e medida da “capacidade de agir do ser vivo, a indeterminação do movimento ou da ação que seguirá o estímulo recolhido”<sup>101</sup>. É isso que torna o ser vivo um centro de indeterminação. Sendo um centro de indeterminação, ele conserva, na memória,

---

<sup>100</sup> « ils ont pour type simple une chaîne d'éléments nerveux, tendue entre deux extrémités dont l'une recueille des impressions extérieures et dont l'autre accomplit des mouvements ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 67 [105].

<sup>101</sup> « la puissance d'agir de l'être vivant, l'indétermination du mouvement ou de l'action qui suivra l'ébranlement recueilli ». Cf. *Idem.*, p. 67 [105].

uma série ininterrupta de visões instantâneas. O papel da consciência seria, portanto, escolher que tipo de movimento o ser vivo retornará aos milhares de estímulos recebidos pelos órgãos sensitivos. Sendo assim, a memória é necessária para que os movimentos devolvidos não sejam instantaneidades sem fim, nem automatismos. Nesse sentido, a memória se torna necessária para que os movimentos devolvidos se encontrem em continuidade com os momentos anteriores vividos por este organismo consciente. Desta forma, “a indeterminação dos atos a cumprir exige, portanto, (...), a conservação das imagens percebidas”<sup>102</sup>.

Por isso, dizemos que a escolha das reações não são escolhas ao acaso; antes sim, buscam inspiração em experiências passadas. Com isso, na matéria viva, as reações motoras não ocorrem sem que haja uma retomada de lembranças de situações análogas deixadas atrás delas. Logo, temos que nossa percepção do mundo exterior é pouca coisa comparada a tudo que nossa memória acrescenta nele. Tão grande é, portanto, a força da memória, de modo que “é preciso levar em conta que perceber acaba não sendo mais que uma ocasião de lembrar”<sup>103</sup>. Entretanto, a percepção está sempre voltada para a ação. Portanto, apoiada na memória, a consciência escolherá uma reação motora cujas consequências serão as mais vantajosas para o organismo vivo em um dado momento. Será através da memória que Bergson manterá o contato entre a consciência e o cérebro, entre o corpo e o espírito, entendendo por memória uma sobrevivência das imagens passadas. Essas imagens completam a experiência presente enriquecendo-a. Segundo Bergson, “o papel teórico da consciência na percepção exterior, dizíamos nós, seria o de ligar entre si, pelo fio contínuo da memória, visões instantâneas do real”<sup>104</sup>. Nesse sentido, não há para nós o que chamamos de “instantâneo”, pois todos os momentos ditos “instantâneos” já se encontram, segundo Bergson, impregnados de inúmeros momentos rememorados. O autor acrescenta ainda que a percepção consciente se espalha por toda a matéria viva, alcançando-a em toda a sua amplitude. No caso em particular do centro de ação que chamamos nosso corpo, essa hipótese observa que nosso sistema nervoso não pode ter por outra função a não ser a de receber, inibir ou transmitir movimentos. Sendo o corpo vivo em geral e o sistema nervoso em particular centros de ação, eles são locais de passagem dos movimentos que são recebidos em forma de excitação e devolvidos em forma

---

<sup>102</sup> « *L'indétermination des actes à accomplir exige donc, (...) la conservation des images perçues* ». Cf. Bergson, *H. Matière et Mémoire*, p. 68 [106].

<sup>103</sup> « *Il faut tenir compte de ce que percevoir finit par n'être plus qu'une occasion de se souvenir* ». Cf. *Idem*, p. 69 [107].

<sup>104</sup> « *Le rôle théorique de la conscience dans la perception extérieure, disions-nous, serait de relier entre elles, par le fil continu de la mémoire, des visions instantanées du réel* ». Cf. *Ibidem*, p. 73 [110].

de ação reflexa ou voluntária. Isso acontece por toda a natureza e atravessa toda a matéria viva, tendo o corpo “(...) a única função de preparar ações”<sup>105</sup>.

Uma vez que a consciência em Bergson tem o papel e a função de presidir escolhas de ações virtualmente possíveis, de acordo com os estímulos recebidos pelo organismo consciente, podemos pensar de maneira mais ampla e dizer que a consciência não depende do cérebro e mesmo seres não que possuem um cérebro são capazes de tomar decisões, ou seja, são dotados dessa capacidade de escolha. Nesse sentido, uma vez aberta a possibilidade de se pensar a consciência nos seres mais simples, com a formulação da hipótese da coextensão da consciência à vida, Bergson nos apresenta, no período posterior à *Matéria e Memória* (1896), um novo direcionamento para a abordagem que antes partia do homem em direção aos seres mais simples. A partir do próximo capítulo, analisaremos a mudança de eixo da hipótese bergsoniana, partindo dos seres mais rudimentares para os seres mais complexos. Com isso, nosso terceiro capítulo, será uma análise da hipótese da coextensão da consciência à vida na obra *A Evolução Criadora* (1907), partindo dos seres mais rudimentares até chegar ao homem.

---

<sup>105</sup> «(...) l'unique fonction de préparer des actions ». Cf. Bergson, H. *Matière et Mémoire*, p. 79 [115].

### CAPÍTULO 3

## A hipótese da coextensão da consciência à vida em *A Evolução Criadora*: o “élan vital” como impulso criador dos organismos conscientes

*A vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava sua atenção quer sobre seu próprio movimento, quer sobre a matéria que atravessava.*

“A Evolução Criadora”

Logo na introdução da obra *A Evolução Criadora* (1907), Bergson deixa entrever que há uma continuidade na evolução natural da vida. Existe apenas uma e mesma linha de evolução que vai dos seres vivos mais simples aos seres vivos mais complexos. Afirma Bergson que “a história da evolução da vida (...) já nos deixa entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos Vertebrados, se eleva até o homem”<sup>106</sup>. Nosso trabalho será o de mostrar como Bergson trabalha a hipótese da coextensão da consciência à vida, através de uma análise da evolução da vida, dos seres mais primitivos até o homem, na referida obra. Para tanto, falaremos, rapidamente, do conceito de “impulso vital” que é concebido na obra de 1907. Através desse conceito, Bergson mostrará que a nossa inteligência não consegue abarcar o movimento evolutivo constituinte da vida, uma vez que nossa inteligência pensa através dos sólidos, ou seja, de coisas estanques. Porque nossa inteligência só consegue pensar em termos do que é inerte, nosso pensamento, sob sua forma puramente lógica, também é incapaz de representar a “verdadeira natureza da vida, a significação profunda do movimento evolutivo. Criado pela vida para agir sobre coisas determinadas, como poderia abarcar a vida, da qual não é mais do que uma emanção ou um aspecto?”<sup>107</sup> Bergson nos mostra que o pensamento não consegue abarcar a vida pelo fato de ter sido criado por ela e porque ele não é, dela, mais do que um aspecto. Segue-se daí que não podemos colocar o vivo dentro de nossos rígidos quadros e, uma vez que não podemos colocar os seres vivos dentro de moldes fechados e rígidos, antevemos, nessa fala, o impulso vital, força que atravessa a vida durante todo o seu caminho evolutivo.

<sup>106</sup> « *L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. IX [V].

<sup>107</sup> « *La signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ?* » Cf. *Idem*, p. X [VI].

Uma vez que o pensamento é parte do movimento evolutivo, ele não pode abarcar esse movimento. Ao quisermos fazer com que nosso pensamento abarque a vida, colocamo-la em um quadro, como que uma obra de arte, ou seja, paramos o movimento evolutivo e o empurramos para um de nossos quadros com os quais organizamos nosso pensamento. Esse procedimento, na realidade, é um procedimento utilizado pelas teorias evolucionistas da época na qual Bergson escreveu sua obra. Era um procedimento mecanicista que consistia em analisar a vida e sua evolução de acordo com as características apresentadas pelos sólidos, pela matéria bruta. Falamos sobre essa parte nos capítulos anteriores ao apresentar a diferença entre os estados físico e psicológico e ao mostrar a tendência mecanicista de matematização da vida: porque esse modelo de explicação permitiu resultados em relação à matéria bruta, aplicavam-no também à matéria viva. Nesse sentido, nossa inteligência não é voltada para a ação, mas para os pontos de parada da evolução, para os quadros, para a matéria bruta e, por isso, não consegue explicar a evolução da vida como um todo. Essa inteligência não consegue explicar o absoluto: “a inteligência é um produto da evolução, e só por isso já se mostraria incompleta para dar conta do movimento evolutivo como um todo”<sup>108</sup>, possuindo um campo de ação limitado<sup>109</sup>. Uma vez que a inteligência é parte da evolução e revela algo de sua essência, pois foi modelada “pouco a pouco pelas ações e reações recíprocas de determinados corpos materiais de seu entorno”<sup>110</sup>, ela deve ser, entretanto, voltada “para a ação que irá realizar-se e para a reação que se seguirá, que apalpa seu objeto para receber a todo instante, sua impressão móvel (...)”<sup>111</sup>. Nossa inteligência deve, portanto, ser direcionada para a ação e, assim, para o movimento evolutivo característico da vida, para não nos atermos à representação mecanicista que o entendimento nos dá da evolução. Entretanto, a inteligência “tende a procurar o estável, a construir um campo de estabilidade em que possamos agir para a vida (...)”<sup>112</sup>.

Ao levarmos em consideração uma forma de pensar que nos represente a vida em seu movimento evolutivo natural, veremos que não há uma única e exclusiva linha de evolução na natureza. Ou seja, a linha de evolução que desemboca no ser humano não é a única. Sendo assim, Bergson afirma que, em outras vias, divergentes, também se desenvolveram outras formas da consciência, sendo que essas formas não souberam se libertar das amarras

<sup>108</sup> Cf. Pinto, D. C. M. *Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade*, p. 3.

<sup>109</sup> Cf. Marques, S. T. *Ciência e Metafísica na Filosofia de Bergson*, p. 85.

<sup>110</sup> « *peu à peu sur les actions et réactions réciproques de certains corps et de leur entourage* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. XI [VII].

<sup>111</sup> « *vers l'action qui s'accomplira et vers la réaction qui s'ensuivra, palpant son objet pour en recevoir à chaque instant l'impression mobile (...)* ». Cf. *Idem*, p. XII [VII].

<sup>112</sup> Cf. Pinto, D. C. M. *Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade*, p. 5.



exteriores, ou seja, pararam seu movimento evolutivo, adaptando-se. Entretanto, elas não deixam de exprimir algo de imanente e essencial ao movimento evolutivo. Ao fazer com que essas linhas divergentes de evolução fusionem-se com a inteligência, Bergson nos pergunta se não obteríamos, dessa vez, uma consciência “coextensiva à vida e capaz de, voltando-se bruscamente contra o impulso vital que sente atrás de si, obter dele uma visão integral, ainda que sem dúvida evanescente?”<sup>113</sup> Ou seja, ao fazer com que a inteligência faça parte das linhas de evolução, Bergson pretende nos mostrar que a consciência é coextensiva à vida e que, mesmo nos seres mais rudimentares, podemos falar em “consciência”. Para tanto, teremos que esclarecer de que maneira Bergson entende a inteligência e como ela pode reunir as linhas divergentes da evolução natural dos seres vivos a fim de podermos falar em uma coextensão da consciência à vida. Com isso, teremos que expor a diferença entre as abordagens do “mecanicismo” e do “finalismo”. Tais abordagens serão essenciais para entendermos a posição bergsoniana.

Começamos por dizer que os estados psicológicos são aqueles que mudam incessantemente e que se continuam “uns nos outros num escoamento sem fim”<sup>114</sup>. Os estados psicológicos são mudanças ininterruptas e, exatamente por terem essa característica, os estados psicológicos não são percebidos em sua mudança. Nossa atenção, tendo-os distinguido e separado, percebe-os de maneira estanque, caracterizando a mudança quando ela já “juntou” atrás de si inúmeras outras mudanças, transformando-a em algo perceptível. Porque nossa inteligência separou esses estados, entendemo-los de forma cristalizada, cada qual sendo um estado de mudança distinto do outro. Na verdade, esses estados são distintos uns dos outros, mas, como se interpenetram e mudamos incessantemente, não percebemos que o próprio estado já é mudança. Não podemos, portanto, querer que haja um “eu” que concentre todos esses estados de maneira cristalizada, como se eles fossem somados e distribuídos nesse “eu” estanque, para, assim, formá-lo. O “eu” que se forma com os estados psicológicos nele contidos é um “eu” que dura, ou seja, que tem uma duração, assim como os estados psicológicos que o formam, não havendo, com isso, diferença entre passar de um estado para outro ou permanecer no mesmo. A duração desses estados psicológicos é, portanto, “a duração da consciência, sucessão contínua, movimento indivisível de estados heterogêneos e dinâmicos que, ao mesmo tempo, se sucedem e se conservam: cada estado

---

<sup>113</sup> « *coextensive à la vie et capable, en se retournant brusquement contre la poussée vitale qu'elle sent derrière elle, d'en obtenir une vision intégrale, quoique sans doute évanouissante ?* » Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. XIII [VIII].

<sup>114</sup> « *Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin* ». Cf. *Idem*, p. 3 [3].

anuncia o estado seguinte e contém em si o estado que o precedeu”<sup>115</sup>. Isso quer dizer que há estados que se prolongam uns nos outros. Uma vez que os estados psicológicos têm uma duração, eles nos oferecem uma continuidade de mudança, a transição é contínua. Mesmo que todo estado já seja mudança, porque fechamos os olhos para essa continuidade de mudança ininterrupta, somos forçados, quando a variação se torna tão considerável diante de nossa atenção, “a falar como se um novo estado se houvesse justaposto ao precedente”<sup>116</sup>. Com isso, nossa inteligência vê-se obrigada a reunir os estados que ela artificialmente separou. Daí nossa inteligência querer reunir os estados como “independentes” em um eu amorfo, indiferente e imutável.

Supõe-se, então, que haja algo como que um “fio”, para unir e ligar os estados psicológicos, que se tornaram independentes, uns aos outros, e onde os mesmos recobririam e coloririam esse fio. Enfim, nossa inteligência não é capaz de perceber a fluidez de nuances que se sobrepõem umas às outras e traça-as em cima desse fio, desse “substrato”. Bergson vai nos dizer que o substrato nada mais é, para nossa consciência, que “um mero signo destinado a lembrá-la incessantemente do caráter superficial da operação pela qual a atenção justapõe um estado a um estado ali onde há uma continuidade que se desenrola”<sup>117</sup>. Sendo assim, nossa existência não poderia ser feita por estados psicológicos separados reunidos por um “eu” impassível, sob pena de não haver, para nosso “eu”, duração, “pois um eu que não muda, não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si mesmo enquanto não é substituído pelo estado seguinte tampouco dura”<sup>118</sup>. Essa passagem é para nos mostrar que a duração é fluida e que os momentos da duração se interpenetram ininterruptamente. Sendo assim, os estados de nossa vida psicológica, ou a vida da consciência, interpenetram-se, formando assim a duração que flui incessantemente. Quando queremos interpretar a vida interior à maneira da inteligência, obtemos apenas uma imitação artificial dela, um equivalente estático que se prestará melhor às exigências da lógica e da linguagem “precisamente porque o tempo real terá sido dele eliminado”<sup>119</sup>, ou seja, a duração será eliminada desse “eu” que dura. Por isso, Bergson afirma que o tempo é o tecido no qual nossa vida psicológica se desenrola, uma vez que nossa duração não é um instante substituindo outro: “haveria sempre, então, apenas o presente, nada de prolongamento do passado no atual, nada de evolução, nada de duração

<sup>115</sup> Cf. Marques, S. T. *A Busca da Experiência em sua Fonte: Matéria, Movimento e Percepção*, p. 61.

<sup>116</sup> « de parier comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent » Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 3 [2].

<sup>117</sup> « un simple signe destiné à lui rappeler sans cesse le caractère artificiel de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un état, là où il y a une continuité qui se déroule » Cf. *Idem*, p. 4 [4].

<sup>118</sup> « Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage » Cf. *Ibidem*, p. 4 [4].

<sup>119</sup> « précisément parce qu'on en aura éliminé le temps réel. » Cf. *Ibidem*, p. 4 [4].

concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar”<sup>120</sup>. A duração é esse penetrar ininterrupto do passado no presente, de modo que os momentos anteriores se dão nos posteriores.

Para Bergson, caso os momentos da duração fossem independentes e instantâneos, não haveria evolução de modo algum, posto que, para que haja evolução, deve haver algo do momento anterior que se conserve no momento posterior, deve haver sucessão e continuidade, deve haver, portanto, “memória”. Por causa da memória, o passado aumenta incessantemente e se conserva indefinidamente. Uma vez que o passado se condensa e se conserva atrás de nós, nossa consciência não poderá, de maneira alguma, passar pelo mesmo estado psicológico mais de uma vez. Passar pelo mesmo estado mais de uma vez significa apagar esse estado e revivê-lo novamente. Entretanto, nossa história está toda condensada em nosso passado; nosso passado nos empurra para frente e penetra nosso presente, seguindo em direção ao futuro. Com isso, incorporando parte de nosso momento atual, ou seja, de nosso presente, estamos em constante mudança e mudança sempre criativa, pois somos os artífices da mudança de nossos estados interiores: cada um de nossos momentos é pura criação. Sendo assim, cada um de nossos estados, “ao mesmo tempo que sai de nós, modifica nossa pessoa, sendo a forma nova que acabamos de nos dar”<sup>121</sup>. Com isso, Bergson quer, portanto, “determinar o sentido preciso que nossa consciência dá à palavra ‘existir’ e descobrimos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar consiste em amadurecer, amadurecer consiste em criar-se indefinidamente a si mesmo”<sup>122</sup>. Colocada, dessa forma, nossa existência particular, Bergson vai se perguntar se poderíamos dizer o mesmo da existência em geral. Partindo do homem, de nossa própria existência, Bergson vai agora analisar a existência em geral.

Como nossa inteligência procede de maneira a colocar em instantaneidades nossos momentos da vida psicológica, procederemos assim também com os sistemas em geral reproduzidos pela ciência. Sendo assim, um objeto material qualquer mudaria, a partir de uma força externa, apenas suas partes, a partir de um deslocamento das mesmas. Essas partes deslocadas não criariam algo novo, mas apenas seriam justapostas, em um sistema isolado, para melhor entendermos sua mudança. Diferentemente da duração, essas mudanças não engendrariam outras mudanças no seio mesmo do tempo ao qual o objeto material está

<sup>120</sup> « il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, pp. 4-5 [4].

<sup>121</sup> « en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner ». Cf. *Idem*, p. 7 [7].

<sup>122</sup> « quel sens précis notre conscience donne au mot « exister », et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même ». Cf. *Ibidem*, p. 8 [7].

inserido; elas seriam justaposições e instantes em um tempo controlado pelo sistema em análise, sendo, portanto, sucessões e não tendo, assim, duração: seriam instantaneidades. Na verdade, essas instantaneidades seriam matematicamente previsíveis dentro desses sistemas isolados. Sendo assim, poderíamos ter várias porções de tempo sem, no entanto, nenhum deles se identificar com a duração real. Entretanto, não podemos deixar de perceber que as sucessões são um fato incontestável, mesmo no mundo material. Por isso, Bergson afirma que é em vão querer que nossos raciocínios sobre os sistemas isolados nos levem a pensar que a história (passada, presente e futura) de cada um desses sistemas pudesse ser deslocada de uma só vez. Ao invés disso, a história, ainda assim, desenrolar-se-ia pouco a pouco, como se ocupasse uma duração análoga à nossa. Para ilustrar essa duração análoga à nossa, Bergson se utiliza do exemplo do preparo de um copo de água com açúcar e diz que temos várias lições a tirar dele, dizendo-nos que o tempo que é preciso esperar para que o torrão de açúcar derreta, não é um tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história do mundo material. Esse tempo confunde-se com certa porção de minha própria duração ao coincidir com minha impaciência “que não pode ser prolongada ou encurtada à vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, é algo absoluto”<sup>123</sup>. Isso significa dizer que esse tempo psicológico engendrado por minha impaciência é apenas um recorte do todo, da duração real que engloba até minha própria duração, é parte de uma consciência ainda maior que a minha. O autor nos diz ainda que o copo de água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água são abstrações recortadas por meus sentidos e por meu entendimento do Todo do qual fazem parte, progredindo, o Todo, à maneira de uma consciência. Com isso, pode-se dizer que “a matéria tem uma tendência a constituir sistemas isoláveis, que possam ser tratados geometricamente. É até mesmo por essa tendência que a definiremos. Mas não é mais que uma tendência”<sup>124</sup>.

Bergson nos diz que a ciência isola um determinado sistema para que seja mais fácil estudá-lo, desprezando, assim, as variáveis que o cercam. No entanto, ao afirmar que o sol irradia luz e calor para além dos planetas mais longínquos do sistema solar, Bergson nos mostra que esse sistema não tem um isolamento absoluto. O sol não só irradia luz e calor para além dos planetas mais longínquos, mas também se move e arrasta consigo os planetas e seus satélites para uma direção determinada. Portanto, há um fio que o prende aos planetas e seus satélites e esse, por sua vez, é bastante tênue, transmitindo à menor parcela do mundo em que

<sup>123</sup> « qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 10 [10].

<sup>124</sup> « la matière a une tendance à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement. C'est même par cette tendance que nous la définissons. Mais ce n'est qu'une tendance ». Cf. *Idem*, p. 11 [10].

vivemos a duração imanente ao todo do universo. Com isso, Bergson nos diz que o universo tem sua duração própria, ou seja, ele dura e, “quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”<sup>125</sup>. Nesse sentido, ao dizermos que os sistemas que a ciência isola têm uma duração, dizemos que eles fazem parte da duração real do Todo e que precisam ser reintegrados ao Todo, pois esses sistemas têm uma duração apenas, análoga à nossa. Isso também se aplicaria aos objetos delimitados por nossa percepção, pois nossa percepção delimita as ações possíveis sobre determinados objetos do mundo material, aqueles que foram recortados do real pela nossa percepção. Caso suprimamos nossa ação, o objeto seria devolvido ao todo material ao qual faz parte. No entanto, existem objetos privilegiados e esses são os corpos vivos. No caso dos corpos brutos, nossa percepção recorta apenas os pontos por onde a ação passaria por esses corpos. No caso do corpo vivo, Bergson se pergunta se será um corpo como os outros porque já projeta, sobre a matéria, suas ações virtuais. Esse corpo, “ao qual basta apontar seus órgãos sensoriais para o fluxo do real para fazê-lo cristalizar em formas definidas e, assim, criar todos os outros corpos, o *corpo vivo*, enfim, seria ele um corpo como os outros?”<sup>126</sup>.

Bergson afirma que os corpos materiais foram isolados pela nossa percepção e que nossa ciência os isola em sistemas fechados de pontos materiais. No entanto, esse corpo vivo é isolado e fechado pela própria natureza. Composto por partes heterogêneas que se completam, exercem funções diversas que se implicam mutuamente. O corpo vivo é um indivíduo “e de nenhum outro objeto, nem mesmo do cristal, se pode dizer o mesmo, uma vez que um cristal não tem nem heterogeneidade de partes nem diversidade de funções”<sup>127</sup>. Logo, o que caracteriza o indivíduo é o fato de ele ter partes heterogêneas que, por sua vez, têm diversidades de funções. No entanto, essas características não são tão fáceis de serem determinadas porque a individualidade comporta uma infinidade de graus que, em parte alguma, chega a se realizar completamente. Bergson entende que não se pode dizer exatamente o que é a individualidade porque, para isso, ela deveria ter sido dada em um sistema fechado, a uma realidade já pronta. No entanto, as propriedades vitais são menos “estados” do que “tendências”. Isso significa dizer que as propriedades vitais que formam os

<sup>125</sup> « Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 12 [11].

<sup>126</sup> « le corps qui n'a qu'à braquer ses organes sensoriels sur le flux du réel pour le faire cristalliser en formes définies et créer ainsi tous les autres corps, le corps vivant enfin est-il un corps comme les autres ? ». Cf. *Idem*, p. 13 [12].

<sup>127</sup> « et d'aucun autre objet, pas même du cristal, on ne peut en dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité de parties ni diversité de fonctions ». Cf. *Ibidem*, p. 13 [12].

indivíduos estão sempre em movimento de construção e nunca estão totalmente dadas neste ou naquele indivíduo. Enquanto os estados estão dados nos indivíduos – são estáticos – as tendências exprimem melhor aquilo que a vida é: impulso – uma vez que carrega dentro de si o elã gerador de toda a vida e a imprevisibilidade. A vida é constante criação e, como vimos no capítulo anterior, é uma zona de indeterminação.

Existem tendências contrárias umas às outras – tais como a tendência a individuar-se e a tendência a reproduzir-se – e que se chocam em um mesmo indivíduo. Bergson entende que, mesmo na reprodução, onde surgem várias individualidades, há uma individualidade primeira. Quer dizer que, mesmo quando olhamos apenas para as individualidades presentes nesse momento, não temos o direito de dizer que essas individualidades ora surgidas já não se expressavam na individualidade primeira, ou seja, não pode haver, no presente dessa individualidade, nada além do que havia em seu passado. O presente das individualidades surgida da primeira está repleto de seu passado, seu passado já continha as individualidades presentes, as partes heterogêneas que surgiram da primeira. Por isso, de um modo mais geral, os corpos inorganizados são regidos, segundo Bergson, por uma lei simples, qual seja que “o presente não contém nada a mais que o passado e o que encontramos com efeito já estava em sua causa”<sup>128</sup>. Entretanto, Bergson supõe que o corpo organizado tem, como traço distintivo, crescer e modificar-se incessantemente. Sendo dessa forma, não seria espantoso se no princípio fosse “um” e depois “vários”. Bergson nos chama a atenção para o fato de o ser vivo não poder ser identificado com um objeto material determinado, mas sim, com a totalidade do universo material. Por isso, “como o universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado em separado, o organismo que vive é algo que dura. Seu passado prolonga-se inteiro em seu presente, nele permanece atual e atuante”<sup>129</sup>. Essa é a tese de *Matéria e Memória* (1896) que é retomada aqui para dizer que caso não fosse assim, o organismo vivo não envelheceria, não teria uma história. Com isso, a consciência também amadurece e envelhece juntamente com meu corpo, tomado em particular. Entretanto, amadurecimento e velhice são apenas atributos de meu corpo e, caso desçamos na escala do reino animal, passando do ser vivo mais diferenciado – o homem – para o menos diferenciado, qual seja, o Infusório<sup>130</sup>, encontramos o mesmo processo de envelhecimento. No entanto, é apenas metaforicamente

<sup>128</sup> « ‘ le présent ne contient rien de plus que le passé, et ce qu'on trouve dans l'effet était déjà dans sa cause ’ ». Cf. *L'évolution Créatrice*, p. 15 [14].

<sup>129</sup> « Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant ». Cf. *Idem*, p. 16 [15].

<sup>130</sup> Infusório ou Infusório ciliado: esses velhos termos designam um agrupamento de protozoários que se caracterizam pela presença de cílios. Falamos, hoje em dia, de “ciliados”. Eles vivem em água doce ou salgada e alguns são parasitas. Cf. *Ibidem*, p. 399.

que Bergson confere o mesmo nome às mudanças correspondentes de sua pessoa consciente. Ao analisar o Infusório e suas divisões, Bergson chega à conclusão de que “(...) não existe lei biológica universal que se aplique tal e qual, automaticamente, a todo e qualquer ser vivo. Há apenas *direções* nas quais a vida lança as espécies em geral”<sup>131</sup>.

Se há apenas “direções” nas quais a vida lança as espécies e há o envelhecimento dessas espécies, há também um registro temporal desse envelhecimento. Logo, “*por toda parte onde algo vive, há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo se inscreve*”<sup>132</sup>. Esse tempo presente na vida de cada ser vivo supõe uma memória e, conseqüentemente, implica em consciência e, assim, temos que “o fundo mesmo de nossa existência consciente é memória, isto é, prolongamento do passado no presente, isto é, enfim, duração atuante e irreversível”<sup>133</sup>. Isso significa dizer que o tempo tem realidade para qualquer ser vivo, ou seja, ele passa da mesma maneira para qualquer que seja o ser vivo. Com isso, Bergson nos diz que há uma perpétua mudança e uma continuidade ininterrupta entre a evolução do embrião e a do organismo completo. “O impulso em virtude do qual o ser vivo cresce, se desenvolve e envelhece é exatamente o mesmo que o faz atravessar as fases da vida embrionária. O desenvolvimento do embrião é uma perpétua mudança de forma”<sup>134</sup>. Sendo assim, “desta evolução pré-natal a vida é o prolongamento”<sup>135</sup>. Toda essa discussão sobre o envelhecimento do ser vivo é para mostrar que, na realidade, o que acontece é uma continuidade em sua evolução, levando a uma mudança de forma cada vez mais visível. Sendo o tempo uma continuidade que faz parte da evolução do ser vivo o que há de realmente vital no envelhecimento é essa continuidade insensível, infinitamente dividida, da mudança de forma. Portanto, “a evolução do ser vivo, como a do embrião, implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente e, por conseguinte, pelo menos uma aparência de uma memória orgânica”<sup>136</sup>. Segundo Bergson, o matemático não consegue perceber que a evolução é esse registro contínuo da duração de um ser vivo, pois está sempre

<sup>131</sup> « *il n'existe pas de loi biologique universelle, qui s'applique telle quelle, automatique. nient, à n'importe quel vivant, Il n'y a que des directions où la vie lance les espèces en général* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 17 [16].

<sup>132</sup> « *Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit* ». Cf. *Idem*, p. 18 [16].

<sup>133</sup> « *le fond même de notre existence consciente est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent, c'est-à-dire enfin durée agissante et irréversible* ». Cf. *Ibidem*, p. 18 [16].

<sup>134</sup> « *La poussée en vertu de laquelle l'être vivant grandit, se développe et vieillit, est celle même qui lui a fait traverser les phases de la vie embryonnaire. Le développement de l'embryon est un perpétuel changement de forme* ». Cf. *Ibidem*, p. 20 [18].

<sup>135</sup> « *De cette évolution prénatale la vie est le prolongement* ». Cf. *Ibidem*, p. 20 [18].

<sup>136</sup> « *L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique* ». Cf. *Ibidem*, p. 21 [19].

pensando em termos de instantaneidades, controlando o tempo de maneira que possa afirmar que o estado presente depende do estado anterior. Não considera, portanto, o intervalo que há entre o estado precedente e o estado posterior. Sendo assim, apenas consegue calcular o estado desse ser vivo em um dado momento de sua vida, de acordo com os tempos instantâneos de cada movimento feito pelo ser vivo. “Mas, no tempo assim concebido, como se representar uma evolução, isto é, o traço característico da vida? A evolução, ela, implica uma continuação real do passado pelo presente, uma duração que é um *traço-de-união*”<sup>137</sup>.

Ou seja, se a evolução é uma continuidade do passado no presente, ela não pode ser medida matematicamente. Além do mais, a duração faz o papel de unir o passado com o presente, trazendo para o momento atual tudo aquilo que o ser viveu ao longo de toda sua vida evolutiva: sua memória contrai, no momento presente, todos os momentos vividos por aquele vivente. Sendo assim, o ser vivo parece partilhar de certas características da consciência, tais como, continuidade de mudança ininterrupta, conservação do passado no presente, duração verdadeira. Daí Bergson se perguntar: “será que podemos ir mais longe e dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, como ela, criação incessante”<sup>138</sup>? Ou seja, se a vida procede da mesma maneira que a consciência, não seria possível dizermos que ela é invenção e criação incessantes? Portanto, a evolução da vida procede de maneira transformista e Bergson aceita que a vida proceda dessa maneira. Chega a afirmar que, no sentido transformista da palavra, a vida evolui. Para Bergson, o transformismo é uma tradução suficientemente exata e precisa dos fatos conhecidos da evolução da vida. Uma vez que há um elã que faz com que toda a vida, a partir de um único ser unicelular, indiferenciado, evolua, é fácil percebermos que há uma transformação ininterrupta da vida. Para tanto, Bergson nos diz que uma única célula, nascida a partir da união entre duas outras, carrega a mudança dentro de si e, essa célula que se torna embrião, tem a capacidade de se transformar em qualquer coisa na natureza, seja um vegetal, um peixe, um réptil, um pássaro ou um ser humano: “todos os dias, diante de nossos olhos, as formas mais altas da vida surgem a partir de uma forma muito elementar”<sup>139</sup>. Logo, uma única célula é capaz de conter dentro de si a possibilidade da geração de um indivíduo totalmente diferente de outro indivíduo, tem a capacidade de criar formas cada vez mais complexas e diferenciadas, subdividindo-se em tecidos, órgãos e tudo o

<sup>137</sup> « Mais, dans le temps ainsi conçu, comment se représenter une évolution, c'est-à-dire le trait caractéristique de la vie? L'évolution, elle, implique une continuation réelle du passé par le présent, une durée qui est un trait d'union ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 24 [22].

<sup>138</sup> « Peut-on aller plus loin, et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle ? ». Cf. *Idem*, p. 24 [23].

<sup>139</sup> « Tous les jours, sous nos yeux, les formes les plus hautes de la vie sortent d'une forme très élémentaire ». Cf. *Ibidem*, p. 25 [24].



mais. Sendo assim, por via da evolução, a experiência estabelece que o ser mais complexo pode ter saído do ser mais simples.

Bergson sustenta o transformismo através da paleontologia, dizendo que ela parece confirmar, cada vez mais, a evolução a partir dos seres mais simples. Entretanto, chama-nos a pensar da seguinte maneira: caso suponhamos que o transformismo seja falso e que estabeleçamos, seja por experiência ou por interferência, que a evolução se deu de forma descontínua, não estaríamos, assim, dando um golpe no transformismo e atingindo-o naquilo que a doutrina tem de mais importante? Bergson considera dessa forma para nos dizer que, ainda assim, nas grandes linhas de evolução, a classificação feita pela embriogênese e a anatomia comparada seriam preservadas e, como os dados atuais da paleontologia também seriam preservados, “também seria forçoso admitir que é sucessivamente, e não simultaneamente, que apareceram as formas entre as quais se manifesta um parentesco ideal”<sup>140</sup>. Com essa afirmação, fica claro que Bergson pensa a vida, a transformação e evolução da vida não como um aglomerado de seres que foram surgindo de maneira simultânea, mas, na verdade, os seres vivos que habitam a natureza surgiram a partir de um ser mais simples: a evolução da vida se deu de forma a criar sucessões e não simultaneidades. Há, então, uma corrente de vida presente ao longo de todo o caminho evolutivo da natureza que nasceu em algum ponto do espaço. Essa corrente atravessou os seres vivos e sucessivamente os organizou, passando de geração para geração, “dividiu-se pelas espécies espalhou-se pelos indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida em que avançava”<sup>141</sup>. Mas, de que forma a vida pode manter sua força evolutiva para que, a partir de organismos mais desenvolvidos, possa continuar sua evolução? Bergson nos diz que o plasma germinativo guarda da continuidade de sua energia genética o tempo suficiente para dar impulso à vida embrionária e que ele se refaz novamente em novos elementos sexuais, esperando sua hora para fazer, então, surgir a vida. “Considerada desse ponto de vista, a vida aparece como uma corrente que vai de um germe para um germe pelo intermediário de um organismo desenvolvido”<sup>142</sup>.

Nisso consiste, então, a continuidade da vida. Se ela é considerada da maneira como colocamos no parágrafo anterior, vemos que a vida é uma evolução constante e que ela conserva, em cada ser, aquilo que ela tem de mais primitivo: seu impulso. O elã que faz com

<sup>140</sup> « force serait bien d'admettre encore que c'est successivement, et non pas simultanément, que sont apparues les formes entre lesquelles une parenté idéale ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 27 [25].

<sup>141</sup> « s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait ». Cf. *Idem*, p. 28 [26].

<sup>142</sup> « Envisagée de ce point de vue, la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé ». Cf. *Ibidem*, p. 29 [27].

que a vida evolua, conserva dentro de si toda a possibilidade de mudança e passa essa força evolutiva sempre adiante para cada ser independente. De geração em geração, a vida carrega, dentro do impulso, tudo aquilo que a fez “explodir” em direção a formas cada vez mais diferenciadas na natureza: de um ser simples e indiferenciado, surgiram os outros seres, cada vez mais plurais e diferenciados, conforme vemos na escala da evolução. E, portanto, quanto mais atentamos para essa continuidade da vida, “mais vemos a evolução orgânica aproximar-se daquela de uma consciência, na qual o passado preme pelo presente e dele faz jorrar uma forma nova, incomensurável com seus antecedentes”<sup>143</sup>. Evolução é, portanto, criação e, “nesse sentido, poderíamos dizer acerca da vida, como acerca da consciência, que ela cria algo novo a todo instante”<sup>144</sup>.

Neste universo, a materialidade e a espiritualidade se apresentam como as duas formas nas quais o impulso originário da vida (o “élan vital”) se desdobra. Ou seja, matéria e espírito são, para Bergson, as duas formas de apresentação da energia existente no universo (embora, segundo ele, a noção de energia seja apenas aproximativa) que se permeiam desde o início da evolução, cada qual se desenvolvendo de forma contrária à outra: enquanto a primeira caracteriza-se pela condensação da energia, a segunda permanece como energia pura, da qual a primeira se origina.<sup>145</sup>

No entanto, a ciência não concebe essa criação e evolução ininterrupta por tratar de sistemas isolados e recortados da natureza. Ela concebe apenas aqueles sistemas que são vistas parciais do todo, ou seja, recortes artificiais e, a partir desses recortes, estuda os seres vivos como se eles fossem também recortes. Por isso, Bergson entende que os sistemas naturais que chamamos de seres vivos não devem ser assimilados com os recortes artificiais que a ciência faz da matéria bruta. Ao contrário, eles devem ser comparados ao sistema natural que chamamos o todo do universo, ou seja, ele não pode ser tomado à parte desse sistema, do todo material, mas deve ser entendido como fazendo parte dele. Nesse sentido, Bergson concebe a vida como um mecanismo, mas não um mecanismo de partes isoladas do todo do universo e sim o mecanismo do todo real. Isso o leva a afirmar que o todo real poderia ser uma

<sup>143</sup> « plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 29 [27].

<sup>144</sup> « on pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose 2. Mais contre cette idée de l'originalité et de l'impré ». Cf. *Idem*, p. 31 [28-29].

<sup>145</sup> Cf. Pinto, T. J. S. *Filosofia, ética e meio ambiente – Bergson x Descartes: a crítica ao modelo mecanicista e antropocentrismo de compreensão da natureza e a abertura de novas perspectivas para a ética ambiental*, p. 9.

continuidade indivisível e “os sistemas que nele recortamos não seriam então, propriamente falando, partes suas; seriam vistas parciais tomadas do todo”<sup>146</sup>.

Os sistemas isolados tomados pela ciência são postos dessa maneira, isolados e controlados, para que ela possa estudar e compreender de que maneira a evolução se dá. Entretanto, salienta Bergson, com essas vistas parciais do todo real colocadas uma na ponta da outra, não se consegue sequer um começo de recomposição do sistema evolutivo como um todo, ou seja, não analisando um ser indiferenciado e um ser altamente diferenciado que se conseguirá chegar ao cabo da evolução. Fazendo isso, a ciência apenas verá fenômenos físico-químicos que acontecem aqui e ali ao longo da evolução dos seres vivos e se deterá neles e esse é exatamente o motivo pelo qual a ciência não consegue explicar, de maneira definitiva, a evolução dos seres vivos. Sendo assim, a física e a química não poderão nos fornecer a chave da vida. Aqueles que se ocupam apenas com explicações da física e da química para decifrar o que é a vida e sua evolução são levados a crer que essas ciências são a chave dos processos biológicos. Entretanto, aqueles que se ocupam mais com a estrutura fina dos seres vivos estão na presença mesmo da evolução e não mais apenas de seu conteúdo. Sendo assim, descubrem que a curva que traça a evolução dos seres vivos “cria sua própria forma ao longo de uma série *única* de atos que constituem uma verdadeira história”<sup>147</sup>. Nesse sentido, o ser vivo é aquele que tem uma história e a história da evolução dos seres vivos se faz por uma linha única, através do impulso originário da vida. Porque o ser vivo é sistema fechado pela natureza, ele não pode ser assimilado pelos sistemas que nossa ciência isola. Com isso, as explicações em torno dos sistemas fechados artificialmente pela ciência, não têm muita força quando falamos de um ser muito pouco diferenciado como a Ameba, por exemplo, pois ele mal evolui; por outro lado, quando falamos de um organismo mais complexo, que realiza um ciclo regrado de transformações, as explicações se tornam cada vez mais fortes. “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”<sup>148</sup>.

Bergson nos diz que a demonstração de que a ciência não se pode outorgar o direito de conferir aos fenômenos físico-químicos da matéria a explicação da evolução da vida adquire sua força máxima quando se versa sobre a evolução integral da vida. Desde as formas mais elementares até as mais elevadas, Bergson destaca que a evolução integral da vida é, “na

<sup>146</sup> « *les systèmes que nous y découpons n'en seraient point alors, à proprement parler, des parties ; ce seraient des vues partielles prises sur le tout* ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 34 [31].

<sup>147</sup> « *crée sa propre forme le long d'une série unique d'actes constituant une véritable histoire* ». Cf. *Idem*, p. 40 [36].

<sup>148</sup> « *Plus la durée marque l'être vivant de son empreinte, plus évidemment l'organisme se distingue d'un mécanisme pur et simple, sur lequel la durée glisse sans le pénétrer* ». Cf. *Ibidem*, p. 40 [37].

medida em que essa evolução constitui, pela unidade e pela continuidade da matéria animada que a suporta, uma única e indivisível história”<sup>149</sup>. Bergson quer, com isso, dizer que não podemos levar em consideração as concepções mecanicistas da evolução, pois essas não levam em consideração uma história e uma linha que liga todos os seres da natureza, todos os viventes do todo real, apenas se interessam pelos sistemas que elas isolam. Sendo assim, as explicações mecanicistas vão nos servir apenas para aqueles sistemas que nosso pensamento separa artificialmente do todo. Todavia, “do todo ele próprio e dos sistemas que, nesse todo, se constituem naturalmente à sua imagem não se pode admitir *a priori* que sejam mecanicamente explicáveis, pois então o tempo seria inútil, e mesmo irreal”<sup>150</sup>; logo, não poderíamos falar em duração e, menos ainda, em memória. Nesse sentido, as considerações acerca da duração se tornam tanto mais rigorosas e probantes, quanto mais perto chegamos da concepção evolucionista e, com isso, devemos então deixar de modo mais claro a concepção da vida para a qual Bergson caminha. Para tanto, teremos que analisar também o finalismo.

Assim como Bergson rejeita o mecanicismo radical, rejeita também o finalismo radical, pois “a doutrina da finalidade (...) implica que as coisas e os seres não façam mais que realizar um programa já traçado”<sup>151</sup>. O problema aqui abordado quando Bergson discute o mecanicismo e o finalismo radicais é o problema da duração. Tanto em um quanto em outro, a duração não seria necessária e, portanto, o tempo seria dispensado de toda discussão sobre a evolução dos seres vivos. Ora, Bergson nos diz que, para que haja duração, deve haver memória, uma vez que toda duração pressupõe, minimamente, um “antes” e um “depois”, ou seja, memória;

Se a duração não existe portanto senão “para” uma consciência, não é no sentido de que ela apareceria “a” uma consciência que seria a sua espectadora, mas na medida em que existiria, ela própria, como consciência, esta última sendo mesmo, por seu ato ou atividade própria, sua condição efetiva de possibilidade.<sup>152</sup>

Logo, não podemos simplesmente deixar o tempo de lado nas discussões acerca da evolução da vida ou deixaríamos de ter memória e, conseqüentemente, consciência. Sendo assim, uma vez que não há conservação do passado no presente, os seres vivos nasceriam e viveriam

<sup>149</sup> « en tant que cette évolution constitue, par l'unité et la continuité de la matière animée qui la supporte, une seule indivisible histoire ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 40-41 [37].

<sup>150</sup> « du tout lui-même et des systèmes qui, dans ce tout, se constituent naturellement à son image, on ne peut admettre a priori qu'ils soient explicables mécaniquement, car alors le temps serait inutile, et même irréel ». Cf. *Idem*, p. 41 [37-38].

<sup>151</sup> « La doctrine de la finalité (...) implique que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé ». Cf. *Idem*, p. 43 [39].

<sup>152</sup> Cf. Worms, F. *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 133.

como puras instantaneidades, nos termos de Bergson, e não teriam uma vida pregressa, não poderiam ser seres livres, seres que escolhem. Mas, acima de tudo, não haveria imprevisibilidade na formação da vida, não haveria algo de novo sendo criado aqui e acolá, não haveria, enfim, criação e, dessa forma, tanto na hipótese mecanicista quanto na hipótese finalista, supõe-se que tudo esteja dado.

No entanto, Bergson tomará de empréstimo algumas partes da doutrina finalista para compor sua ideia. Começa nos dizendo que o universo não poderia ser a realização de um plano, pois, caso fosse, não poderia ser mostrado empiricamente. Diz-nos ainda que tampouco é no mundo organizado que encontraremos a prova de que tudo nele seja harmonia. Para nos atestar isso, afirma-nos que “a natureza põe os seres vivos em confronto uns com os outros. Apresenta-nos por toda parte a ordem ao lado da desordem, a regressão ao lado do progresso”<sup>153</sup>. É no caos que a ordem se faz e apontando, então, para um plano externo, Bergson nos coloca, com isso, que se rechaça de forma veemente a concepção de que haja um plano interno para a existência de ordem no caos. Com isso, apresenta-nos a concepção clássica do finalismo como sendo uma finalidade interna, onde “cada ser é feito para si mesmo, todas as suas partes se orquestram para o bem maior do conjunto e se organizam com inteligência tendo esse fim em vista”<sup>154</sup>. Ou seja, a finalidade consiste na organização dos seres vivos para que possam se manter em harmonia, visando sempre o bem do conjunto.

Mas, se levarmos em conta que o menor dos elementos que compõe um complexo e harmonioso organismo, pode, ainda assim, ser um organismo, aceitamos a doutrina da finalidade externa. Uma vez que esse diminuto elemento pode ser interpretado como um organismo que auxilia na manutenção do conjunto, ele está diretamente subordinado ao maior organismo e age em prol do bem maior do conjunto; sendo assim, está sob o domínio de uma finalidade externa. Com isso, temos que, na natureza, “os elementos organizados que entram na composição do indivíduo tem, eles próprios, uma certa individualidade e reivindicarão cada um seu princípio vital, caso o indivíduo deva ter o seu”<sup>155</sup>. Entretanto, mesmo considerando que cada indivíduo reivindique um “princípio vital” próprio de si, Bergson vai além e nos diz que o princípio vital não pode ser único de um indivíduo; não é que cada indivíduo possua um princípio vital que lhe é próprio, uma vez que ele não é isolado do resto

<sup>153</sup> « *La nature met les êtres vivants aux prises les uns avec les autres. Elle nous présente partout le désordre à côté de l'ordre, la régression à côté du progrès* ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 44 [40-41].

<sup>154</sup> « *chaque être est fait pour lui-même, toutes ses parties se concertent pour le plus grand bien de l'ensemble et s'organisent avec intelligence en vue de cette fin* ». Cf. *Idem*, p. 45 [41].

<sup>155</sup> « *Les éléments organisés qui entrent dans la composition de l'individu ont eux-mêmes une certaine individualité et revendiqueront chacun leur principe vital, si l'individu doit avoir le sien* ». Cf. *Ibidem*, p. 47 [43].

dos indivíduos. Na verdade, o princípio vital é próprio da vida e faz parte da evolução dos seres vivos como um todo. Se pensarmos que um organismo tal como o de um vertebrado superior surgiu, na verdade, da união entre duas células únicas – o óvulo e o espermatozoide – e que o ovo (a união dos dois gametas) não mais que um traço-de-união entre as células dos dois progenitores, perceberemos que a vida procede sempre do menos individuado ao mais individuado, sendo o mais individuado o resultado de um desenvolvimento que não advém senão do menos individuado. Ou seja, o indivíduo – que nasce daquela união entre duas minúsculas células que se encontram separadas nos corpos de seus progenitores – não é mais que seu broto eclodido dos corpos de seus pais. Bergson se pergunta então onde começa e onde acaba o princípio vital de um organismo e nos diz que, ao recuarmos até seus longínquos ancestrais, “iremos descobri-lo solidário de cada um deles, solidário dessa pequena massa de geleia protoplásmica que certamente está na raiz da árvore genealógica da vida”<sup>156</sup>.

Se há um ancestral comum a todo indivíduo na natureza, não poderemos dizer que haja finalidade apenas a um indivíduo: ela abarcaria a vida inteira. No entanto, essa finalidade que abarca a vida como um todo, permite que haja, em certa medida, uma individualização de cada ser vivo no seio da natureza, não deixando, entretanto, de ser um único todo. Bergson não pretende, com isso, rejeitar a finalidade como um todo, mas entendê-la de um modo diferente. Portanto, Bergson nos diz que o erro do finalismo radical e do mecanicismo radical é levar longe demais a aplicação de certos conceitos naturais à nossa inteligência. Na verdade, “originariamente, pensamos apenas para agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi fundida. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade”<sup>157</sup>. Isso significa dizer que nós especulamos sim, mas que, antes, nossa inteligência está voltada para a ação. Nossa consciência está, necessariamente, voltada para a ação. Uma vez que nossa inteligência é voltada para a ação, Bergson vai nos dizer que nós nascemos artesãos e geômetras e, na verdade, somos geômetras porque nascemos artesãos. Porque nossa inteligência é moldada pelas exigências da ação, ela não faz mais que analisar, matematicamente, e antecipar o porvir nas várias ações que protagonizamos em nossa vida, ou seja, ela age por intenção e por cálculo, pela coordenação de meios a um fim. Com isso, quer imaginemos a natureza como uma máquina regida por leis, quer vejamos nela a realização de um plano, não fazemos mais que seguir duas tendências do espírito que são complementares e que têm a mesma base fundacional nas mesmas necessidades vitais. Por isso, o finalismo radical e o mecanicismo

<sup>156</sup> « on le trouvera solidaire de chacun d'eux, solidaire de cette petite masse de gelée protoplasmique qui est sans doute à la racine de l'arbre généalogique de la vie ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 47 [43].

<sup>157</sup> « Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité ». Cf. *Idem*, p. 48 [44].

radical se aproximam tanto: ambos recusam ver no curso da evolução da vida uma imprevisível criação de formas.

A metáfora usada por Bergson de que somos geômetras e artistas é para explicar o motivo pelo qual uma doutrina, o mecanicismo, age de forma a reconhecer apenas as leis matemáticas e o finalismo age de forma a reconhecer a criação. Nesse sentido, somos geômetras quando não cremos na imprevisibilidade das formas e artistas quando o fazemos, pois a arte pressupõe a criação. Entretanto, antes de sermos artistas, somos artesãos e, por isso, vemos na geometria natural das coisas os parâmetros a serem imitados e levados em consideração quando criamos algo e, segundo Bergson, a arte desinteressada é um luxo, assim como a pura especulação. Quer, com isso, dizer-nos que, tanto o princípio da finalidade e o princípio de causalidade mecânica, ambos em suas aplicações rigorosas, levam-nos a pensar que “tudo está dado”. A proposta bergsoniana é justamente nos orientar para o fato de há, na natureza, criação o tempo inteiro e que a própria evolução é criação de formas novas a todo instante. Mas, para que isso aconteça, é necessária a ação do tempo, é necessária a duração. Se pensarmos que tudo está dado, não temos motivo para acreditar que a duração interfira nos processos evolutivos da natureza em geral.

“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 jamais”<sup>158</sup>. Por isso, a vida e a evolução da mesma é realidade sempre nova, é criação a todo instante e, por isso, não há repetição no mundo real: ela é possível apenas na abstração. Na verdade, nossa inteligência destaca um ou outro aspecto do real que serve à nossa ação e, por isso, nossa inteligência só pode se mover em termos de repetição. Porque a inteligência se ocupa com aquilo que se repete do real, desvia-se da visão do tempo, não levando em consideração aquilo que flui. Entretanto, “nós não *pensamos* o tempo real. Mas nós o vivemos, porque a vida transborda a inteligência”<sup>159</sup>. Nesse sentido, nem finalismo nem mecanicismo conseguem perceber que a evolução da vida é um fluxo contínuo e que se fixar apenas naquilo que se repete para criar, a partir das repetições, uma teoria evolucionista é não levar em conta a duração real da vida, é não recuperar esse movimento que é interior à vida. Ao sairmos dos quadros nos quais o finalismo radical e o mecanicismo radical colocaram nosso pensamento, conseguiremos perceber que a realidade da vida é um jorro ininterrupto de

---

<sup>158</sup> « *La durée réelle est celle qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent. Si tout est dans le temps, tout change intérieurement, et la même réalité concrète ne se répète jamais* ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 50 [46].

<sup>159</sup> « *Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence* ». Cf. *Idem*, p. 50 [46].

novidades, de criações sempre novas. Perceberemos, enfim, que nossa vida interior está sempre voltada para trás, para o passado, para a duração real das coisas e de nossa própria duração. Assim, Bergson nos diz que a vida está impregnada de mecanicismo e de finalismo, mas que, ainda assim, ela não é somente um ou somente outro. Uma vez que cada ação é a realização de uma intenção, significa dizer que na evolução de nossa conduta encontramos, por toda parte, mecanismo e finalidade, pois “para cada um de nossos atos encontraremos sem dificuldade antecedentes dos quais ele seria, de certa forma, a resultante mecânica”<sup>160</sup>.

Bergson nos diz que a ação é realidade sempre presente e nova. Mesmo realizando uma intenção, a ação é algo de diferente da intenção, uma vez que essa não é mais que um projeto de rearranjo do passado. Com isso, mecanicismo e finalismo são vistas exteriores tomadas de nossa conduta. Bergson nos diz ainda que ambas as doutrinas extraem da nossa conduta a intelectualidade. Todavia, ela vai além de ambas as interpretações da natureza e de sua evolução. Bergson chama nossa atenção para o fato de que uma ação livre não é uma ação “caprichosa” ou “irracional”. Conduzir-se por capricho é o mesmo que oscilar entre dois ou mais partidos “já prontos”, decidindo-se por um deles. Nesse sentido, não amadureceríamos uma situação anterior e, com isso, não evoluiríamos. Fazer isso seria, “por paradoxal que essa asserção possa parecer, ter forçado a vontade a imitar o mecanismo da inteligência”<sup>161</sup> e, assim, fazer com que a ação não seja realmente livre. Nesse sentido, uma conduta que fosse realmente nossa seria aquela de uma vontade que não contrariaria a inteligência, mas, que amadureceria ao longo do tempo, ou seja, evoluindo, desembocaria em atos que a inteligência procuraria resolver. No entanto, tal conduta não seria comensurável e, portanto, a inteligência jamais poderia tomá-la por inteiro, de uma vez. Sendo assim, o ato livre é incomensurável, pois nos permite encontrar nele tanta inteligibilidade quanto quisermos e “tal é o caráter de nossa evolução interior. E tal é, também, sem dúvida, o da evolução da vida”<sup>162</sup>.

Bergson entende que nossa inteligência é tão presunçosa ao ponto de querer colocar o objeto que se apresenta a ela em alguma de suas “caixas”. Seria como se nossa inteligência já soubesse de tudo, tivesse os elementos essenciais da verdade, precisando apenas identificar em que lugar um objeto que lhe é apresentado ficaria, ou seja, sua ignorância seria apenas no fato de não identificar, dentro de seus próprios elementos, onde encaixar aquele objeto. Isso quer dizer que nós já teríamos um conhecimento prévio daquele objeto que se nos apresenta,

<sup>160</sup> « A chacun de nos actes on trouvera sans peine des antécédents dont il serait, en quelque sorte, la résultante mécanique ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 51 [47].

<sup>161</sup> « si paradoxale que cette assertion puisse paraître, avoir plié la volonté à imiter le mécanisme de l'intelligence ». Cf. *Idem*, p. 52 [47-48].

<sup>162</sup> « Tel est le caractère de notre, évolution intérieure. Et tel est aussi, sans doute, celui de l'évolution de la vie ». Cf. *Idem*, p. 52 [48].



pois tentaríamos identificá-lo com algo que já conhecemos. Com isso, pode-se dizer que tanto finalismo quanto mecanicismo trabalham de forma a nos fazer acreditar que tudo já nos é conhecido, bastando, portanto, à nossa inteligência encaixar a evolução da vida em uma de suas caixas. Porém, se a evolução é imprevisibilidade e criação sempre constantes, não podemos crer que tanto uma quanto a outra doutrina nos dariam, em suas formas radicais, a evolução como um todo. Afinal, nossa inteligência não consegue trabalhar com o que é absolutamente novo. Por isso, Bergson afirma que “em parte alguma a impotência desse método se escancara de forma tão manifesta quanto nas teorias da vida”<sup>163</sup>.

Embora Bergson veja certa aproximação de sua filosofia com o finalismo, na realidade, o que ele realmente pretende é superá-lo e superar também, de um só golpe, o mecanicismo. Sua doutrina evolucionista pretende mostrar que a evolução está diretamente ligada a uma força, a um *elã* que a impulsiona desde os seres mais simples aos mais complexos. Para tanto, veremos agora de que maneira sua filosofia difere e se aproxima do finalismo, mostrando que, como finalismo radical, ela nos apresentará o mundo organizado como um conjunto harmonioso; entretanto, admitindo discordâncias, “porque cada espécie, e até mesmo cada indivíduo, só retém da impulsão global da vida um certo *elã* e tende a utilizar essa energia em seu próprio interesse; nisso consiste a *adaptação*”<sup>164</sup>. Adaptação, segundo Bergson, é a retenção pelo indivíduo de parte do *elã* original que perpassa a vida como um todo e a utilização dessa parte retida em benefício próprio. Ou seja, a vida, quando encontra algo no qual tem interesse, adapta-se e condensa, naquela forma de vida, certa porção do *elã* original. Se olharmos apenas para o ser evoluído que vemos em detrimento da força evolutiva que o acompanha desde sempre, não perceberemos que não pode haver “harmonia” entre as outras formas de vida da natureza e, nesse sentido, ela é mais de direito do que de fato, uma vez que, ao levarmos em conta que cada ser vivo utiliza essa energia em proveito próprio, haveria a possibilidade de um conflito. Sendo assim, Bergson nos diz que o *elã* original é um *elã* comum e, quanto mais voltarmos na escala dos seres vivos, mais perceberemos que de um único impulso surgiram todas as formas de vida. As tendências evolutivas aparecem, portanto, como complementares umas às outras e, com isso, pode-se dizer que a harmonia seria a “complementaridade” dessas tendências.

---

<sup>163</sup> « Nulle part l'impuissance de cette méthode ne s'étale aussi manifestement que dans les théories de la vie ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 53 [49].

<sup>164</sup> « parce que chaque espèce, chaque individu même ne retient de l'impulsion globale de la vie qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela consiste l'adaptation ». Cf. *Idem*, p. 55 [51].

Portanto, a vida não poderia ter um objetivo, pois, se assim fosse, estaríamos falando de algo já dado ao qual bastaria apenas a realização. Se assim fosse, poderíamos ler, no presente, o porvir ou o futuro de toda a evolução; saberíamos exatamente para onde iria cada linha evolutiva e como se comportariam as várias tendências desse impulso único que faz com que a vida siga seu curso. Bergson vai mais longe e nos diz que pensar que a vida tem um plano pré-definido significa dizer que ela age como nossa inteligência que não é mais que uma vista imóvel e fragmentária que tomamos da vida. Além disso, nossa inteligência se coloca sempre naturalmente fora do tempo, enquanto que “a vida, ela, progride e dura”<sup>165</sup>. Todavia, Bergson nos diz que a visão finalista que está dando a sua teoria poderá marcar um caminho evolutivo psicológico apenas e afirma que “nunca a interpretação finalista, tal como nós a proporemos, deverá ser tomada por uma antecipação sobre o porvir. É uma certa visão do passado à luz do presente”<sup>166</sup>, entendendo, com isso, que seu finalismo nos mostra que podemos, no presente, ter uma visão do passado. Como a realidade transborda a inteligência, a faculdade de ligar o mesmo ao mesmo, de perceber e de produzir repetições, ela, a realidade, é criadora, isto é, produtora de efeitos nos quais ela se dilata e se supera a si mesma. Com isso, Bergson afirma que esses efeitos criados pela realidade não estavam dados nela por antecipação, “e ela, por conseguinte, não os podia tomar como fins, ainda que, uma vez produzidos, comportem uma interpretação racional, como a do objeto fabricado que realizou um modelo”<sup>167</sup>.

Bergson quer, com isso, mostrar-nos que a teoria da finalidade não vai muito longe quando coloca a inteligência dentro da natureza, bem como quando supõe uma preexistência do porvir no presente. Segundo Bergson, uma peca pela falta e a outra pelo excesso. Por isso, é preciso substituir as duas teses por uma onde entenda a inteligência como algo encolhido da própria realidade e, nesse sentido, o porvir seria um dilatamento do presente, não estando, com isso, contido no presente. Toda essa argumentação envolvendo o finalismo clássico era para vermos, na verdade, que não é com ele especificamente que conseguiremos provar a insuficiência da explicação mecanicista para a evolução da vida, mas que precisaremos superar a concepção clássica do finalismo para obtermos êxito. Com isso, teremos que ir mais longe do que a concepção finalista foi. Ao dizermos que a vida, desde suas origens, é a continuação de um só e mesmo elã que se dividiu entre linhas divergentes de evolução,

<sup>165</sup> « *La vie, elle, progresse et dure* ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 56 [51].

<sup>166</sup> « *Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir. C'est une certaine vision du passé à la lumière du présent* ». Cf. *Idem*, p. 56 [52].

<sup>167</sup> « *et par conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits ils comportent une interprétation rationnelle, comme celle de l'objet fabriqué qui a réalisé un modèle* ». Cf. *Idem*, p. 57 [52].

dizemos que ela se realizou por intermédio de milhões de indivíduos dessas linhas, onde “cada uma das quais desembocava, por sua vez, em uma encruzilhada de onde irradiavam novas vidas e assim por diante, indefinidamente”<sup>168</sup>.

Se assim ocorreu com a evolução da vida, Bergson nos diz que todos os indivíduos poderão guardar, então, traços do elã primitivo que nos fez evoluir. Para tanto, nos coloca que esse traço comum poderá se tornar visível a olho nu, “de certa forma, talvez pela presença de órgãos idênticos em organismos diferentes”<sup>169</sup>. Considerando o mecanicismo como verdadeiro, Bergson se pergunta de que maneira ele poderia explicar que haja órgãos idênticos em linhas de evolução divergente, uma vez que o mecanicismo nos diz que a evolução ocorre através de características que vão se somando às anteriores já adquiridas e mantidas uma vez que são as mais vantajosas para aquele indivíduo. Ora, não se pode provar que isso aconteça pura e simplesmente através do acaso, uma vez que quanto mais afastadas forem as linhas de evolução, menor será a probabilidade de haver similitude entre dois órgãos. Agora, se pensarmos na linha evolutiva proposta por Bergson, vemos que é totalmente possível e plausível que encontremos, em indivíduos distintos, de linhas de evoluções distintas, órgãos semelhantes e, até mesmo, idênticos. Por isso, o puro mecanicismo seria refutável e a finalidade, no sentido em que Bergson a emprega, seria “*demonstrável por um certo lado, caso pudéssemos estabelecer que a vida fabrica determinados aparelhos idênticos, por meios dessemelhantes, em linhas de evolução divergentes*”<sup>170</sup>. Para provar sua tese, será preciso pegar um exemplo no qual haja um grau de afastamento bastante grande entre as duas linhas, bem como o grau de complexidade das estruturas similares escolhidas. Para tanto, Bergson nos diz que o conceito de “adaptação” é importante para que possamos entender de que maneira as explicações desse conceito são insuficientes, afirmando que nem os biólogos têm a mesma visão sobre tal conceito. Por um lado, ele é visto como algo positivo, pois suscitaria variações na forma adaptada e, por outro, ele é tido como negativo, pois não faria mais que eliminar algumas delas. “Mas, em ambos os casos, supõe-se que ela determine um ajustamento preciso do organismo a suas condições de existência”<sup>171</sup>.

Para Bergson, porque a vida evolui por meio de linhas evolução divergentes, a explicação darwinista da adaptação não consegue dar conta da evolução. Entendendo que a

<sup>168</sup> « dont chacune aboutissait elle-même à un carrefour d'où rayonnaient de nouvelles voies, et ainsi de suite indéfiniment ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 58 [54].

<sup>169</sup> « d'une certaine manière, peut-être par la présence d'organes identiques dans des organismes très différents ». Cf. *Idem*, p. 59 [54].

<sup>170</sup> « démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes ». Cf. *Ibidem*, pp. 59-60 [55].

<sup>171</sup> « Mais, dans les deux cas, elle est censée déterminer un ajustement précis de l'organisme à ses conditions d'existence ». Cf. *Ibidem*, p. 60 [55].

teoria darwinista apenas se livra das características que não servirão para a adaptação dos indivíduos, coloca-nos que ela não dá conta do desenvolvimento dos aparelhos complexos que irá analisar. Isso porque o darwinismo pensa as características como sendo colocadas umas por cima das outras, de forma acidental, de acordo com as exigências do meio. Com isso, é muito pouco provável que as mesmas características que se juntaram para formar determinado órgão complexo venham a se juntar novamente, em uma linha de evolução totalmente diferente da primeira, para formar um órgão idêntico nessa segunda linha. Para explicar tal situação, segundo Bergson, o darwinista nos diria que causas distintas poderiam resultar efeitos idênticos, mas Bergson nos exorta que apenas olhando para o lugar a que se chega, não vemos o desenho que deixou atrás de si, “ao passo que uma estrutura orgânica é a própria acumulação das pequenas diferenças que a evolução teve que atravessar para atingi-la”<sup>172</sup>. Entretanto, não percebemos o desenho que o evoluído deixa atrás de si porque não olhamos para o que desapareceu, ao contrário, olhamos para o que foi conservado. Com isso, pode-se dizer que o mecanicismo, em sua forma mais radical, não é capaz de explicar a similitude que existe entre aparelhos tão complexos que aparecem idênticos em linhas de evolução totalmente diferentes. Para explicar essa assertiva, Bergson se utiliza da analogia do olho de um molusco, em especial, o Pente, e do olho do vertebrado mais evoluído: o homem, comparando não mais o órgão com sua função, mas o mesmo órgão em linhas evolutivas divergentes. As duas estruturas foram criadas de forma totalmente distinta, em linhas de evolução divergentes, porém, apresentam o mesmo grau de complexidade, tendo até as mesmas estruturas. Por isso, Bergson afirma que tanto moluscos quanto vertebrados têm um tronco evolutivo comum.

Bergson entende que há um tronco de evolução comum entre moluscos e vertebrados porque se propõem a questionar os evolucionismos mecanicista e finalista. Ao investigar a primeira, chega à conclusão de que, na verdade, o que ele quer é simplesmente mostrar que “pequenas ou grandes, as variações invocadas, caso sejam acidentais, serão incapazes de dar conta de uma similitude de estrutura como a que assinalávamos”<sup>173</sup>. Isso porque a primeira entende que, para que haja criação de uma nova espécie ou de determinados órgãos, sejam eles simples ou complexos, as variações que criam os órgãos ou espécies novas são todas acidentais. Na verdade, Bergson rechaça essa primeira hipótese por considerar que não há como ela explicar a similitude entre o olho do Pente e o olho do ser humano apenas por

---

<sup>172</sup> « au lieu qu'une structure organique est l'accumulation même des petites différences que l'évolution a dû traverser pour l'atteindre ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 61 [56].

<sup>173</sup> « petites ou grandes, les variations invoquées sont incapables, si elles sont accidentelles, de rendre compte d'une similitude de structure comme celle que nous signalions ». Cf. *Idem*, p. 69 [64].

variações acidentais. Aceitando a tese das variações acidentais, Bergson afirma que elas têm que ser coordenadas para que o olho funcione como deve funcionar e, entretanto, não se importa que o órgão tenha por efeito ou por causa sua função, o que é incontestável é o fato de “que o órgão prestará um serviço e só oferecerá flanco à seleção natural caso funcione”<sup>174</sup>, completando que se as variações são totalmente acidentais, é evidente que não irão se entender entre si para se produzirem em todas as partes do órgão ao mesmo tempo, de modo a que este continue exercendo sua função. Ou seja, todas as partes do órgão deverão se desenvolver de forma contínua, igual e ao mesmo tempo para que haja uma coordenação perfeita entre as partes, fazendo com que o olho se desenvolva e complique cada vez mais, de modo que não perca sua função. Daí Bergson se perguntar: como poderia haver tão grande similitude entre o olho dos vertebrados e o dos moluscos, sendo eles de linhas totalmente divergentes de evolução, se as variações são totalmente acidentais? Como poderiam essas variações se manter nessas duas linhas independentes, gerando órgãos tão semelhantes? Essas perguntas vêm da análise das variações insensíveis e, no entanto, Bergson tem que empreender um estudo sobre as variações bruscas para tentar encontrar as respostas para as perguntas levantadas.

Para tanto, coloca que se é por um número relativamente baixo de saltos bruscos que o olho dos moluscos, bem como o dos vertebrados, elevou-se até sua forma atual, torna-se mais fácil entender a similitude entre eles “do que se esta fosse composta por um número incalculável de semelhanças infinitesimais sucessivamente adquiridas (...)”<sup>175</sup>. Entretanto, coloca-se outra dificuldade: como garantir que essas variações bruscas, ocorridas ao acaso, se coordenem de tal maneira que garantam a funcionalidade do olho? Ou ainda, como garantir que essas mesmas variações se darão ao longo de uma linha de evolução e em mais de uma linha? Bergson nos diz que Darwin recorria à “lei de correlação”, invocando que uma mudança tem, sobre outros pontos do organismo, sua repercussão necessária. No entanto, uma coisa é um conjunto de mudanças *solidárias*, “outra coisa é um sistema de mudanças *complementares*, isto é, coordenadas umas às outras de modo a manter e mesmo aperfeiçoar o funcionamento de um órgão em condições mais complicadas”<sup>176</sup>. Nesse sentido, teríamos que invocar uma força superior para que a evolução se desse. Bergson afirma que seria preciso um

<sup>174</sup> « *l'organe ne rendra service et ne donnera prise à la sélection que s'il fonctionne* ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 70 [64].

<sup>175</sup> « *que si elle se composait d'un nombre incalculable de ressemblances infinitésimales successivement acquises* ». Cf. *Idem*, p. 71 [66].

<sup>176</sup> « *autre chose un système de changements complémentaires, c'est-à-dire coordonnés les uns aux autres de manière à maintenir et même à perfectionner le fonctionnement d'un organe dans des conditions plus compliquées* ». Cf. *Idem*, p. 73 [67].

“gênio protetor” para garantir que as variações acidentais permanecessem tanto em uma linha de evolução quanto na outra, o mesmo ocorrendo caso as variações fossem bruscas. Assim, esse gênio protetor agiria garantindo que houvesse a “*convergência* das mudanças simultâneas, como há pouco para assegurar a *continuidade de direção* das variações sucessivas”<sup>177</sup>. Com isso, pode-se dizer que não podemos imputar a uma simples acumulação acidental de variações a evolução de um órgão tão complexo quanto o olho em nenhuma das duas linhas de evolução.

Cabe agora analisar a outra linha evolucionista para a qual as mudanças não são mais acidentais e internas, mas causadas pela influência direta do meio, das condições exteriores. Nesse caso, as mudanças nos seres vivos se dariam única e exclusivamente através das variações sugeridas pelo meio no qual estão inseridos. Para tanto, como o exemplo de órgão similar escolhido por Bergson para comparação foi o do olho, pode-se dizer que tanto moluscos quanto vertebrados foram expostos à influência da luz que, por sua vez, engendraria efeitos determinados em ambos. Nesse sentido, a luz agiu de forma constante tanto em um quanto no outro, tendo, com isso, imprensado nos olhos de ambos como que um “selo”, tornando-os cada vez mais aptos a recebê-la. Mas, uma coisa é a estrutura cada vez mais complexa a “receber” esse selo e outra é essa mesma estrutura se complicar cada vez mais por retirar, do meio, uma situação cada vez mais vantajosa para sua sobrevivência e evolução. No primeiro caso, a matéria se limita a receber apenas o selo, enquanto que, no segundo caso, ela reage ativamente, resolvendo um problema. “Desses dois sentidos da palavra, é evidentemente o segundo que empregamos quando dizemos que o olho se adaptou cada vez melhor à influência da luz”<sup>178</sup>. Ou seja, o olho não recebeu apenas as impressões que a luz emitia sobre si, de forma passiva e, com isso, complicou-se cada vez mais, mas, por fim, agiu e complicou-se, evoluiu, de maneira a conseguir tirar melhor vantagem das situações que se lhe impunham. Nesse sentido, os olhos dos moluscos e dos vertebrados se adaptaram ao meio ao qual estavam inseridos não de maneira passiva, mas, de maneira ativa, e é nesse sentido que Bergson concebe a palavra “*adaptação*”: uma estrutura se adapta ao meio de acordo com o grau cada vez mais crescente de intervenção que ela poderá ter sobre o meio ao qual está inserida. Por isso, a evolução não pode ser de maneira nenhuma, passiva: ela é ativa desde o germe que deu início a toda a natureza. Assim, Bergson afirma-nos que a matéria viva parece

---

<sup>177</sup> « *la convergence des changements simultanés, comme tout à l'heure pour assurer la continuité de direction des variations successives* ». Cf. *L'Évolution Créatrice*, p. 75 [69].

<sup>178</sup> « *mais dans le second elle réagit activement, elle résout un problème. De ces deux sens du mot, c'est le second évidemment qu'on utilise quand on dit que l'œil s'est de mieux en mieux adapté à l'influence de la lumière* ». Cf. *Idem*, pp. 76-77 [71].

não ter outro meio de aproveitar as circunstâncias que se lhes apresentam, “senão o de começar a adaptar-se a elas passivamente: ali onde precisa assumir o comando de um movimento, começa por adotá-lo. A vida procede por insinuação”<sup>179</sup>.

“Tirar proveito” da luz significa dizer que o olho não recebe os estímulos fornecidos pela luz de forma passiva. “Quando digo que o olho ‘tira proveito’ da luz, não entendo com isso simplesmente que o olho é capaz de ver; faço alusão às relações muito precisas que existem entre esse órgão e o aparelho de locomoção”<sup>180</sup>. Bergson não está preocupado com fato de termos olhos e de que eles servem para que possamos enxergar; na verdade, ele está querendo nos mostrar que há mais entre os estímulos recebidos pelo olho e o fato de termos olhos. Esse algo a mais é exatamente o fato de que o olho não cumpre apenas o papel de assegurar, nos seres vivos, a função de enxergar, estando também intimamente ligado ao aparelho de locomoção. São inegáveis as relações entre a visão e a locomoção. Embora não precisemos estritamente da visão para nos locomover, locomovemo-nos cada vez melhor quando a visão está presente e isso nos garante uma melhor ação sobre as imagens que nos cercam. Bergson lembra-nos que outros sistemas, tais como os sistemas nervoso, ósseo e muscular, estão em conjunção com o aparelho da visão. Por isso, Bergson afirma que “nosso olho tira proveito da luz no sentido de que nos permite utilizar, por meio de movimentos de reação, os objetos que vemos vantajosos e evitar aqueles que vemos nocivos”<sup>181</sup>. Nesse sentido, está muito claro que nossa visão nos ajuda a agir de forma a termos melhores resultados diante das circunstâncias apresentadas pelo meio, permitindo-nos escolher entre ações possíveis. Mas isso não significa que somente os seres humanos têm essa capacidade. Na verdade, ela é inerente a todo e qualquer ser vivo. Por serem os olhos dos moluscos e dos vertebrados órgãos idênticos, Bergson pega esse exemplo para nos dizer que a evolução chega aos mesmos resultados por meio de linhas divergentes e, por isso, pôde, ao analisar de que forma acontecem as regenerações dos olhos de alguns outros animais, fazer a seguinte afirmação: “queira-se ou não, é a um princípio interno de direção que será preciso recorrer

<sup>179</sup> « que de s’y adapter d’abord passivement : là où elle doit prendre la direction d’un mouvement, elle commence par l’adopter. La vie procède par insinuation ». Cf. *L’Évolution Créatrice*, p. 77 [71].

<sup>180</sup> « quand je dis que l’œil « tire parti » de la lumière, je n’entends pas seulement par là que l’œil est capable de voir ; je fais allusion aux rapports très précis qui existent entre cet organe et l’appareil de locomotion ». Cf. *Idem*, p. 78 [72].

<sup>181</sup> « Notre oeil tire parti de la lumière en ce qu’il nous permet d’utiliser par des mouvements de réaction les objets que nous voyons avantageux, d’éviter ceux que nous voyons nuisibles ». Cf. *Ibidem*, p. 78 [72].

para obter essa convergência de efeitos”<sup>182</sup>, uma vez que, em todos os exemplos, os olhos regeneraram de uma maneira ou de outra por causa de um princípio interno a esses animais<sup>183</sup>.

Assim como a questão da regeneração é uma questão de um princípio interno, Bergson acredita que a evolução também seja. Ela seria um princípio ou uma força interna à natureza que a faz evoluir. Porém, toda a discussão até aqui levantada gira em torno do darwinismo e do neodarwinismo. Passaremos agora para a análise do neolamarckismo. Como primeiro ponto a ser levado em consideração, Bergson nos diz que a tese de Lamarck é a de que as variações ocorridas nos órgãos dos seres vivos são levadas adiante de acordo com o uso ou o desuso dos mesmos. Com isso, a variação nasceria do próprio esforço do ser vivo para adaptar-se ao meio ao qual está inserido e no qual deve viver. Portanto, esse esforço poderia, aliás, “não ser mais que o exercício mecânico de certos órgãos, mecanicamente provocado pela pressão das circunstâncias exteriores. Mas poderia também implicar consciência e vontade (...)”<sup>184</sup>. Com isso, pode-se dizer que o neolamarckismo é a única posição que admite que a evolução possa se dar por um princípio interno, psicológico, ainda que não recorra a ele, sendo essa forma de evolucionismo, portanto, a única capaz de dar conta de órgãos idênticos em linhas de evolução divergentes. Quando aparece a palavra “esforço” é que Bergson identifica essa linha de evolução como sendo a mais apropriada para dar conta da formação do olho nas linhas de evolução suscitadas por Bergson. Para tanto, Bergson nos diz que será necessário tomar o termo “esforço” em um sentido mais profundo, mais psicológico. No entanto, somente o esforço não é necessário para que haja a complicação cada vez maior que encontramos na diferença entre a mancha pigmentária do Infusório e o olho do vertebrado. Segundo Bergson, o esforço nunca produziu órgãos tão bem adaptados e complexos como os olhos. Por isso, será preciso alargar ainda mais a concepção de “esforço” e procurar, no próprio esforço, uma causa mais profunda.

Bergson levanta a questão se há ou não hereditariedade nas características adquiridas pelas gerações futuras de cada espécie. Essa questão é importante para que possamos entender o que Bergson quer dizer com uma tendência natural da evolução de cada espécie, da evolução de características das espécies. Com isso, consideramos que essa é uma dificuldade, pois nada pode nos garantir que as características passadas de geração em geração não seriam mais que força do hábito ou, de fato, certas tendências que já se encontravam na “célula

---

<sup>182</sup> « *Bon gré mal gré, c'est à un principe interne de direction qu'il faudra faire appel pour obtenir cette convergence d'effets* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 83 [77].

<sup>183</sup> Cf. *Idem*, pp. 82-83 [76-77].

<sup>184</sup> « *n'être que l'exercice mécanique de certains organes, mécaniquement provoqué par la pression des circonstances extérieures. Mais il pourrait aussi impliquer conscience et volonté (...)* ». Cf. *Ibidem*, p. 84 [77].



germinativa” de cada espécie. Para tanto, Bergson nos dá como exemplo o caso de certas espécies serem domesticáveis, ainda que nem todos os exemplares dessa espécie o sejam. Por isso, é difícil saber se “é o hábito que se transmite ou se não seria antes uma certa tendência natural, justamente aquela que levou a escolher para a domesticação tal ou qual espécie em particular ou alguns de seus representantes”<sup>185</sup>. Ou seja, parece haver certa tendência que passa de germe para germe durante a evolução das espécies e essa tendência seria, então, o elã pelo qual a vida evolui. Assim, Bergson afirma que os hábitos contraídos por um indivíduo não têm, provavelmente, nenhuma repercussão sobre sua descendência e, quanto tem, a modificação ocorrida nos descendentes pode não ter nenhuma modificação visível em relação à modificação original. Essa seria, então, a hipótese mais verossímil e, sendo assim, quando acontece tal transmissão através das células germinativas, ela seria uma exceção e não a regra e, sendo regra, não podemos esperar que ela desenvolvesse um olho. Afinal, para tanto, temos um número infinito de variações coordenadas dirigidas para a mesma direção, desenvolvendo estrutura tão complexa.

Dito isso, Bergson rejeita, assim como fez com o neodarwinismo, o neolamarckismo. Entretanto, o próprio autor não pretendia rejeitar tais concepções em bloco. Afirma-nos que cada uma deve ter razão a seu modo, dentro de seu ponto de vista particular, mas a realidade, de onde essas teorias tomam a vista parcial, deve excedê-las. Bergson considera que existem pontos nas teorias evolucionistas por ele estudadas que devem ser levados em conta e, no neodarwinismo, acredita ser de grande valia quando dizem que as causas essenciais da variação são as diferenças inerentes ao germe. Entretanto, custa acompanhar o raciocínio de tais biólogos quando entendem que as diferenças são puramente acidentais e individuais, não levando em consideração que elas são o desenvolvimento de uma impulsão que passa de germe para germe através dos indivíduos. Com isso, essas modificações não seriam, de forma alguma, puros acidentes, podendo aparecer, ao mesmo tempo e, sob a mesma forma, em todos os membros daquela espécie, “ou pelo menos em um certo número deles. Aliás, a teoria das *mutações* já modifica profundamente o darwinismo a esse respeito”<sup>186</sup>. Segundo Bergson, a teoria das mutações de Darwin nos diz que, depois de longo tempo, a espécie inteira é tomada

---

<sup>185</sup> « si c'est l'habitude contractée qui se transmet, ou si ce ne serait pas plutôt une certaine tendance naturelle, celle-là même qui a fait choisir pour la domestication telle ou telle espèce particulière ou certains de ses représentants ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 87 [81].

<sup>186</sup> « ou du moins chez un certain nombre d'entre eux. Déjà, d'ailleurs, la théorie des mutations modifie profondément le darwinisme sur ce point ». Cf. *Idem.*, p. 93 [86].

por uma tendência a se modificar. Assim, “isso significa, portanto, que a *tendência a modificar-se* não é acidental”<sup>187</sup>.

Se as mutações não são acidentais, elas podem ter uma direção. Bergson nos indicará que, pelo menos, nos animais e, numa certa medida, elas têm sim uma direção. Com isso, pode-se dizer que a vida procede, em sua evolução, passando as características adquiridas de germe para germe, mas não podemos, com isso, querer que haja um plano predeterminado de evolução. Ao contrário, o que Bergson pretende é que haja criação incessante, ou seja, “que a espontaneidade da vida se manifeste nessa evolução por uma contínua criação de formas. Mas essa indeterminação não pode ser completa: deve deixar uma certa parte para a determinação”<sup>188</sup>. O que Bergson chama, aqui, de “determinação”, é o efeito do impulso, ao mesmo tempo livre, que conduz à aparição de órgãos idênticos em linhas de evolução divergentes. E, sendo assim, por mais que a vida evolua de forma a criar sempre algo novo, ela deve deixar seu “rastro”, deve deixar algo dessa indeterminação que possa ser “captado” por nós que a investigamos. No caso do olho, Bergson nos diz que ele teria se constituído, justamente, por uma variação contínua em uma direção determinada. Isso explicaria o fato de termos uma incrível similitude entre o olho dos moluscos e dos vertebrados, uma vez que eles não têm a mesma história evolutiva. Por isso, Bergson afirma que as complicações e similitudes apresentadas entre o olho dos moluscos e dos vertebrados não são amontoados de causas físicas e químicas que foram se depositando ao longo da vida evolutiva desses animais, mas sim porque uma causa psicológica intervém nessas evoluções. Portanto, uma mudança hereditária e de sentido definido que se acumula e se compõe consigo mesma para formar algo tão complexo como o olho, deve ser remetida a um esforço, mas não a um esforço qualquer, um esforço individual, deve ser remetida a um esforço mais profundo e 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”<sup>189</sup>.

Se há, então, um esforço que faz com que as mudanças prevaleçam e passem de germe em germe através da evolução, há, portanto, um elã evolutivo. Essa é a ideia principal de Bergson, de que há um “elã original” da vida. Tal elã original é como um “traço de união”

<sup>187</sup> « *C'est donc que la tendance à changer n'est pas accidentelle* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 93 [86].

<sup>188</sup> « *que la spontanéité de la vie s'y manifeste par une continuelle création de formes succédant à d'autres formes. Mais cette indétermination ne peut pas être complète : elle doit laisser à la détermination une certaine part* ». Cf. *Idem*, p. 94 [87].

<sup>189</sup> « *commun à la plupart des représentants d'une même espèce, inhérent aux germes qu'ils portent plutôt qu'à leur seule substance, assuré par là de se transmettre à leurs descendants* ». Cf. *Ibidem*, p. 95 [88].

entre os germes. “Esse elã, conservando-se nas linhas de evolução pelas quais se reparte, é a causa profunda das variações, pelo menos das que se transmitem regularmente, que se somam, que criam espécies novas”<sup>190</sup>. Essa hipótese lança luz na evolução do olho nos moluscos e nos vertebrados por nos mostrar que, se eles se separaram de seu tronco comum em algum ponto da evolução, suas características também foram se modificando ao longo da evolução; entretanto, aceitando a hipótese de que haja um impulso original que faz com que a vida evolua, poderemos então mostrar que ele propicia a aparição de órgãos idênticos em duas linhas de evolução totalmente diferentes. O olho é um órgão extremamente complexo, mas que tem uma função bem simples: ver. No entanto, ele não poderia ter evoluído a partir da simples junção de elementos recebidos sob a influência das circunstâncias exteriores ou de forma a fazer uma seleção das características que adaptaram melhor o organismo ao meio, tal como os mecanicistas entendem. Por outro lado, ele também não poderia ter evoluído com vistas a um fim, onde as partes foram juntadas a partir de um plano preconcebido, como entendem os adeptos do finalismo.

As duas doutrinas não conseguem explicar a correlação entre a complexidade do órgão e sua função extremamente simples e, considerando que a evolução possa vir de fora, pela força do meio, ou de dentro, pela força das mutações, ou ainda pela realização de um plano, essas doutrinas não conseguem perceber que a evolução “*não procede por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento*”<sup>191</sup>. Esse princípio de que a vida não procede por associação e adição de elementos, evocado por Bergson, é verdadeiramente fundamental para sua obra. Pois se a vida associou e adicionou, então, ela procedeu como nossa inteligência, e haveria já elementos dados; ela se elevaria por graus. Por outro lado, a dissociação é o movimento da evolução e, entre duas tendências divergentes, há diferença de natureza. Sendo assim, partindo de um mesmo tronco comum, houve a separação em linhas de evolução divergentes em algum ponto da evolução. E, porque mecanicistas e finalistas não conseguem dar conta da teoria da evolução, é que devemos superá-los, pois não são mais que pontos de vistas aos quais foi levado o espírito humano pelo espetacular trabalho do homem em decifrar a evolução da vida. Isso tudo porque nós nos representamos o todo como o ato da junção das infinitas partes que as vistas parciais do todo, feitas por nós, deu-nos. Ou seja, na verdade, o todo, para nossa inteligência e visão do mesmo, não é mais do que uma

---

<sup>190</sup> « *Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 96 [88].

<sup>191</sup> « *ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement* ». Cf. *Idem*, p. 97 [90].

representação das várias partes nas quais o dividimos e, com isso, não conseguimos ter uma vista do todo, apenas das partes. Assim, o recompomos e queremos fazer nascer, dessa recomposição, a evolução da vida. Isso porque “nossa representação esquematiza a realidade, formando um quadro no qual a simplicidade e a necessidade sobressaem (...)”<sup>192</sup>.

Todavia, o movimento evolutivo é coisa simples, único e indivisível. Segundo Bergson, “se ergo a mão de A para B, esse movimento aparece-me ao mesmo tempo sob dois aspectos. Sentido por dentro, é um ato simples, indivisível. Percebido de fora, é percurso de uma certa curva AB”<sup>193</sup>. Nesse exemplo, Bergson nos faz pensar no movimento engendrado pela minha mão ao sair do ponto “A” e chegar ao ponto “B”. O percurso percebido é exatamente aquele que será estudado pelas teorias evolucionistas e as mesmas esquecerão do movimento único que foi engendrado para que houvesse o deslocamento “AB”. E, para que seja “melhor estudado”, o movimento será decomposto e recomposto. Portanto, as teorias evolucionistas não se preocupam com o movimento, mas sim, com as partes desse movimento. Elas passam ao largo do movimento que é a própria realidade mesma da evolução. Dessa forma, elas fazem um verdadeiro trabalho de “fabricação”, ou seja, a fabricação vai da periferia para o centro. Com as peças já dadas, quer dizer, com o movimento decomposto em partes menores do próprio movimento, elas fazem um trabalho de montagem, de recomposição, a partir das peças, para chegarem ao todo. Elas partem do múltiplo em direção ao uno. Esse processo, Bergson chama de “fabricação”. Entretanto, é do processo de “organização” que ele trata.

O processo de organização, para Bergson, é exatamente o contrário do de fabricação. A organização vai do centro para a periferia, do todo para a parte. Sendo assim, ela tem como que “algo de explosivo: é-lhe preciso, no ponto de partida, a menor quantidade de espaço possível, um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras só entrassem no espaço a contragosto”<sup>194</sup>. Essa ideia de “explosão” é a que prevalecerá durante todo o percurso da obra de Bergson, pois o impulso vital será exatamente essa força explosiva que fará com que a vida evolua nas várias direções que ela evoluiu, enquanto que o processo de fabricação é um processo no qual podemos juntar as peças simplesmente e, tendo já a máquina montada, podemos refazer todo o processo simplesmente juntando e remontando as peças. Portanto, é da organização que tratará Bergson. Com isso, podemos dizer que o processo de produção do

<sup>192</sup> Cf. Silva, F. L. *Pragmatismo e humanismo: Bergson, leitor de William James*, p. 195.

<sup>193</sup> « Si je lève la main de A en B, ce mouvement m'apparaît à la fois sous deux aspects. Senti du dedans, c'est un acte simple, indivisible. Aperçu du dehors, c'est le parcours d'une certaine courbe AB ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 99 [91].

<sup>194</sup> « a quelque chose d'explosif : il lui faut, au départ, le moins de place possible, un minimum de matière, comme si les forces organisatrices n'entraient dans l'espace qu'à regret ». Cf. *Idem*, p. 101 [93].

olho é exatamente organizado, de modo que seja completo e indiviso. Esse processo é único e não tem partes. Entretanto, nem mecanicismo nem finalismo levam em conta o processo como um todo, fazendo com que suas vistas parciais do movimento pretendam remontar o movimento evolutivo, não conseguindo, com isso, explicar de que maneira poderão surgir órgãos idênticos em espécies totalmente diferentes. Nesse sentido, Bergson propõe que é em virtude do elã original da vida que se efetua uma “marcha para a visão” (entendendo que ele está analisando, justamente, a constituição do olho nos moluscos e nos vertebrados), estando essa marcha implicada no próprio movimento. É justamente por isso que podemos reencontrá-la em linhas de evolução independentes. Porque a marcha está implicada no elã, Bergson pôde afirmar que “a vida é, antes de tudo, uma tendência a agir sob a matéria bruta”<sup>195</sup>.

A ação da vida sobre a matéria, segundo Bergson, sempre apresenta um grau, mais ou menos elevado, de contingência, implicando em uma escolha, ainda que rudimentar. “Ora, uma escolha supõe a representação antecipada de várias ações possíveis. É, portanto, preciso que possibilidades de ação se desenhem para o ser vivo antes da própria ação”<sup>196</sup>. Nesse sentido, a percepção visual não é outra coisa que uma vista dos objetos que nos circundam, sendo os contornos visíveis dos corpos, o desenho de nossa eventual ação sobre eles. Com isso, encontraremos a visão em graus cada vez menores conforme vamos descendo na escala dos seres vivos e em graus cada vez maiores conforme subimos nessa mesma escala, sendo, portanto, possível encontrar o mesmo órgão complexo em linhas de evolução divergentes sempre que tivermos atingido o mesmo grau de intensidade.

Se supusermos que o movimento evolutivo traça uma única trajetória sobre a qual a vida, inscrita nesse movimento, evolui, ele seria coisa simples de determinar. Entretanto, o elã vital não é um movimento tal qual uma bala de canhão maciça que, quando atirada, parte de um ponto inicial e chega a um ponto final de modo que podemos prever todo seu movimento. A vida, tal como Bergson a descreve, é um obus que explode em fragmentos, perfazendo várias direções; daí as várias direções que a vida tomou ao longo de toda a história evolutiva da natureza. Essas direções distintas nos dão as várias espécies nas várias linhas de evolução inscritas na natureza. Sendo assim, cada espécie formada pela explosão desse primeiro obus é também um obus pronto a explodir e criar outros obuses com a mesma capacidade explosiva do primeiro. Temos, então, fragmentos que explodem em fragmentos capazes de explodir e criar, eles próprios, fragmentos com a mesma capacidade explosiva. Logo, será a partir deles

---

<sup>195</sup> « *la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 105 [97].

<sup>196</sup> « *Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même* ». Cf. *Idem*, p. 105 [97].

que deveremos proceder a assubida, até que encontremos o fragmento original. No entanto, quando o obus explode, ele contém a potência explosiva da pólvora, mas, ao mesmo tempo, encontra a rudeza e dureza que o metal lhe impõe. Sendo assim, o obus é, ao mesmo tempo, dotado de força explosiva e impedido de continuar seu caminho devido à força de resistência imposta pelo metal. A vida procede exatamente da mesma maneira quanto a sua fragmentação em indivíduos e espécies. Estas, segundo Bergson, “prendem-se a duas séries de causas: a resistência que a vida experimenta por parte da matéria bruta e a força explosiva – devido a um equilíbrio instável de tendências – que a vida carrega em si”<sup>197</sup>. Na evolução da natureza, portanto, o impulso vital tem um primeiro obstáculo a vencer: a resistência imposta pela matéria bruta. Nesse sentido, podemos então dizer que toda matéria é uma parada de movimento, pois o movimento encontra, na matéria, certa resistência, sendo preciso, portanto, vencer a matéria bruta para prosseguir no caminho evolutivo. “Era preciso que a vida entrasse assim nos hábitos da matéria bruta, para arrastar pouco a pouco para uma outra via essa matéria magnetizada”<sup>198</sup>.

Considerando que foi preciso à vida entrar nos hábitos da matéria bruta, observamos que os primeiros seres vivos eram de uma extrema simplicidade. Entretanto, dotados de um ímpeto interior, foram guindados às formas de vida mais superiores durante todo o processo evolutivo. Esses primeiros seres vivos eram apenas massas protoplásmicas comparadas às amebas que vemos hoje, eram indiferenciados. Por causa do ímpeto interior que carregavam, procuraram crescer o máximo que puderam, encontrando a resistência em expansão que a matéria bruta lhes impunha. Desse modo, “depois de um certo ponto, duplica-se de preferência a crescer. Foram certamente necessários séculos de esforço e prodígios de sutileza para que a vida contornasse esse novo obstáculo”<sup>199</sup>. Esse foi o primeiro grande esforço que a vida teve que fazer para evoluir: dividir-se, duplicar-se. A vida precisava se duplicar e as causas profundas dessa divisão eram aquelas que a vida carregava dentro de si, pois a vida “é tendência e a essência de uma tendência a desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu elã irá repartir-se”<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> « Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive - due à un équilibre instable de tendances - que la vie porte en elle ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 107 [99].

<sup>198</sup> *Il fallait que la vie entrât ainsi dans les habitudes de la matière brute, pour entraîner peu à peu sur une autre voie cette matière magnétisée*. Cf. *Idem*, p. 108 [100].

<sup>199</sup> « Elle se dédouble plutôt que de croître au delà d'un certain point. Il fallut, sans doute, des siècles d'effort et des prodiges de subtilité pour que la vie tournât ce nouvel obstacle ». Cf. *Ibidem*, p. 108 [100].

<sup>200</sup> « Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan ». Cf. *Ibidem*, p. 109 [100].

Temos, então, que a vida é uma tendência a se dividir em forma de feixe. Por isso, Bergson utiliza a imagem de um “obus” que explode em direções divergentes em contraposição à imagem da bala de canhão que traça uma linha que pode ser observada e prevista. Uma vez que a vida não evolui de forma a criar uma única direção evolutiva, ela cria direções, graus e linhas de evolução distintas, dando-nos tendências evolutivas distintas. À custa de engenhosidade, a vida nos mostra que de um único ponto, partiram todas as direções nas quais ela evoluiu. A vida conserva essas tendências ao longo de todo seu caminho evolutivo e, conservando as tendências, cria, a partir delas, séries divergentes de espécies que evoluem separadamente.

Cada linha de evolução contém parte do elã original, onde o mesmo para na ponta de cada linha. Mas, a única que foi larga o suficiente para deixar que o sopro da vida passasse, segundo Bergson, foi aquela que sobe dos vertebrados até o homem. Bergson nos dirá também que embora as tendências estejam todas reunidas no estado embrionário, ao longo do processo evolutivo, elas se separam e se acentuam, perdendo então a capacidade de se reunir novamente, tornando-se, elas próprias, incompatíveis. No entanto, o movimento geral da vida cria, em linhas divergentes, formas sempre novas, tendo elas características complementares umas às outras e, nesse sentido, aquilo que falta no homem, encontramos em outras linhas de evolução. Sendo assim, “o estudo do movimento evolutivo consistirá (...) em determinar a natureza das tendências dissociadas e em fazer sua dosagem”<sup>201</sup> e, fazendo com que convirjam essas tendências, teremos uma aproximação, ou antes, uma imitação do indivisível princípio motor do qual procedia seu elã. Dessa forma, teremos algo bem diferente do que diziam o mecanicismo e o finalismo, ou seja, não será a simples adaptação das espécies aos meios em que vivem ou a realização de um plano já dado. Bergson afirma que há uma diferença muito grande entre saber que a adaptação é importante para que determinada espécie possa continuar a existir e defender que ela é causa diretriz da evolução das espécies. Sendo assim, é verdade que “a adaptação explica as sinuosidades do movimento evolutivo, mas não as direções gerais do movimento, muito menos o próprio movimento”<sup>202</sup>, porque a evolução não é uma única linha na qual estão inscritas todas as formas de vida adaptadas. Na verdade, a evolução se dá por linhas de evolução divergentes, ou seja, são várias linhas e não apenas uma.

---

<sup>201</sup> « *L'étude du mouvement évolutif consistera (...) à déterminer la nature des tendances dissociées et à en faire le dosage* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, pp. 110-111 [102].

<sup>202</sup> « *La vérité est que l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même* ». Cf. *Idem*, pp. 111-112 [103].

Com isso, não podemos dizer que a evolução da vida seja uma simples adaptação de circunstâncias acidentais que ocorreram durante o movimento evolutivo. Tampouco, também, ela será a realização de um plano, porque um plano é dado por antecipação, ele é representável antes de sua realização. Entretanto, a evolução é constante criação e é uma “criação incessantemente renovada, vai criando, passo a passo, não apenas as formas da vida, mas as ideias que permitiriam a uma inteligência compreendê-la, os termos que serviriam para expressá-la”<sup>203</sup>. Isso significa que o porvir da evolução transborda seu presente, não podendo, portanto, desenhar-se nele por meio de uma ideia. Com isso, se a vida realiza um plano, ela terá que manifestar uma harmonia cada vez maior na medida em que ela avança em sua evolução. No entanto, se a unidade da vida está inteira no elã que a impele a avançar pelo tempo, essa harmonia não se encontra na ponta da evolução, mas atrás. A unidade “não é posta no final como uma atração, é dada no começo como uma impulsão. O elã, ao comunicar-se, divide-se cada vez mais”<sup>204</sup>. Mas, ao se dividir, o elã ainda prossegue e não pode ser considerado como um plano, uma vez que o plano fecha sobre si todo o porvir. O elã, ao contrário, encontra sempre as portas do porvir abertas; prossegue, sendo criação, em virtude de um movimento inicial, dado como estopim. Criando pelo simples fato de criar, o elã faz com que toda a vida, em suas linhas divergentes, evolua.

Bergson destaca que a grande diferença entre os reinos vegetal e animal consiste na mobilidade. Enquanto os exemplares do reino vegetal retiram tudo que precisam do ar, da água e do solo, não precisando, portanto, da locomoção para se alimentar, os exemplares do reino animal precisam procurar seu alimento, pois não têm capacidade de fabricar seu próprio alimento. Por isso, “(...) a vida animal se caracteriza, em sua direção geral, pela mobilidade no espaço”<sup>205</sup>. Entretanto, fixidez e mobilidade não são mais que os signos superficiais de tendências ainda mais profundas. Elas nos aparecem como distinções claras entre os dois reinos, mas ainda assim podemos encontrá-las tanto em um reino quanto no outro: temos exemplares dos dois reinos que expressam a fixidez e a mobilidade, contrapondo, assim, aquilo que distinguimos como traço característico de cada reino. Bergson afirma que “entre a mobilidade e a consciência há uma relação evidente”<sup>206</sup>, pois, conforme vamos subindo na escala do reino animal, vemos que a consciência parece solidária a certos dispositivos

<sup>203</sup> « *création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les ternies qui serviraient à l'exprimer* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 112 [104].

<sup>204</sup> « *elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait* ». Cf. *Idem*, p. 113 [104].

<sup>205</sup> « *la vie animale est caractérisée, dans sa direction générale, par la mobilité dans l'espace* ». Cf. *Ibidem*, p. 118 [109].

<sup>206</sup> « *Entre la mobilité et la conscience il y a un rapport évident* ». Cf. *Ibidem*, p. 120 [111].



cerebrais e quanto mais o sistema nervoso se desenvolve, tanto mais numerosos e precisos são os movimentos entre os quais o organismo pode escolher, tornando-se, assim, mais luminosa a consciência. Todavia, essa capacidade crescente de escolha e, conseqüentemente, mobilidade e escolha nos seres vivos que possuem um cérebro e um sistema nervoso desenvolvido, não necessariamente é assim por causa da presença do sistema nervoso. Na verdade, o sistema nervoso não faz nada além de canalizar em sentidos determinados e elevar a um grau mais alto de intensidade uma atividade rudimentar e vaga, difusa na massa da substância organizada. Isso significa dizer que quanto mais descemos na série animal, tanto mais os centros nervosos se simplificam e separam uns dos outros; “finalmente, os elementos nervosos desaparecem, submersos no conjunto de um organismo menos diferenciado”<sup>207</sup>, mas, ainda assim, existe um rudimento de escolha.

Na verdade, o sistema nervoso não é mais que uma divisão do trabalho. “Ele não cria a função, apenas a eleva a um grau mais alto de intensidade e de precisão, dando-lhe a dupla forma da atividade reflexa e da atividade voluntária”<sup>208</sup>. Bergson afirma que isso que acontece com o sistema nervoso em geral, não acontece apenas com ele, mas sim, com todos os outros órgãos, com todos os outros elementos anatômicos. O autor nos diz ainda que seria tão absurdo afirmar que um animal que não apresenta um cérebro não possui consciência quanto dizer que um animal que não possui um estômago é incapaz de se alimentar e de digerir. Nesse sentido, nos seres onde não se produziu ainda uma canalização em elementos nervosos, muito menos uma concentração desses elementos em um sistema, ainda assim encontraremos, por desdobramento, tanto o que é “reflexo” (ou fruto de um “automatismo”) quanto o que é “voluntário” (ou resultante de uma tomada de decisão). Não haverá, é verdade, a precisão mecânica do primeiro nem as hesitações inteligentes do segundo, mas, Bergson afirma-nos que a “participação em dose infinitesimal de ambos, é uma reação simplesmente indecisa e, por conseguinte, já vagamente consciente. O que significa que o organismo o mais humilde é consciente na medida em que se move *livrementement*”<sup>209</sup>. Por conseguinte, a consciência é, ao mesmo tempo, causa e efeito do movimento: como causa, seu papel é dirigir a locomoção; como efeito, é a atividade motora que a sustenta e, uma vez que a atividade motora cesse, ela se atrofia ou, antes, adormece. Adormecida, a consciência não se perdeu e não se retirou

<sup>207</sup> « finalement, les éléments nerveux disparaissent, noyés dans l'ensemble d'un organisme moins différencié ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 120 [111].

<sup>208</sup> « Il ne crée pas la fonction, il la porte seulement à un plus haut degré d'intensité et de précision en lui donnant la double forme de l'activité réflexe et de l'activité volontaire ». Cf. *Idem*, p. 120 [111].

<sup>209</sup> « participant à dose infinitésimale de l'un et de l'autre, est une réaction simplement indécise et par conséquent déjà vague. ment consciente. C'est dire que l'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut librement ». Cf. *Ibidem*, p. 121 [112].

daquele indivíduo, ela apenas não se faz necessária naquele momento. Daí Bergson afirmar que “desse ponto de vista, e nessa medida, definiríamos o animal pela sensibilidade e a consciência desperta, o vegetal pela consciência adormecida e à insensibilidade”<sup>210</sup>.

Com efeito, por terem características tão diferentes expressas nos dois reinos, vegetal e animal só podem ter derivados de um mesmo tronco. No início, esses dois grandes reinos eram apenas um, implicados um no outro. No entanto, eles se separaram e levaram consigo suas características mais marcantes, sem que deixassem, porém, de compartilhar, de forma mais ou menos visível, essas características. Sendo assim, o vegetal pode, em algum momento, reivindicar sua mobilidade e consciência, ao passo que o animal tem a inconsciência sempre à espreita. As duas tendências que, sob uma forma rudimentar se implicavam reciprocamente, dissociaram-se e formaram as duas grandes linhas de evolução, quais sejam, a do vegetal e a do animal, sendo que, no animal, a evolução desemboca em um sistema nervoso que é, “antes de mais nada, o mecanismo que serve de intermediário entre sensações e volições (...)”<sup>211</sup>. Segundo Bergson, o vegetal se fixou, retirando do ar, da terra e da água tudo que precisa para viver e se desenvolver, enquanto que o animal precisa ir mais longe, buscando seu alimento, pois o mesmo não consegue retirar do solo, da água e do ar seu alimento. Mas o impulso que fez a vida evoluir da maneira como evoluiu é único e, no início, continha as duas tendências evolutivas. Sendo assim, as plantas armazenam tudo que transformam através da função clorofílica e fabricam o “explosivo” com o qual o animal, ao se alimentar da planta, usará, de forma descontínua, para evoluir. Nesse sentido, “se desde o início a fabricação do explosivo tinha por objetivo a explosão, é a evolução do animal, bem mais que a do vegetal, que indica, em suma, a direção fundamental da vida”<sup>212</sup>. Daí Bergson afirmar que a “harmonia” entre os dois reinos residiria no fato de as duas tendências estarem inicialmente juntas no princípio da evolução da vida como um todo. Assim, quanto mais a tendência original cresce, mais acha “difícil manter unidos no mesmo ser vivo os dois elementos que no estado rudimentar estão implicados um no outro”<sup>213</sup>. Com isso, teremos então duas evoluções em sentidos divergentes a partir de um mesmo tronco comum, formando, assim, duas séries de características diferentes em cada linha de evolução,

<sup>210</sup> « De ce point de vue, et dans cette mesure, nous définirions l'animal par la sensibilité et la conscience éveillée, le végétal par la conscience endormie et l'insensibilité ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 122 [113].

<sup>211</sup> « avant tout, un mécanisme qui sert d'intermédiaire entre des sensations et des volitions ». Cf. *Idem*, p. 124 [115].

<sup>212</sup> « dès le début, la fabrication de l'explosif avait pour objet l'explosion, c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique, en somme, la direction fondamentale de la vie ». Cf. *Ibidem*, p. 126 [117].

<sup>213</sup> « difficile de maintenir unis dans le même être vivant les deux éléments qui, à l'état rudimentaire, sont impliqués l'un dans l'autre ». Cf. *Ibidem*, p. 127 [117].

completando-se em algum ponto e se distinguindo em outro, mas conservando sempre um grau de parentesco entre si.

Bergson nos fala que há tendências elementares que continuam indefinidamente evoluindo junto com os seres vivos. Os elementos dessas tendências são comparáveis aos estados psicológicos que se interpenetram uns nos outros, não estando, portanto, lado a lado, justapostos no espaço e sendo exclusivos uns dos outros. Nesse sentido, podemos dizer que todas as características evolutivas apresentadas pelos seres vivos já expõem as outras manifestações, mesmo que em estado rudimentar ou virtual. Sendo assim, “(...) quando em uma linha de evolução encontramos a lembrança, por assim dizer, daquilo que se desenvolve ao longo das outras linhas, devemos concluir que nos defrontamos com os elementos dissociados de uma mesma tendência original”<sup>214</sup>. Sendo assim, se há, em linhas de evolução divergentes, elementos os quais podemos concluir serem dissociados de um mesmo tronco, não podemos aceitar que no reino vegetal movimento e consciência estejam totalmente esquecidos, de maneira que não existam. É possível que movimento e consciência, enquanto lembranças, estejam apenas em fase de adormecimento, tendo a possibilidade de despertar, em algum momento, mesmo a planta se distinguindo do animal pela fixidez e insensibilidade. “Mas os vegetais, que se condenaram à insensibilidade e à imobilidade, só apresentam a mesma tendência porque receberam no início a mesma impulsão”<sup>215</sup>.

Na evolução do reino animal, a energia potencial é acumulada para garantir que os animais possam, de maneira “explosiva”, utilizá-la em prol de ações cada vez menos contingentes e mais conscientes. Isso constitui a animalidade. Entretanto, “no início, a explosão dá-se ao acaso, sem poder escolher sua direção: é assim que a Ameba lança em todos os sentidos ao mesmo tempo seus prolongamentos pseudopódicos”<sup>216</sup>. Ora, conforme vamos subindo na escala do reino animal, vemos os seres vivos se torando cada vez mais complexos e os elementos nervosos se destacando da massa protoplásmica indiferenciada, criando “pontos sensitivos” distintos ao longo de todo o corpo desses seres vivos. Eles vão se tornar centros de ação onde a energia acumulada será voltada para a ação. “No animal, tudo converge para a ação, isto é, para a utilização da energia em movimentos de translação”<sup>217</sup>. Na

<sup>214</sup> « (...) quand nous rencontrons sur une ligne d'évolution le souvenir, pour ainsi dire, de ce qui se développe le long des autres lignes, nous devons conclure que nous avons affaire aux éléments dissociés d'une même tendance originelle ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 129 [119-120].

<sup>215</sup> « Mais les végétaux, qui se sont condamnés à l'insensibilité et à l'immobilité, ne présentent la même tendance que parce qu'ils ont reçu au début la même impulsão ». Cf. *Idem*, p. 130 [120].

<sup>216</sup> « Au début, l'explosion se fait au hasard, sans pouvoir choisir sa direction : c'est ainsi que l'Amibe lance dans tous les sens à la fois ses prolongements pseudopodiques ». Cf. *Ibidem*, p. 130 [121].

<sup>217</sup> « chez l'animal, tout converge à l'action, c'est-à-dire à l'utilisation de l'énergie pour des mouvements de translation ». Cf. *Ibidem*, p. 131 [121].

verdade, esses pontos sensitivos são os órgãos sensoriais, cada qual com seus órgãos motores, dos quais o sistema nervoso se utiliza para preparar, nesses órgãos motores, a ação. Tudo se passa como se o corpo tivesse por função essencial preparar, para os órgãos motores, a força que irão liberar por uma espécie de explosão. Nesse sentido, o papel do sistema nervoso é, conforme vimos no capítulo anterior, o de transmitir movimento ao ser vivo, é o de conferir a esse ser vivo uma possibilidade cada vez maior de escolha das ações possíveis sobre um objeto determinado. Conforme vamos subindo na escala do reino animal, vemos que o progresso realizado foi, sobretudo, um progresso do próprio sistema nervoso, tendo todas as criações e complicações necessárias para dar conta do progresso exigido. Mas, o papel da vida não se restringe a isso, “o papel da vida é inserir indeterminação na matéria. Indeterminadas, isto é, imprevisíveis, são as formas que cria conforme vai evoluindo”<sup>218</sup>.

Para Bergson, “indeterminação” é sinônimo de “liberdade”. Portanto, quanto mais evoluído for o sistema nervoso de um ser vivo qualquer, tanto mais indeterminado esse ser vivo será. Por conseguinte, mais livre ele será, isto é, terá uma possibilidade de escolha cada vez maior. Sendo assim, um sistema nervoso com neurônios colocados uns nas pontas dos outros de tal modo que na extremidade deles se abrem múltiplas vias, “em cada uma das quais se põe uma questão diferente, é um verdadeiro *reservatório de indeterminação*”<sup>219</sup>. Esses reservatórios de indeterminação estão presentes de alto a baixo na escala da evolução dos seres vivos, sendo os próprios seres vivos, como vimos no capítulo anterior, “centros de ação” no mundo organizado que chamamos de mundo material. A vida, em seu princípio, era um único e mesmo impulso. Porém, com a metáfora dos obuses, Bergson nos mostra que ela não tomou apenas um único caminho, mas vários e evoluiu de forma a criar linhas divergentes de evolução e mais uma vez retornamos ao impulso primeiro para dizer que a vida, tomar formas determinadas, faz uma parada na evolução. Ao falar sobre esse grande e único esforço criador da vida, Bergson nos diz que “até em suas obras as mais perfeitas, quando parece ter triunfado das resistências exteriores e também da sua própria, está à mercê da materialidade que teve de conferir a si mesmo”<sup>220</sup>. Isso significa dizer que embora sejamos seres livres, ou seja, podemos escolher como devolver os estímulos recebidos pelo meio, a materialidade está sempre sendo espreitada pelo automatismo e falta de liberdade, uma vez que os movimentos pelos quais ela é livre criam hábitos. Os hábitos, uma vez adquiridos, tornam a materialidade

<sup>218</sup> «le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 137 [127].

<sup>219</sup> «où autant de questions se posent, est un véritable réservoir d'indétermination ». Cf. *Idem*, p. 137 [127].

<sup>220</sup> «jusque dans ses oeuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des résistances extérieures et aussi de la sienne propre, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner ». Cf. *Ibidem*, p. 138 [128].

inteiramente ligada ao automatismo, sendo necessário, sempre, um esforço para vencer o automatismo. Conforme vimos no capítulo anterior, a consciência se retira dos movimentos executados na forma dos hábitos e, assim, os movimentos deixam de ser conscientemente percebidos e passam a ser executados de forma automática. Mas, a vida em geral é a própria mobilidade, de modo que a materialidade se contenta em ser uma parada no movimento da vida. Sendo assim, Bergson salienta-nos que “o ser vivo é, sobretudo, um lugar de passagem e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite”<sup>221</sup> e, nesse sentido, considerando sua essência, a vida é uma ação sempre crescente. Entretanto, a vida está sempre nos apresentando lugares de parada e, ao invés de continuar seu movimento, detém-se, ao se deparar com uma nova resistência imposta pela matéria, em um ponto de parada. A espécie criada pelo movimento da vida é, na verdade, uma identificação do movimento com aquela forma criada e isso faz com que o movimento seja interrompido naquela forma de vida criada pelo impulso original criador. Onde haveria de ser apenas um local de passagem, vemos a vida se identificar com a matéria.

Novamente, Bergson nos diz que animais e vegetais devem ter se separado de seu tronco comum bem cedo. Entretanto, enquanto os vegetais adormeceram na imobilidade, os animais marcharam para a conquista de um sistema nervoso e para um grau cada vez maior de indeterminação, garantindo para eles próprios uma porção de escolha e de liberdade também mais elevada. Mas isso significou que a vida teve que correr um risco muito grande. Afinal, uma vez adaptada em uma forma específica e tendo tudo que precisa para se manter nela, ela não precisaria continuar seu progresso evolutivo. Uma vez que ela continuou a evoluir, significa que correu um risco cada vez maior, pois tinha que ir mais longe para buscar aquilo que necessitava para se manter. Sendo assim, “(...) de um modo geral, na evolução do conjunto da vida assim como na das sociedades humanas ou na dos destinos individuais, os maiores sucessos foram para aqueles que aceitaram os maiores riscos”<sup>222</sup>, ou seja, mesmo correndo os maiores riscos, a vida triunfou, pois aceitou correr os riscos necessários para continuar evoluindo. Sendo assim, podemos concluir que o interesse do animal, por ter um maior grau de liberdade, “claramente estava em tornar-se móvel”<sup>223</sup>. Daí Bergson dizer que, antes de mais nada, houve um desenvolvimento, nos artrópodes e nos vertebrados, do sistema nervoso sensorio-motor. Nessas duas grandes linhas de evolução, os animais pertencentes a

<sup>221</sup> « *l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 139 [129].

<sup>222</sup> « *dans l'évolution de l'ensemble de la vie, comme dans celle des sociétés humaines, comme dans celle des destinées individuelles, les plus grands succès ont été pour ceux qui ont accepté les plus gros risques* ». Cf. *Idem*, p. 143 [133].

<sup>223</sup> « *était donc de se rendre plus mobile* ». Cf. *Ibidem*, p. 143 [133].

esses grupos evoluíram de forma a poder ir mais longe com o desenvolvimento de seus sistemas nervosos. Esses animais procuram a mobilidade, a agilidade e a variedade dos movimentos. Entretanto, “a independência torna-se completa no homem, cuja mão pode executar qualquer tipo de trabalho”<sup>224</sup>. Conforme a evolução seguia seu curso, ela alcançava exemplares cada vez mais evoluídos. Ainda que por caminhos distintos, segundo Bergson, somos levados à mesma conclusão: “a evolução dos Artrópodes teria atingido seu ponto culminante com o Inseto e, em particular, com os Himenópteros, assim como a dos Vertebrados com o homem”<sup>225</sup>.

Tendo os insetos na ponta de uma das grandes linhas de evolução e o homem na outra, vemos que a vida separou em dois grandes reinos: instinto e inteligência. Enquanto que nos insetos predominou o instinto, nos homens predominou a inteligência. Com isso, podemos dizer que toda a evolução do reino animal se realizou em duas linhas divergentes, uma das quais ia para o instinto e a outra para a inteligência. Com isso, pode-se dizer que torpor vegetativo, instinto e inteligência se encontravam juntos, coincidiam no impulso vital comum às plantas e aos animais. Nos artrópodes e nos vertebrados, instinto e inteligência são duas tendências antagônicas, mas que se completam, resolvendo, cada um a sua maneira, o mesmo problema: a manutenção da vida. Enquanto nos insetos os instrumentos para isso encontram-se, em certa medida, em sua constituição natural, de acordo com sua evolução, no homem, esses mecanismos não se deram e, por isso, ele teve que fabricar seus próprios instrumentos para se proteger das intempéries do meio e da violência de outros seres de sua própria espécie ou de espécies diferentes, como animais de grande porte, por exemplo. Instinto e inteligência implicam duas espécies de conhecimento radicalmente diferentes. Mas, temos que esclarecer alguns fatos da consciência em geral. Sendo assim, dizemos inicialmente que, conforme bastante explorado no capítulo anterior, “a consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha”<sup>226</sup>.

Uma vez que a consciência é essa luz imanente à zona de ações possíveis do ser vivo, ela pode ser latente ou nula. Quanto mais ações possíveis o ser vivo tem a sua escolha, tanto mais a consciência é intensa; ao contrário, caso a ação real seja a única ação possível, ela se torna nula. Sendo assim, a consciência do ser vivo é definida como uma diferença aritmética

<sup>224</sup> « L'indépendance devient complète chez l'homme, dont la main peut exécuter n'importe quel travail ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 144 [134].

<sup>225</sup> « L'évolution des Arthropodes aurait atteint son point culminant avec l'Insecte et en particulier avec les Hyménoptères, comme celle des Vertébrés avec l'homme ». Cf. *Idem*, p. 146 [135].

<sup>226</sup> « la conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant ». Cf. *Ibidem*, p. 157 [145].

entre a ação virtual e a ação real, ela mede o afastamento entre a representação e a ação. Nesse sentido, “pode-se, desde então, presumir que a inteligência estará preferencialmente orientada para a consciência, o instinto para a inconsciência”<sup>227</sup>. Se a natureza organiza o instrumento a ser utilizado e tudo concorre para que o resultado da ação seja o esperado pela natureza, então podemos dizer que não sobrar praticamente nenhuma parte para que haja escolha. Sendo assim, o instinto estaria voltado para a inconsciência, pois não seria preciso uma tomada de decisão. Nesse sentido, instinto e inteligência envolvem ambos os conhecimentos; entretanto, no primeiro, o conhecimento é mais “atuado” e, com isso, inconsciente, pois a natureza se encarrega de dar os instrumentos para a ação, enquanto que, no segundo, o conhecimento é mais “pensado”, ou seja, consciente (portanto, é preciso fabricar o instrumento). Como ambos envolvem conhecimento, temos que identificar que tipo de conhecimento é característico do instinto e da inteligência. Para tanto, Bergson afirma-nos que “(...) a criança compreende imediatamente coisas que o animal não compreenderá nunca e que, nesse sentido, a inteligência, como o instinto, é uma função hereditária, portanto inata”<sup>228</sup>. Isso quer dizer que tanto a inteligência como o instinto são inatos, mas um versa sobre uma coisa e o outro sobre outra coisa, a saber, que instinto versa sobre o conhecimento de uma coisa enquanto que a inteligência versa sobre a relação entre as coisas. Se o instinto é, portanto, o conhecimento inato de uma coisa, a função da inteligência será a de destrinçar, através das circunstâncias que são apresentadas ao ser vivo, o meio de se safar, o meio de vencer os obstáculos apresentados pelas circunstâncias. Portanto, “um ser inteligente traz consigo os meios necessários para superar-se a si mesmo”<sup>229</sup>.

Bergson nos diz que o instinto tem a materialidade requerida e a inteligência é puramente especulativa. Entretanto, a inteligência não tem o lastro necessário para se fixar naqueles objetos que seriam do mais alto grau de interesse especulativo exatamente porque ela tem um caráter puramente formal, enquanto que o instinto, mesmo tendo a materialidade requerida, é incapaz de ir tão longe para buscar seu objeto, pois ele não especula. Isso permite a Bergson dizer que há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas não as encontrará nunca e, essas coisas, apenas o instinto as encontraria, mas não as procurará. Se a inteligência é relação entre coisas e essas coisas estão justapostas no espaço, podemos dizer que a inteligência consiste em buscar relação entre coisas distintas e estanques, sendo a

<sup>227</sup> « On peut dès lors présumer que l'intelligence sera plutôt orientée vers la conscience, l'instinct vers l'inconscience ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 157 [145].

<sup>228</sup> « le petit enfant comprend immédiatement des choses que l'animal ne comprendra jamais, et qu'en ce sens l'intelligence, comme l'instinct, est une fonction héréditaire, partant innée ». Cf. *Idem*, p. 160 [148].

<sup>229</sup> « Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même ». Cf. *Ibidem*, p. 164 [152].

inteligência relativa às necessidades da ação. Sendo assim, ela só representa, claramente, o descontínuo. Tudo o que for continuidade, escapará à inteligência. Ela procede antes por diferenciação que por associação. Uma vez que a continuidade é, precisamente, o movimento e que a descontinuidade é a parada no movimento, pode-se dizer que “*nossa inteligência só se representa claramente a imobilidade*”<sup>230</sup>. Sendo assim, nossa inteligência está voltada apenas para os sólidos, para a geometria e para a matemática. Por isso, ela não consegue captar o movimento único e indivisível da vida que se reparte nas várias linhas de evolução divergentes que encontramos ao longo do movimento evolutivo.

Uma vez que a inteligência procede dessa forma, Bergson afirma que ela tem por característica a ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor segundo um sistema qualquer e, nesse sentido, a inteligência é a vida olhando para fora. Com isso, ela adota, para dirigi-las, as manobras da natureza inorganizada. Por isso, seu espanto quando se volta para o ser vivo organizado e, para poder pensa-lo, faz dele o inorganizado, “pois não conseguiria, sem inverter sua direção natural e sem se torcer sobre si mesma, pensar a continuidade verdadeira, a mobilidade real, a compenetração recíproca e, para ir direto ao ponto, essa evolução criadora que é a vida”<sup>231</sup> e, assim sendo, o que aparece para a nossa inteligência não é senão aquilo que presta flanco à nossa ação. Nesse sentido, aquilo que aparece aos nossos sentidos está voltado para a ação. Trata-se, então, da descontinuidade. Por isso, a inteligência não foi feita para pensar a evolução como Bergson a entende: a continuidade de uma mudança, sendo ela a própria mobilidade. Isso porque assim como separamos no espaço, fixamos no tempo. Porque a inteligência tem essa característica, Bergson nos diz que “só estamos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto. A *inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*”<sup>232</sup>, incompreensão essa que nos faz entender a vida como instantaneidades colocadas lado a lado e não como uma continuidade indivisa, representando o devir como uma série de estados, todos separados uns dos outros. Enquanto a inteligência age de forma mecânica, o instinto age de forma orgânica, e caso a consciência que no instinto se apresenta de forma sonambúlica despertasse, caso o instinto se interiorizasse “em conhecimento em vez de se exteriorizar em ação, caso soubéssemos interrogá-lo e caso ele pudesse responder, o instinto haveria de nos franquear os

<sup>230</sup> « Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 169 [156].

<sup>231</sup> « car elle ne saurait, sans renverser sa direction naturelle et sans se tordre sur elle-même, penser la continuité vraie, la mobilité réelle, la compénétration réciproque et, pour tout dire, cette évolution créatrice qui est la vie ». Cf. *Idem*, p. 175 [162-163].

<sup>232</sup> « Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort. L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie ». Cf. *Ibidem*, p. 179 [166].



mais íntimos segredos da vida”<sup>233</sup>, pois ele está, de forma intrínseca, ligado ao devir interno da vida.

O elã gerador da vida, único devir em constante mudança ao longo de toda a evolução da natureza, parece se perder ao se contrair em uma espécie determinada. Ao se determinar em espécie, a vida perde o contato com o restante de si mesma, salvo em algum ponto que interessa à espécie que acaba de ser gerada. Bergson nos diz isso porque entende que a vida procede, nesse caso, como a consciência e a memória em geral, uma vez que “arrastamos atrás de nós, sem percebermos, a totalidade de nosso passado; mas nossa memória só verte no presente as duas ou três lembranças que completarão em algum aspecto nossa situação atual”<sup>234</sup>. Porque a consciência é voltada para a ação, assim como o instinto, a vida parece proceder da mesma maneira que a consciência, pois o conhecimento instintivo tem sua raiz na própria unidade da vida, sendo, a vida, um todo simpático a si mesmo. Assim, as espécies surgidas, embora sejam uma parada no movimento originador da vida, carregam em si um conhecimento que as faz hesitar em determinados momentos, escolhendo entre este ou aquele movimento de acordo com o estímulo recebido, agindo de forma parecida com a memória, ou seja, atualizando em ação aquelas lembranças que completarão a situação atual. Mas o instinto é visto de forma diferente pelas teorias evolucionistas cunhadas pela Biologia, sendo ele, para o neodarwinismo, uma soma de diferenças acidentais preservadas pela seleção natural e, para o neolamarckismo, ele seria uma inteligência degradada.

Segundo Bergson, a transmissão hereditária, passada de germe para germe, que é posta na origem do instinto, seria inerente ao germe. E, embora concorde com essa hereditariedade, não quer dizer que devemos renunciar à teoria do neodarwinismo nem tampouco à teoria do neolamarckismo, pois ambos têm pontos que devem ser levados em consideração. Enquanto os primeiros têm razão quando dizem que a evolução se faz de germe para germe, os segundos quando dizem que na origem do instinto há um esforço. “Mas aqueles certamente se enganam quando fazem da evolução do instinto uma evolução acidental, e estes quando veem no esforço do qual o instinto procede um esforço individual”<sup>235</sup>. O esforço pelo qual uma espécie modifica seus instintos e se modifica também a si mesma, deve ser algo bem mais profundo e que não depende unicamente das circunstâncias nem dos indivíduos. Sendo assim,

<sup>233</sup> « en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 179 [166].

<sup>234</sup> « Nous traînons derrière nous, sans nous en apercevoir, la totalité de notre passé ; mais notre mémoire ne verse dans le présent que les deux ou trois souvenirs qui compléteront par quelque côté notre situation actuelle ». Cf. *Idem*, p. 181 [168].

<sup>235</sup> « Mais ceux-là ont probablement tort quand ils font de l'évolution de l'instinct une évolution accidentelle, et ceux-ci quand ils voient dans l'effort d'où l'instinct procède un effort individuel ». Cf. *Ibidem*, p. 185 [171].

o esforço não depende unicamente da iniciativa dos indivíduos, embora os indivíduos colaborem com esse esforço, e não depende exclusivamente dos acidentes, mesmo esses sendo parte importante da constituição do instinto. Sendo assim, Bergson nos chama a atenção para o fato de que, para ele, um dos resultados mais claros da Biologia foi o de mostrar que a evolução se faz segundo linhas divergentes e “é na extremidade de duas dessas linhas – as duas principais – que encontramos a inteligência e o instinto sob suas formas aproximadamente puras”<sup>236</sup>. A evolução separou instinto e inteligência para desenvolvê-los até seus limites. Entretanto, ambos estavam ligados na origem e se compenetravam. Bergson nos diz que, mais precisamente, a inteligência é a faculdade de remeter um ponto no espaço a outro ponto no espaço, um objeto material a outro objeto material. Isso pode ser aplicado a todas as coisas, permanecendo fora dessas coisas, mas a inteligência não consegue perceber mais que sua difusão em efeitos justapostos, não compreendendo, portanto, a compenetração recíproca inscrita na evolução da vida.

Por isso, Bergson afirma que “a explicação concreta, não mais científica, mas metafísica, deve ser procurada em uma via inteiramente diferente, não mais na direção da inteligência, mas na da ‘simpatia’”<sup>237</sup>, pois “o instinto é simpatia”<sup>238</sup>. Uma vez que o instinto é simpatia e se essa simpatia pudesse estender seu escopo e refletir sobre si mesma, Bergson nos diz que ela nos daria a chave das operações vitais, ou seja, nos levaria para o interior do movimento gerador da vida. Veríamos, pois, de que maneira a vida concentra sobre si todas as tendências evolutivas e como e porque ela as separa; entenderíamos, talvez, de um só golpe, como o elã evolui por entre suas linhas divergentes e teríamos a oportunidade de entender definitivamente como a natureza funciona nos seus mais elevados graus de sutileza. Mas cabe ressaltar que, embora unidos no princípio, inteligência e instinto são duas tendências voltadas para sentidos opostos. Aquela para a matéria inerte e este para a vida. A inteligência, por meio da ciência que, segundo Bergson, é sua obra, só pode nos mostrar o segredo das operações físicas; “da vida, ela só nos traz e, aliás, só pretende nos trazer uma tradução em termos de inércia”<sup>239</sup>.

Entretanto, Bergson não está interessado nas vistas parciais que a inteligência toma do seu objeto de estudo. É o interior da vida que o interessa e o mesmo afirma que somente a

<sup>236</sup> « *C'est à l'extrémité de deux de ces lignes, - les deux principales, - que nous trouvons l'intelligence et l'instinct sous leurs formes à peu près pures* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 189 [176].

<sup>237</sup> « *L'explication concrète, non plus scientifique, mais métaphysique, doit être cherchée dans une tout autre voie, non plus dans la direction de l'intelligence, mais dans celle de la 'sympathie'* ». Cf. *Idem*, p. 191 [177].

<sup>238</sup> « *L'instinct est sympathie* ». Cf. *Ibidem*, p. 191 [177].

<sup>239</sup> « *de la vie elle ne nous apporte, et ne prétend d'ailleurs nous apporter, qu'une traduction en termes d'inertie* ». Cf. *Ibidem*, p. 191 [177].

“intuição” poderia nos dar uma visão do interior da própria vida. Logo, somente a intuição, “isto é, o instinto tornando desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente”<sup>240</sup>, poderia nos dar acesso ao interior do movimento evolutivo ele próprio. Com isso, podemos dizer que nem a causalidade mecânica, nem a finalidade oferecem uma tradução suficiente do processo vital, porque a vida é compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada. “Mas (...) se a consciência cindiu-se assim em intuição e inteligência, foi pela necessidade de se aplicar à matéria e ao mesmo tempo seguir a corrente da vida”<sup>241</sup>. Nesse sentido, intuição e inteligência carregam consigo algo do impulso original da vida. Sendo assim, tudo o que vimos até aqui já nos sugeriria a ideia de vincular a vida quer à própria consciência, quer a algo que se lhe assemelha. Em toda a extensão do reino animal, a consciência aparece como proporcional à potência de escolha de que o ser vivo dispõe. Ilumina a zona de virtualidades que envolve o ato. Mede o afastamento entre o que se faz e o que se poderia fazer. A consciência é uma faculdade de escolha, de discernimento entre ações virtualmente possíveis no contexto em que o ser vivo está inserido, mostrando ao ser vivo que ele é uma zona de indeterminação, pois poderá tomar esta ou aquela decisão diante das possibilidades que se lhes apresentam.

Ora, se a consciência é precisamente essa faculdade de escolha, poderíamos supor que, mesmo no animal mais rudimentar, ela esteja presente de forma comprimida, como que em uma “prensa”. Entretanto, cada progresso dos centros nervosos permite ao organismo a escolha entre um maior número de ações possíveis. O avanço lançaria também “um apelo às virtualidades capazes de envolver o real, desapertaria assim a prensa e deixaria a consciência passar mais livremente”<sup>242</sup>. Isto quer dizer que, conforme a vida evolui para a complicação dos centros nervosos, a consciência deixaria de ser o instrumento da ação e a ação se tornaria, portanto, o instrumento da consciência, “pois a complicação da ação consigo mesma e a confrontação da ação com a ação seriam, para a consciência aprisionada, o único meio possível de se libertar”<sup>243</sup>. Nesse sentido, quanto mais o sistema nervoso se complica, diferenciando medula e cérebro, mais nitidamente notaremos a solidariedade – e não a dependência – entre o cérebro e a consciência. Ou seja, quanto mais o sistema nervoso se

<sup>240</sup> « je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 191 [178].

<sup>241</sup> « Mais (...) si la conscience s'est scindée ainsi en intuition et intelligence, c'est par la nécessité de s'appliquer sur la matière en même temps que de suivre le courant de la vie ». Cf. *Idem*, p. 193 [179].

<sup>242</sup> « un appel aux virtualités capables d'entourer le réel, desserrerait ainsi l'étau, et laisserait plus librement passer la conscience. Dans cette seconde hypothèse, comme dans la première, la conscience ». Cf. *Ibidem*, p. 194 [180].

<sup>243</sup> « car la complication de l'action avec elle-même et la mise aux prises de l'action avec l'action seraient, pour la conscience emprisonnée, le seul moyen possible de se libérer ». Cf. *Ibidem*, p. 195 [181].

complicar, “aumentando assim o número das ações possíveis entre as quais o organismo pode escolher, tanto mais a consciência deverá transbordar seu concomitante físico”<sup>244</sup>. Sendo assim, nos seres mais rudimentares, a consciência está diretamente ligada ao tato, enquanto que nos seres onde os centros nervosos são altamente desenvolvidos, ela está ligada ao cérebro apenas solidariamente, não havendo, portanto, relação de “dependência” entre a consciência e o cérebro, conforme entendem os adeptos do paralelismo psicofísico. Bergson nos diz que a lembrança de um episódio qualquer provavelmente será a mesma em um cérebro de cachorro e um cérebro de homem. Entretanto, o cérebro do homem “é capaz de evocar a lembrança a seu bel-prazer, em qualquer momento, independentemente da percepção atual. Ele não se limita a atuar sua vida passada, ele se a representa e ele a sonha”<sup>245</sup>. Ou seja, o homem tem a capacidade de olhar para o seu passado e reviver, vivenciar as lembranças quando quiser independentemente da percepção atual; portanto, o homem não se limita a atuar, como que em uma peça de teatro, sua vida passada, ele a representa no momento atual e a sonha em um futuro.

Bergson nos diz que a evolução da vida, vista sob esse ângulo, assume um sentido mais claro. Há, então, uma corrente de consciência que penetra na matéria, carregada de uma multiplicidade enorme de virtualidades que se interpenetram. A consciência, assim, “arrastou a matéria para a organização, mas isso fez com que seu movimento fosse ao mesmo tempo infinitamente retardado e infinitamente dividido”<sup>246</sup>. Isso propiciou o aparecimento das várias espécies, das várias linhas de evolução que, no elã original, permaneciam unidas. Propiciou também que a matéria se identificasse com o meio e se adaptasse, gerando, assim, as paradas no movimento evolutivo. Portanto, a vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava sua atenção quer sobre seu próprio movimento, quer sobre a matéria que atravessava. Assim, do lado da intuição, “a consciência se encontrou 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”<sup>247</sup>. Mas, como inteligência, ao contrário, a consciência, concentrando-se principalmente sobre a matéria, exterioriza-se com relação a si mesma; “mas, justamente porque se adapta aos objetos pelo lado de fora, consegue circular em meio a eles,

<sup>244</sup> « *augmentant ainsi le nombre des actions possibles entre lesquelles l'organisme a le choix, plus la conscience devra déborder son concomitant physique* ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 195 [181].

<sup>245</sup> « *est capable d'évoquer le souvenir à son gré, à n'importe quel moment, indépendamment de la perception actuelle. Il ne se borne pas à jouer sa vie passée, il se la représente et il la rêve* ». Cf. *Idem*, p. 195 [181].

<sup>246</sup> « *Il a entraîné la matière à l'organisation, mais son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé* ». Cf. *Ibidem*, p. 196 [182].

<sup>247</sup> « *la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait* ». Cf. *Ibidem*, p. 197 [183].

contornar as barreiras que lhe opõem, ampliar indefinidamente seu território”<sup>248</sup>. Logo, desse ponto de vista, a consciência passa a exercer um papel importantíssimo na evolução da vida em geral: ela aparece como princípio motor da evolução, sendo que o homem aparece em lugar privilegiado entre os próprios seres conscientes. Sua diferença reside no fato de que ele pode libertar a consciência, pois seus hábitos motores podem pôr em xeque outros hábitos motores e, assim o fazendo, doma o automatismo. Ou seja, no homem, os hábitos motores podem subjugar outros hábitos motores arraigados. Quando temos hábitos arraigados e não mais pensamos neles, ou os escolhemos, de forma consciente, estamos diante do automatismo e da inconsciência. Daí Bergson nos dizer que, uma vez que podemos subjugar esses hábitos, colocar outros novos no lugar, estamos libertando a consciência.

É por isso que Bergson pode afirmar que “a consciência, que iria ser arrastada e afogada na realização do ato, se recupera e se liberta”<sup>249</sup>. No homem, a consciência, através da inteligência, liberta-se. Sendo assim, a vida parece ter evoluído de tal modo, até chegar ao homem, sendo ele o propósito dessa evolução, uma vez que é nele que a consciência se expressa de maneira mais plena porque ele cumpre o papel de escolha para o qual a vida teve que lutar na materialidade que não a expressava em seu modo pleno. Nos seres mais rudimentares, há um rudimento de escolha. Esse rudimento de escolha pode, também, ser observado nas plantas, mas é no homem que ela é elevada ao máximo. Durante esse percurso, a consciência teve que cindir sua organização em duas partes complementares uma à outra para que ela pudesse libertar a si mesma, a saber: a parte dos vegetais e a dos animais. Procurou também uma saída dupla na direção do instinto e da inteligência, encontrando-a na segunda, mesmo após um salto brusco do animal para o homem, “de modo que, em última análise, o homem seria a razão de ser da organização inteira da vida sobre nosso planeta”<sup>250</sup>. Sendo assim, finalizamos com a conclusão de Bergson que nos diz que “só há, na verdade, uma determinada corrente de existência e a corrente antagonista; daí toda a evolução da vida”<sup>251</sup>.

<sup>248</sup> « mais, justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine ». Cf. Bergson, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 197 [183].

<sup>249</sup> « la conscience, qui eût été entraînée et noyée dans l'accomplissement de l'acte, se ressaisit et se libère ». Cf. *Idem*, p. 199 [185].

<sup>250</sup> « De sorte qu'en dernière analyse l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète ». Cf. *Ibidem*, p. 200 [186].

<sup>251</sup> « Il n'y a en réalité qu'un certain courant d'existence et le courant antagoniste; de là toute l'évolution de la vie ». Cf. *Ibidem*, p. 200 [186].

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar, na presente dissertação, em que consistiria, para Bergson, a hipótese da coextensão da consciência à vida. Vimos que essa hipótese somente pôde ser formulada, de início, a partir da posição assumida por Bergson no debate com a psicologia experimental do final do século XIX, por meio da qual o autor pôde contestar as teses da “correspondência” (entre os estados mentais e os seus correlatos fisiológicos) e da “dependência” (da consciência em relação ao cérebro). Para tanto, tratamos, no primeiro capítulo, dos esforços bergsonianos para distinguir os chamados fatos “psicológicos” e “físicos”, mostrando que os primeiros se encontram diretamente ligados à vida interior da consciência e que, portanto, não podem ser medidos (ou tomados em termos numéricos), ao passo que os segundos encontrar-se-iam ligados à materialidade de nossos corpos, sendo esses os únicos fenômenos que poderiam ser medidos. Se os últimos apresentam lugar no espaço e, por isso, podem ser tratados em analogia com o número, os primeiros ocupam certa porção de duração, não sendo, por conseguinte, passíveis de medição. Se a distinção entre tais domínios se torna, como uma primeira operação metafísica, necessária para a contestação da tese psicofísica da correspondência entre o mental e o físico (ou fisiológico), Bergson não se furta de tratar, enquanto uma segunda operação metafísica, do problema da relação entre tais domínios. Conforme mostramos, ao contestar a tese da dependência da consciência em relação ao cérebro, Bergson procura pensar tal relação não em termos de uma “dependência”, mas sim, de uma “solidariedade”. Como ele próprio nos diz, se no homem a consciência se encontra pendurada no cérebro, isto não nos autoriza dizer que só há níveis de consciência em organismos que possuam um cérebro. Abrem-se, então, as portas para a formulação da hipótese da coextensão da consciência à vida. A posição assumida por Bergson frente às referidas teses tornou-se necessária para que pudéssemos adentrar no tríplice problema da consciência, da vida e da relação entre ambas, abrindo caminho, assim, para a hipótese bergsoniana da coextensão da consciência à vida, cujo aparecimento se dá, pela primeira vez, em *Matéria e Memória* (1896).

A partir do segundo capítulo, por outro caminho, destacamos, uma vez mais, no espiritualismo bergsoniano, a relação indissociável entre consciência e memória. Mostramos que o fio que liga a consciência e a matéria é, precisamente, a memória e essa memória é, antes de tudo, responsável por reter no passado as lembranças de situações vividas pelo organismo consciente. Conforme o próprio Bergson chegaria a afirmar, alguns anos depois, uma consciência que não conservasse nada de seu passado, que incessantemente se

esquecesse de si mesma, seria uma consciência que nasceria e morreria a cada instante, tornando-se, assim, uma espécie de “inconsciência” (pois, sem memória não há duração e toda duração implica em consciência). “Portanto, toda consciência é memória – conservação e acumulação do passado no presente”<sup>252</sup>, além de ser uma antecipação do futuro. A realidade da consciência é o seu fluir e isso significa, também, que “este fluir é um movimento em direção a um futuro aberto, cuja construção é, fundamentalmente, criação”<sup>253</sup>. Como destacamos no segundo capítulo, para Bergson, se a consciência ilumina com o seu brilho as lembranças (armazenadas pela memória) de situações vividas pelo organismo consciente, presidindo nesse mesmo organismo uma escolha das reações aos estímulos ambientais recebidos, é na medida em que esta consciência encontra-se orientada para a ação. Por conseguinte, conforme vimos, a partir das considerações de Bergson, especificamente, em *Matéria e Memória*, a consciência implicaria em uma capacidade de discernimento prático.

Bergson nos diz, então, que, através da consciência, apoiamo-nos no passado para nos debruçar no futuro e isso só pode ser feito por um organismo consciente, ao qual possamos atribuir algum tempo que dure, o que por si só, exige a presença de uma memória. A duração é esse penetrar ininterrupto do passado no presente, de modo que os momentos anteriores possam ser, pela força de uma memória que os acompanha, arrastados (ou conservados) nos momentos posteriores. Daí a consciência em Bergson estar, primeiramente, diretamente ligada à memória, mas, além disso, orientada para a ação. Não se trata, porém, de uma consciência meramente contemplativa do passado, mas, de uma consciência que se apoia sobre o passado, debruçando-se sobre o futuro, na medida em que, orientada para a ação, ela se torna, nos organismos conscientes, sinônimo de escolha. “Podemos dizer, portanto, que a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte lançada entre o passado e o futuro”<sup>254</sup>. Se a consciência retém o passado e antecipa o futuro, sem dúvida é, precisamente, “porque é chamada a efetuar uma escolha: para escolher, é preciso pensar no que se poderá fazer e rememorar as consequências, vantajosas ou prejudiciais, do que já se fez; é preciso prever e é preciso lembrar”<sup>255</sup>. Ainda no segundo capítulo, apresentamos, de maneira mais clara, uma das teses a serem contestadas por Bergson, a saber: a tese segundo a qual a consciência está ligada em nós a um cérebro, de modo que os seres que não o possuem, não podem ser considerados seres conscientes. Porém, segundo o autor, essa tese contém um vício, pois o mesmo se poderia dizer do estômago: se em nós, a digestão é feita por esse

<sup>252</sup> Cf. Bergson, H. *A Consciência e a Vida*, p. 5.

<sup>253</sup> Cf. Silva, F. L. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*, p. 238.

<sup>254</sup> Cf. Bergson, H. *A Consciência e a Vida*, p. 6.

<sup>255</sup> Cf. *Idem*, pp. 9-10.

órgão, o mesmo raciocínio nos levaria a afirmar que seres que não o possuem não poderiam digerir. Bergson afirma-nos que isso “seria um grave engano, pois para digerir não é necessário ter um estômago (...)”<sup>256</sup>, uma vez que a ameba, um ser quase indiferenciado, consegue digerir, mesmo não tendo um órgão responsável por isso.

Mostramos, no segundo capítulo, na medida em que subimos na escala da evolução e os seres vivos vão se complicando e se aperfeiçoando cada vez mais, o trabalho se divide. Com isso, a faculdade de digerir torna-se, por exemplo, atribuída ao estômago ou, mais geralmente, a um aparelho digestivo; as funções são divididas entre os vários órgãos diferentes. Com efeito, afirma-nos Bergson que, no ser humano, ainda que a consciência esteja incontestavelmente ligada ao cérebro, não se pode afirmar que, necessariamente, o cérebro seja indispensável a ela. Ao descermos na escala do reino animal, vemos que decorre uma simplificação e separação dos centros nervosos. “Por fim, os elementos nervosos desaparecem, submersos na massa de um organismo menos diferenciado (...)”<sup>257</sup>. A consciência fixa-se, em organismos complexos, em centros nervosos complexos, acompanhando também a descida na escala rumo à simplificação. Sendo assim, deveríamos supor que, ao descer na escala rumo aos organismos menos complexos, ela viria a fundir-se com a matéria viva, tornando-se dispersa nessa matéria viva indiferenciada, mantendo-se, além disso, difusa, confusa e não anulada. “A rigor, portanto, tudo o que é vivo poderia ser consciente: em princípio, a consciência é coextensiva à vida”<sup>258</sup>.

O terceiro capítulo preocupou-se, enfim, em mostrar que essa hipótese acompanha Bergson na obra posterior à *Matéria e Memória* (1896): *A Evolução Criadora* (1906). Dessa obra, analisamos o primeiro e o segundo capítulos em busca dos desdobramentos da hipótese da coextensão da consciência à vida e, somente então, foi possível notar, mais claramente, a tese bergsoniana segundo a qual a consciência se faz presente desde os primórdios da evolução da vida. Bergson nos fala de um impulso criador que garante a evolução da vida, designando-o de “élan vital”. Através desse impulso gerador, a vida se desenrola em níveis de diferenciação e complexidade cada vez maiores, estendendo-se por toda a natureza. Nesse terceiro capítulo da dissertação, vimos que a consciência pode, em determinadas linhas da evolução da matéria viva (como no caso dos vegetais) adormecer, mas, ainda assim, não estará ausente. Bergson nos mostra que não há uma única linha de evolução, mas sim várias e, mesmo sendo divergentes, elas conservam algo do élan original. Portanto, todos os seres

<sup>256</sup> Cf. Bergson, H. *A Consciência e a Vida*, p. 7.

<sup>257</sup> Cf. *Idem*, p. 7.

<sup>258</sup> Cf. *Ibidem*, p. 7.



vivos, na natureza, embora em diferentes formas, carregam consigo um sopro de consciência e de unidade. Entretanto, esses mesmos seres vivos, adaptados ao meio no qual se encontram inseridos, são pontos de parada no progresso do impulso vital. “Assim, parece-me verossímil que a consciência originalmente imanente a tudo que vive, atenua-se onde não há mais movimento espontâneo e exalta-se quando a vida mantém o rumo da atividade livre”<sup>259</sup>.

A concepção bergsoniana segundo a qual a consciência significa “memória e antecipação”, tornando-se, em função disso, “sinônimo de escolha”, esteve presente durante o nosso terceiro capítulo. É com essa concepção que trabalhamos a questão da evolução da vida, pois o impulso poderia ter cessado ao primeiro sinal de adaptação e não seria preciso ter feito o esforço que fez para continuar a evoluir. Ou seja, o impulso escolheu o esforço de lançar em direções ainda não compreendidas e, sempre que foi adiante na escala da evolução da vida, triunfou. A cada nova forma criada pelo élan, buscou-se não só a criação, mas a criação de forma continuada, ininterrupta. Além disso, o impulso buscou engendrar um maior grau de liberdade aos seres vivos, criados no curso da evolução. Com isso, a matéria viva rudimentar teria, segundo Bergson, dois caminhos: o primeiro seria o do movimento e da ação, sendo esse um caminho no qual ela iria ao encontro de uma ação cada vez mais livre e de um movimento cada vez mais eficiente, “e isso é o risco e a aventura, mas é também a consciência, com seus graus crescentes de profundidade e intensidade”<sup>260</sup>. O segundo caminho seria o caminho da segurança, da existência segura e da estagnação, no qual ela arranjaria tudo quanto necessitaria ali mesmo onde se encontrasse. Mostramos também que o papel da vida é criar, pois ela é, sempre, para Bergson, movimento imprevisível e livre.

Enquanto a matéria é pura necessidade, a consciência é liberdade. Apresentamos essa diferença na dissertação e dissemos que a vida sempre acha um jeito de reconcilia-las, porque “a vida é precisamente a liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu proveito”<sup>261</sup>. Bergson afirma que se a matéria não pudesse afrouxar o rigor que a determinação lhe impõe, a vida seria impossível. Ao oferecer elasticidade, a consciência pôde enfim se instalar na matéria de maneira minúscula e, aos poucos, foi se expandindo e se tornando cada vez mais liberta, “porque mesmo a menor quantidade de indeterminação, adicionando-se indefinidamente a si mesma, dará tanta liberdade quanto se desejar”<sup>262</sup>. Ao evoluir, a vida trazia em si, implicados um no outro, instinto e inteligência: o primeiro prevaleceu nos insetos e o segundo no homem. A matéria, embora seja necessidade, é

---

<sup>259</sup> Cf. Bergson, H. *A Consciência e a Vida*, p. 10.

<sup>260</sup> Cf. *Idem*, p. 11.

<sup>261</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13.

<sup>262</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13.

atravessada pela consciência e essa lhe dá o impulso rumo à organização e complexidade que encontramos nas pontas das duas grandes linhas evolutivas. Isso faz com que a matéria se torne liberdade. Porém, a matéria quer sempre continuar com seus automatismos, enredando-se sobre si mesma.

“Assim, da base ao topo da escala da vida, a liberdade está presa a uma corrente que ela, quando muito, consegue alongar. Somente com o homem é dado um salto brusco; a corrente rompe-se”<sup>263</sup>. Isso significa dizer que é somente no homem que a consciência atinge seu grau máximo de liberdade. Será no homem que a força criadora passará de maneira vitoriosa, exatamente porque nele vemos o poder de modificar hábitos antigos e criar novos. Será no homem que a consciência se expressará de maneira mais livre, tornando o homem um ser vivo totalmente voltado para uma ação cada vez mais livre. Assim, terminamos essa dissertação deixando, como possibilidade de um estudo mais aprofundado, a questão relativa à liberdade no espiritualismo de Bergson, pois é um ponto que nos interessa ou, ainda, uma leitura comparativa entre o espiritualismo bergsoniano e o hinduísmo, tendo como base para tal estudo comparativo, a questão da memória.

---

<sup>263</sup> Cf. Bergson, H. *A Consciência e a Vida*, p. 19.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. *Aulas de psicologia e de metafísica: Clermont-Ferrand, 1887-1888*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, ([1887-1888] 2014).

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa. 70, ([1889] 1988).

\_\_\_\_\_. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, ([1896] 2006).

\_\_\_\_\_. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Éditions Flammarion, ([1896] 2012).

\_\_\_\_\_. « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive ». In: *Écrits et Paroles, I*. Paris: PUF, ([1901] 1957).

\_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, ([1907] 2005).

\_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, ([1907] 2013).

\_\_\_\_\_. “A consciência e a vida”. In: *A energia espiritual*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, ([1911] 2009).

\_\_\_\_\_. *Memória e Vida / Henri Bergson*. Textos escolhidos por Gilles Deleuze. São Paulo: Martins Fontes, ([1966] 2006).

COELHO, J. G. “Consciência e matéria em Bergson”. In: PINTO, D.C.M. & MARQUES, S. T. (orgs.) *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

\_\_\_\_\_. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

FERRAZ, M. C. F. “Bergson hoje: virtualidade, corpo, memória”. In: LECERF, E. BORBA, S. KOHAN, W. (orgs.) *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MARQUES, S. T. *Significação da Vida e Liberdade: Ciência e Metafísica na Filosofia de Bergson*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p. 81-94, jan.-jun. 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo. Associação Editorial Humanitas, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Busca da Experiência em Sua Fonte: Matéria, Movimento e Percepção em Bergson*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 61-80, Jan./Abril, 2013.

MONEGALHA, F. “A ‘marcha para a visão’ em *A evolução criadora*”. In: PINTO, D.C.M. & MARQUES, S. T. (orgs.) *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

MONTEBELLO, P. “Matéria e Luz em *A evolução criadora*”. In: LECERF, E. BORBA, S. KOHAN, W. (orgs.) *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

PINTO, D. C. M. *Bergson e os dualismos*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(1): 79-91, 2004.

\_\_\_\_\_. *Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade*. UNIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. 2004.

\_\_\_\_\_. “Atualidade de Bergson”. In: LECERF, E. BORBA, S. KOHAN, W. (orgs.) *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

\_\_\_\_\_. “Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração”. In: PINTO, D.C.M. & MARQUES, S. T. (orgs.) *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

PINTO, T. J. S. *O método da intuição em Bergson e a sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. “Filosofia, ética e meio ambiente – Bergson x Descartes: a crítica ao modelo mecanicista e antropocentrista de compreensão da natureza e a abertura de novas perspectivas para a ética ambiental”. In: *Revista eletrônica Machado Sobrinho*, v. 01, p. 3, 2010.

\_\_\_\_\_. “O conceito de experiência em Benjamin e em Bergson: reflexões introdutórias”. In: Leandro Neves Cardim. (Org.). *Tópicos de Filosofia Francesa Contemporânea*. 01 ed. Curitiba: Editora UFPR, 2014, v. 01, p. 01-292.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e educação em Bergson*. Educação em Foco (Juiz de Fora), v. 20, p. 231-249, 2015.

SILVA, F. L. e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção filosofia; 31.)

\_\_\_\_\_. *Pragmatismo e humanismo: Bergson, leitor de William James*. São Paulo: Cognition – Revista de Filosofia, n. 2. PUC-SP, 2001. Pp. 193-202.

\_\_\_\_\_. “Psicologia e ontologia: Bergson, Sartre e Merleau-Ponty”. In: LECERF, E. BORBA, S. KOHAN, W. (orgs.) *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

\_\_\_\_\_. “Ontologia e liberdade em *A evolução criadora: A criação*”. In: PINTO, D.C.M. & MARQUES, S. T. (orgs.) *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

TOURINHO, C. D. C. “Memória, duração e consciência no pensamento de Henri Bergson”. In: Tourinho, C. D. C. & D’Angelo, M. *Margens do Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Booklink, pp.7-24.

\_\_\_\_\_. “A consciência em Henri Bergson”. In: Tourinho, C. D. C. / Santana, M. / Silva, N. F. R. / Sampaio, R. *Ensaio sobre o pensamento contemporâneo – Bergson, Benjamin, Foucault e Meyerson*. Rio de Janeiro: Proclama, 2006, pp. 11-33.

WORMS, F. *A concepção bergsoniana do tempo*. Tradução de Débora Morato Pinto. Paraná: Revista Dois Pontos. UFPR, 2004. Pp. 129-149.

\_\_\_\_\_. “Qual vitalismo para além de qual niilismo? De *A evolução criadora* a nossos dias”. In: PINTO, D.C.M. & MARQUES, S. T. (orgs.) *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

\_\_\_\_\_. *Bergson ou os dois Sentidos da Vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: UNIFESP, 2011.