

2. A cosmologia de Bergson

Paulo César Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, P. C. A cosmologia de Bergson. In: *Introdução à filosofia de Bergson* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2022, pp. 47-105. ISBN: 978-65-5714-302-5. <https://doi.org/10.7476/9786557143025.0004>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

2

A COSMOLOGIA DE BERGSON

Da psicologia à cosmologia

É possível sustentar que a filosofia de Bergson percorre um curioso itinerário, o qual parte da consciência psicológica visando a atingir a “Consciência em geral”, isto é, uma consciência cósmica. Logo, podemos dizer com razoável segurança que há, em sua obra, uma passagem da psicologia à cosmologia.¹ A psicologia seria apenas o capítulo inicial da investigação metafísica, devendo ser necessariamente completada por uma investigação cosmológica. Ao que parece, esta é a tarefa das duas obras subseqüentes ao *Ensaio: Matéria e memória* e *A evolução criadora*.

Ora, se há uma consciência psicológica e uma consciência cósmica, então, tudo é consciência, na filosofia bergsoniana? Estamos, de fato, na presença de um pampsiquismo? Não exatamente. Ocorre que o bergsonismo desenvolve a tese segundo a qual as mesmas propriedades que foram inicialmente encontradas no psiquismo podem ser reencontradas na matéria viva (ou orgânica) e até mesmo

1 Entretanto, a atitude filosófica que parte do conhecimento de si para obter o conhecimento do todo não é nova. De certa forma, ela já esteve presente em Sócrates (com o “Conhece-te a ti mesmo”), Plotino, Santo Agostinho etc. Bergson apenas a retoma, na contemporaneidade.

na matéria bruta (ou inorgânica). Como vimos, tais propriedades são justamente as características do tempo real, já que a consciência é duração. São elas: o dado qualitativo, a sucessão pura, a conservação do passado e a criação. Torna-se impossível, pois, não notar que o nosso filósofo está declarando que, de alguma maneira, a matéria viva e a matéria bruta participam da duração psicológica, a mesma que até agora foi estudada como exclusiva da consciência. A duração interna se desdobraria em duração externa e em duração vital. Se isso se confirmar, poderemos dizer, com muito mais rigor, que o bergsonismo é uma filosofia da duração.

É certo que, para sustentar sua metafísica da duração, revelando a afinidade profunda entre consciência, matéria e vida – três expressões diferentes da mesma realidade fundamental –, Bergson precisou elaborar uma nova teoria do conhecimento. Melhor dizendo, precisou desenvolver uma nova concepção sobre a natureza do sujeito do conhecimento, sem a qual não seria possível aplicar a intuição (saber interno e imediato) a esses novos objetos (a matéria e a vida).

É evidente que, além de sermos conscientes, também participamos da dimensão material e vital da realidade, à medida que somos um corpo vivo. E, se podemos simpatizar com o psiquismo, tal como mostramos anteriormente, é provável que o mesmo possa acontecer com a matéria e a vida, já que também estamos vinculados à existência material e à existência vital por um elo indissolúvel. Se isso realmente procede, a filosofia de Bergson não se restringiria mais exclusivamente ao domínio da subjetividade humana. Ao contrário, ela se dilataria em direção à cosmologia, uma vez que a intuição nos daria acesso ao ser do mundo, e não somente ao ser da consciência.

É visível que Bergson deseja conhecer a realidade em seu conjunto, como totalidade e não apenas o domínio psicológico. Não é outra a razão pela qual ele pretende aplicar a intuição, entendida novamente como simpatia ou coincidência, aos outros níveis da realidade (níveis material e vital), no anseio de obter nessas regiões o mesmo êxito que obteve na investigação da consciência. Nesse procedimento, sua metafísica da duração passa a se constituir como uma ampla filosofia do tempo. De acordo com ela, a diversidade dos

seres (material, vital e psicológico) pode ser compreendida como desdobramento de um mesmo princípio, como se diversos cursos d'água pudessem brotar da mesma fonte.

Porém, sem ir tão longe por enquanto e visando a elucidar, de início, algumas questões metodológicas, convém pontuar desde já que essa metafísica da duração rejeita completamente a atitude crítica da filosofia kantiana, muito influente no meio acadêmico no qual Bergson produziu sua obra (a França do final do século XIX e início do XX). Para o kantismo, com efeito, antes de investigar qualquer objeto, precisamos nos certificar de que estamos em condições de efetivamente conhecer tal objeto. Precisamos, em suma, dar um passo atrás e averiguar nosso aparelho cognitivo, por meio do qual conhecemos as coisas. Isso quer dizer que é necessário submeter a faculdade de conhecimento, também chamada por Kant de “entendimento”, a um exame crítico rigoroso. Lançando mão de uma metáfora, é possível pensar que, na chamada atitude crítica kantiana, tudo se passa como se devêssemos – antes de mergulhar nas profundezas do oceano do real – examinar o equipamento de mergulho: sua flexibilidade, sua resistência etc., no intuito de determinar previamente até onde poderemos ir, até onde nosso equipamento suportará a pressão do novo meio. Curiosamente, a postura do nosso filósofo é, nesse ponto, exatamente o inverso da postura kantiana. É preciso lançar-se na água, realizar o mergulho, aprofundar, para sabermos até onde conseguiremos chegar. O exame prévio da faculdade cognitiva nunca nos informará nada seguro a respeito disso, porque a atitude crítica, muito provavelmente, nos convencerá a jamais realizar o mergulho, por ser um ato leviano e infrutífero. Logo, nada mais distante do pensamento de Bergson do que a perspectiva kantiana, tal como exposta na *Crítica da razão pura*. Nessa obra, Kant atribuiu à filosofia unicamente a tarefa de mapear o “poder lógico” do nosso entendimento, a fim de determinar o que e até onde podemos conhecer.

Ao romper com a cautela epistemológica kantiana, não se recomenda que a filosofia deva ser um empreendimento temerário, teoricamente irresponsável. Não se propõe aqui uma especulação vaga

sobre questões importantes, mas que escapam à nossa capacidade de conhecer (Quem somos? Para onde vamos? De onde viemos?). Ao contrário, o que se defende é uma retomada dessas questões metafísicas, desta vez por uma via ao mesmo tempo original e rigorosa. E esse novo procedimento, efetivamente empreendido pelo filósofo francês, passa pela reestruturação da teoria do conhecimento, uma vez que somente uma nova teoria do conhecimento pode assegurar a viabilidade da metafísica. Na verdade, o que a teoria do conhecimento precisa fazer é apresentar, de modo plausível, a viabilidade da intuição extraintelectual, já que será a intuição a instância cognitiva que permitirá a elaboração do saber metafísico.

Essa nova teoria do conhecimento parte da seguinte consideração: o ser humano, como sujeito do conhecimento, não é uma capacidade cognitiva pura, caída do céu ou criada por Deus, o que a tornaria uma capacidade que se encontra no mundo desde sempre já pronta, cabendo-lhe apenas a tarefa de explorar o real e conhecê-lo cada vez mais detalhadamente. É possível afirmar que a cognição (capacidade de conhecer) só foi pensada dessa maneira – como um poder que ninguém sabe como se formou – porque até então ninguém se preocupou em abordá-la da perspectiva genética, quer dizer, de uma perspectiva interessada em explicar sua origem. É assim que Descartes, por exemplo, repete que a razão é uma “luz natural”. Hume, por sua vez, a concebe como uma “natureza humana”, dotada de princípios inalteráveis. E Kant, como um conjunto de formas (sensíveis e lógicas) *a priori*, portanto universais (as mesmas para todos os seres humanos) e necessárias (não podem ser diferentes do que são, têm de ser do modo como são), as quais constituem o que ele chamou de “sujeito transcendental”. Em todos esses casos, estamos diante de concepções da cognição humana que a entendem como uma realidade acabada e desde sempre destinada ao conhecimento teórico.

Na contramão das teorias do conhecimento da modernidade, encontram-se os autores que se beneficiaram das concepções evolucionistas, oriundas da biologia. Bergson é um deles. É preciso mencionar que o filósofo francês foi um leitor assíduo, porém crítico, de Charles Darwin e Spencer. Por conseguinte, estava familiarizado

com o evolucionismo biológico, teoria que se tornava cada vez mais influente nos meios científicos. Em face da nova concepção da vida, trazida pelo evolucionismo – concepção que rompe definitivamente com o fixismo, teoria segundo a qual as espécies são fixas, inalteráveis –, nosso filósofo se viu obrigado a deduzir as consequências epistemológicas dessa concepção, coisa que até então não havia sido realizada seriamente pelos seus antecessores. Se a perspectiva evolucionista tem razão, a cognição não pode mais ser concebida como uma faculdade lógica, tendo surgido no mundo tal como é hoje. É preciso admitir que ela também resultou de um processo evolutivo, isto é, que ela amadureceu paulatinamente. Enfim, a cognição tem uma gênese e um desenvolvimento. É essa ideia que precisava ser levada até às últimas consequências, no domínio da teoria do conhecimento. Bergson não hesitou em fazê-lo.

Se a filosofia sempre se absteve de pensar a razão em termos genéticos, foi porque se manteve prisioneira da ideia de uma razão universal e onipotente, capaz de conhecer em termos absolutos todo o real. Ao contrário, concebê-la como resultado de uma evolução, estreitamente ligada à evolução biológica, faz dela um produto acidental de um processo mais vasto: o desenvolvimento da vida em nosso planeta. Portanto, nessa concepção, a razão deixa de ser um poder lógico universal e necessário – como acreditavam os filósofos da tradição que vai dos gregos a Kant – para se converter numa habilidade instrumental, numa capacidade de conhecer derivada da capacidade de agir. É inegável que, por um lado, ela se enfraquece consideravelmente, porque, nessa nova compreensão, só se é capaz de produzir conhecimentos contingentes;² contudo, por outro lado, a

2 Esclarecendo a terminologia empregada, podemos explicitar o seguinte: conhecimento universal e necessário significa um saber absoluto, isto é, um saber válido para todos os seres humanos, em qualquer época e lugar (saber universal), e, ao mesmo tempo, um saber que não pode ser diferente do que é sem se contradizer (saber necessário). Já um saber particular e contingente é aquele que é válido para algumas pessoas, mas não para todas, em alguns lugares, mas não em todos, e em alguns momentos, mas não sempre (saber particular), e aquele que pode ser diferente do que é sem se contradizer (saber contingente).

razão se torna parte da realidade, exprime uma das tendências da vida. A razão não é mais um “olho” exterior ao real e que o observa de fora, tendo em vista conhecê-lo. A razão torna-se imanente à atividade vital. Ela será chamada de “inteligência”, em *A evolução criadora*. A ação inteligente ou “ação fabricadora” é a interação fundamental que o ser humano realiza com a natureza, desenvolvendo pouco a pouco sua cognição. Numa palavra, o *Homo sapiens* deriva do *Homo faber*.

É bem verdade que a ação da qual se trata aqui é uma ação especial, uma ação complexa e elaborada, diferente, pois, da ação instintiva, embora ainda se situe num contexto biológico, uma vez que atende aos apelos das necessidades vitais. Tendo em conta que nossa inteligência começa a se insinuar no contexto da ação, não seria um despropósito afirmar que nossa capacidade teórica deriva da vida prática. Essa é, aliás, uma tese muito contemporânea, e que rompe com uma tradição filosófica que remete aos gregos antigos, atravessando os séculos e chegando, pelo menos, até o Iluminismo. Em Bergson, é preciso mostrar que a razão é tão somente uma inteligência instrumental, extraída da ação fabricadora. Para desenvolver essa tese, deve-se pensar o sujeito do conhecimento antes de tudo como um ser vivo, um animal, como outro qualquer, muito embora dotado de uma habilidade extraordinária: a capacidade de conhecer praticamente e teoricamente o mundo. Como qualquer animal, o ser humano também não dispõe de toda energia necessária para permanecer na existência vital. Precisa extrair essa energia, periodicamente, de outros organismos, assim como propagá-la, através de seus descendentes. E, para fazê-lo, precisa agir. Este é o ponto central a partir do qual Bergson organizará toda a sua teoria do conhecimento: a ação do ser vivo, tendo em vista a satisfação de necessidades vitais (nutricionais e reprodutivas), influi poderosamente na construção de suas faculdades cognitivas.

Foi justamente para agir que desenvolvemos tais faculdades, nomeadamente a percepção e a inteligência (ou, para comparar com a terminologia kantiana, a sensibilidade e o entendimento). Assim, o universo perceptivo e intelectual não é neutro, mas constituído por um sistema de interesses. Se foi no “molde da ação” que nossa

cognição se formou, gerando funções psicológicas (percepção distinta, atenção dirigida, memória voluntária, pensamento causal etc.), então, não cabe mais investigar a estrutura do espírito humano como um conjunto de funções lógicas, tal como fez Kant. Trata-se agora de compreender o modo como essas capacidades surgiram e se desenvolveram ao longo do tempo, diante dos desafios acidentais que a espécie foi enfrentando em seu corpo a corpo com o meio ambiente. É claro que esse processo, extremamente complexo, não pode ser novamente percorrido e descrito, em seus detalhes, por nenhum filósofo. O que se pretende fazer é apenas indicar as manchas gerais dessa aventura que culminou no estágio atual de nosso aparelho cognitivo, um aparelho capaz de matemática, filosofia, ciência etc.

Nesse sentido, no bergsonismo, podemos afirmar que nossa percepção e nossa inteligência (para usar um termo que reúne as duas instâncias, recorreremos aqui à palavra “cognição”) surgiram da ação, uma vez que somos seres que têm necessidades, as quais só podem ser satisfeitas através da ação. Mas a ação da qual se trata aqui é a ação fabricadora. O que isso quer dizer? Em primeiro lugar, quer dizer que Bergson não pensa ser a cognição humana um aprimoramento do instinto. Quando a ação fabricadora é instaurada por uma espécie, algo novo surge, uma nova direção de desenvolvimento biológico. Em segundo lugar, quer dizer que a ação fabricadora introduz versatilidade no domínio da vida animal, até então confinada nos estreitos limites da ação instintiva, um tipo de ação que se esgota em sua execução, não deixando herança para a atividade futura.

Vamos ilustrar essas ideias, adotando um exemplo imagético: a primeira parte do filme *2001 – Uma odisseia no espaço* (1968), de Stanley Kubrick. Nesse filme futurista, mas que começa abordando o passado pré-histórico da humanidade, Kubrick mostra um bando de hominídeos ainda vivendo de acordo com o instinto. No entanto, em certo momento, um hominídeo encontra uma carcaça e começa a manipular um osso, provavelmente um fêmur. Por meio dessa manipulação casual, o hominídeo descobre que pode destruir a carcaça com golpes violentos. Bastou essa descoberta para que, um pouco

depois, utilizasse o mesmo osso para abater um animal de grande porte e, assim, alimentar o bando por alguns dias. Houve aí uma primeira instrumentalização e uma primeira inferência. O hominídeo usou um objeto exterior ao seu organismo como instrumento, visando a aumentar suas capacidades. Além disso, inferiu que, se reproduzisse a mesma sequência de golpes, responsável pela destruição da carcaça, sobre um animal vivo, também o destruiria. Mais tarde, usará novamente o osso, desta vez como arma de guerra, atacando um bando inimigo e se apoderando de uma poça d'água, fundamental para a sobrevivência daqueles indivíduos. Acontece, pois, o primeiro homicídio. Por fim, numa brilhante sequência, o hominídeo lança o osso para cima, o qual se transforma numa nave espacial altamente tecnológica. Estamos, agora, na outra extremidade da evolução de nossa cognição fabril, capaz de construir aparelhos sofisticados, os quais exigem, inclusive, um acúmulo considerável de saber teórico. Estamos em 2001, explorando o espaço.

O que nos interessa nesse filme é o modo como ele nos apresenta a origem da cognição: a cognição nasce da ação instrumental, de cujo progresso surge a ação fabricadora (instrumentos que fabricam instrumentos). Vale dizer que a ação instrumental já rompe com a ação instintiva, na medida em que abre um novo curso de desenvolvimento para a espécie humana: a inteligência fabril. E é do desenvolvimento dessa inteligência ativa que chegamos ao que hoje chamamos de racionalidade. No filme de Kubrick, é possível cogitar que o surgimento da inteligência humana é representado simbolicamente pela aparição misteriosa do monólito, uma forma geométrica perfeita. Aliás, a geometria é, para Bergson, a destinação natural da inteligência humana. Será no domínio da geometria, a ciência das propriedades do espaço puro, que a inteligência exibirá seu grau máximo de rigor. Isso ocorre porque há simetria entre intelectualização da consciência e espacialização da experiência. Quanto mais desenvolvemos nossa faculdade intelectual, mais espacializamos nossa apreensão do mundo externo, a ponto de introduzirmos o espaço homogêneo até mesmo no domínio da vida psicológica, justapondo os estados de consciência.

Também no que concerne ao filme de Kubrick, a versatilidade da ação inteligente é apresentada com nitidez, salientando ainda mais a diferença em relação ao instinto, já que não encontramos essa característica na ação instintiva. No instinto, a ação é precisa, aplicável a um único tipo de objeto, capaz de satisfazer um único tipo de necessidade vital. Por isso, o instinto é limitado. Ao contrário, a ação inteligente não exhibe a mesma precisão do instinto, porém, ela é aberta, versátil, uma vez que um instrumento artificial pode apresentar múltiplos usos, pode ser aplicado a uma variedade de objetos, pode satisfazer necessidades distintas (o osso serve para caçar, guerrear, adornar etc.). Além disso, cada novo instrumento fabricado gera uma quantidade indefinida de novas transformações técnicas, até o ponto extremo no qual encontramos máquinas que constroem máquinas.³ Enfim, a ação inteligente já tende ao geral, ao passo que a ação instintiva tende ao singular. A índole generalista da inteligência começa com a versatilidade de suas operações práticas. O aprimoramento dessa índole irá culminar na capacidade simbólica, ou seja, na criação do mais versátil dos instrumentos humanos: a linguagem. E a linguagem, além de coordenar a ação conjunta, desde os primórdios da humanidade, ampliará indefinidamente nossa tendência ao geral, emancipará nosso pensamento das necessidades vitais imediatas.⁴

A partir do que foi exposto, podemos sustentar que a cognição humana – como uma capacidade derivada da ação de manusear

3 Bergson cita a revolução promovida pela invenção da máquina a vapor, responsável pela criação da sociedade industrial, com toda sua riqueza e suas sequelas. Hoje, podemos especular sobre as transformações inimagináveis que as tecnologias digitais produzirão nos próximos séculos.

4 A linguagem é poderosamente versátil, visto que o mesmo signo linguístico pode ser usado em múltiplas situações, designando múltiplos objetos. A palavra “azul”, por exemplo, refere-se adequadamente a uma quantidade enorme de matizes (o azul do céu, o azul do mar, o azul de uma flor etc.). Não precisamos cunhar um termo linguístico para cada um desses matizes, procedimento que anularia a própria utilidade da linguagem, uma vez que ela deixaria de servir à comunicação, deixaria de coordenar as relações intersubjetivas. Por isso, a linguagem aprimora, do modo mais ostensivo, a versatilidade e a generalidade que caracterizam a ação inteligente, viabilizando o pensamento conceitual e abstrato.

objetos para produzir objetos – está condenada a só se sentir à vontade no domínio das coisas sólidas, ou seja, no domínio de uma realidade estabilizada. Isso ocorre porque, numa realidade instável ou movediça, a segurança da ação se veria seriamente prejudicada. Se o aparelho cognitivo que se desenvolveu em nós, ao longo da trajetória evolutiva de nossa espécie, está inteiramente voltado para as necessidades vitais, segue-se que ele se revela canhestro para a especulação desinteressada, própria da filosofia. Bergson reconhece essa limitação, sobretudo quando enfatiza que a inteligência humana foi talhada para o desenvolvimento da vida prática, para o domínio técnico da matéria inerte. O saber desinteressado, como deve ser o saber metafísico, não encontra amparo nas operações da inteligência (análise, síntese, causalidade, dedução, indução etc.). Não é outra a razão pela qual nosso filósofo reivindica uma instância cognitiva alheia à inteligência, a fim de viabilizar o saber filosófico. Ele chamará essa instância de intuição, muito embora a diferencie radicalmente da intuição tradicional, isto é, da intuição intelectual.

Se a metafísica pode ser restaurada, retomando a via intuitiva, certamente não é por meio de um renovado apelo à intuição intelectual. O que essa nova teoria do conhecimento pretende fazer é legitimar a intuição como instância extraintelectual de conhecimento. Todavia, isso não nos impede de reconhecer que a intuição está vinculada às ramificações da evolução da vida: ao instinto e também à inteligência. É notável que essa compreensão preserva a ideia de que o sujeito do conhecimento é, antes de tudo, um ser natural, uma linha da evolução biológica. Em Bergson, a intuição é uma verdadeira potência cognitiva, mas que atua fora da inteligência, exigindo mesmo a suspensão das operações da inteligência para ser plenamente exercida. Isso não significa, entretanto, que ela seja meramente um resíduo de instinto que sobreviveu em nós. Em realidade, a intuição é algo novo, uma faculdade que só pôde surgir após a intelectualização da espécie humana, embora não seja de natureza intelectual.

É verdade que ela guarda semelhanças de procedimento com a ação instintiva: imediatidade, interioridade e adesão ao singular, mas seria exagero afirmar que a intuição somente reativa forças

instintivas no domínio do conhecimento puro. Apesar de a interioridade, a imediatidade e a singularidade reaparecerem na intuição, ela não pode ser assimilada apenas como um instinto que se desinteressou da ação. É preciso reconhecer que a intuição implica o instinto, mas implica também a inteligência. É a forma que os resíduos instintivos assumem em nós, após o processo de intelectualização de nossa espécie. Assim, se o conhecimento inteligente exterioriza e generaliza o objeto a ser conhecido, criando esquemas de inteligibilidade que servem para este como para aquele objeto, o conhecimento intuitivo, ao contrário, interioriza e, desse modo, coincide com o objeto a ser conhecido, apreendendo-o em sua singularidade. Embora não seja verdade que o ato intuitivo desdobra a ação instintiva no plano do conhecimento, é verdade que ele se enraíza nas linhas da evolução (instinto e inteligência). Se a intuição é possível, é porque a vida a condiciona.

Pois bem, a esta altura, já podemos declarar que Bergson assenta nosso conhecimento, seja ele intelectual, seja intuitivo, nas “tendências divergentes” da evolução da vida (devemos enfatizar: instinto e inteligência são tendências evolutivas), revitalizando a metafísica por meio de uma nova teoria da vida. Daí a estreita relação (relação circular) entre teoria do conhecimento e teoria da vida. É através de uma nova teoria do conhecimento que se tornará possível restaurar a metafísica intuitiva, uma metafísica que faz uso de uma potência cognitiva extraintelectual, de sorte a conhecer internamente o psíquico, o material e o vital. Contudo, essa nova teoria do conhecimento só é pensável no interior da teoria da vida por ela viabilizada. Assim, a teoria da vida alicerça a teoria do conhecimento que, por sua vez, permite conhecer metafisicamente a vida, seu sentido mais radical e absoluto. É nesse círculo que Bergson se moveu, em *A evolução criadora*, expondo o *élan vital*⁵ como o próprio coração de sua cosmologia.

5 Preferimos utilizar aqui a expressão francesa *élan vital*, posto que ela é perfeitamente inteligível em português. Ademais, em português, é possível encontrar ainda os termos “elã” e “impulso”, como traduções aceitáveis para o termo francês *élan*.

Nessa direção, é preciso acompanhar nosso autor na abordagem intuitiva de dois novos problemas: o “problema da matéria”, em *Matéria e memória*, e o “problema da vida”, em *A evolução criadora*, para dar conta de sua investigação cosmológica. Cabe investigar, doravante, se de fato se confirma aquilo que era, na época do *Ensaio*, apenas uma suspeita: saber se a matéria e a vida também são realidades temporais, manifestações diversas da duração pura, a mesma que fora inicialmente detectada como a estrutura profunda da consciência. Em outros termos, resta saber se a matéria e a vida podem ser conhecidas como “continuidades moventes”, tal como se constatou ser o fluxo da consciência. Resta determinar, por fim, se estamos novamente na presença de realidades que transbordam o ponto de vista da inteligência espacializadora, o qual converte tudo o que toca em descontinuidade.

Acontece que aqui há um agravante, uma dificuldade que antes não se apresentava diante da intuição. No caso da consciência ou no nível psicológico, já estávamos, desde sempre, num plano de interioridade, visto que a consciência só tem, por assim dizer, lado de dentro. Agora, com o problema da matéria e o problema da vida, nossos objetos de investigação são exteriores. Ninguém duvida de que a matéria e a vida são realidades inicialmente disponíveis à inspeção externa. Aliás, as ciências naturais (física, biologia, bioquímica etc.) já realizam esse tipo de pesquisa, desde que surgiram. Resta saber, então, se esses objetos também comportarão uma abordagem interna, como a que é exigida pela intuição, no sentido de simpatia ou coincidência com o objeto de conhecimento. É preciso verificar, por fim, se a matéria e a vida podem ser conhecidas do ponto de vista filosófico (por dentro) e não somente da perspectiva científica (por fora).

O problema da matéria

Se o problema da matéria chama a atenção do filósofo, é preciso, pois, desenvolver uma teoria da sensibilidade para, de início, dar conta da matéria tal como ela se apresenta em nossa experiência

sensorial. Mantendo a terminologia do autor, devemos enfatizar que é preciso elaborar uma “teoria da percepção”, no intuito de mostrar o que é a matéria para nós. Esse é o primeiro passo para, num segundo momento, conjecturar algo sobre o que é a matéria em si.

Vale dizer que Bergson é original nessa investigação, na medida em que abandona as duas posições filosóficas tradicionais, conhecidas como realismo e idealismo. Para o realista, com efeito, a matéria é um conjunto de corpúsculos que existe independentemente de nós, isto é, do sujeito ou da consciência que a apreende. As ações desses corpúsculos, entretanto, afetam nossos sentidos, produzindo em nós impressões ou sensações. Essas impressões ou sensações se converterão nas representações dos objetos do mundo, as quais são reproduções mentais desses dados primitivos. Já para o idealista, a matéria nada mais é do que representação subjetiva de nossa consciência, posto que sua cor, sua textura, sua forma etc. só existem enquanto dados subjetivos de uma consciência. Fora da apreensão consciente, a filosofia não pode afirmar absolutamente nada, uma vez que só alcançamos o real na medida em que ele se apresenta à nossa experiência, sempre sob a forma de representação. Fernando Pessoa perguntava, no poema “Esta velha angústia”: “Pois o que é tudo senão o que pensamos de tudo?” Para o idealista, a realidade só existe como realidade pensada por uma consciência. Logo, o que chamamos de matéria ou de mundo externo é apenas a totalidade de nossa representação das coisas. No entanto, o que é notável nas duas mencionadas posições teóricas é o fato de elas procederem de modo igualmente excessivo: o realista extrai a consciência do mundo material, enquanto o idealista extrai o mundo material da consciência. Para uns, tudo é matéria; para outros, tudo é consciência.

Além desses apontamentos, é oportuno acrescentar que o filósofo francês também não poupou os dualistas, ou seja, os que acreditam que a realidade é composta por duas substâncias: uma substância material e outra imaterial, de modo que não seria necessário deduzir uma coisa da outra, pois ambas coexistiriam. O autor mais influente a defender essa perspectiva foi, sem dúvida, Descartes. Na verdade, o realismo e o idealismo modernos surgiram a partir do dualismo

cartesiano, ora enfatizando um lado, ora enfatizando o outro lado da dualidade ontológica. Por essa razão, a concepção cartesiana da matéria é denunciada por Bergson como a origem do problema da matéria, ao menos na modernidade. Nesse sentido, o realista realça a *res extensa* (“coisa extensa” ou matéria), ao passo que o idealista sublinha a *res cogitans* (“coisa pensante” ou espírito),⁶ já que as duas perspectivas filosóficas tiveram o cartesianismo como ponto de partida.

Descartes concebeu a matéria como extensão e pensou a extensão tal como se pensa o espaço geométrico: uma realidade abstrata tridimensional. Nessa operação, converteu a matéria num tipo de realidade que contém duas faces: por um lado, a matéria é a extensão concreta, com a qual entramos em contato através dos nossos sentidos, mas, nessa acepção, ela é fonte de ilusões (não é certo que os sentidos nos enganam? Olhamos para a lua cheia e ela nos aparece como do tamanho de uma laranja, quando, na verdade, é muito maior); por outro, a matéria é a extensão geométrica, matematicamente determinável, inteligível em termos exatos. Por conseguinte, temos, no final das contas, uma materialidade falsa, que deve ser abandonada pela ciência, e uma materialidade verdadeira, cognoscível em termos matemáticos. Segundo Bergson, o problema dessa concepção cartesiana está no fato de se fazer da matéria concreta, dada em nossa experiência cotidiana, uma fonte de ilusões e enganos; e da extensão abstrata, pensada pelos matemáticos, a verdadeira realidade da matéria.

Nesse sentido, a reação idealista de George Berkeley ocorreu porque Descartes afastou exageradamente a matéria da experiência

6 A grande dificuldade do dualismo é a de demonstrar como duas substâncias completamente heterogêneas (pensamento e extensão) se relacionam. Esse problema ficou conhecido como problema da relação do espírito com a matéria ou problema da relação mente e corpo. *Matéria e memória* foi escrito para resolver esse problema, legado pela filosofia de Descartes. Todavia, não vamos abordar a obra por essa chave de leitura. Por ora, basta dizer que a teoria da percepção pura e a teoria da memória pura, desenvolvidas em *Matéria e memória*, pretendiam mostrar que, pela primeira, penetramos no ser da matéria e, pela segunda, no ser do espírito. E a experiência concreta, sendo sempre um misto de percepção e memória, nos entregaria a síntese dos dois termos do dualismo tradicional.

comum, posto que a reduziu a uma abstração geométrica. Notem que Descartes não adota o ponto de vista realista, mencionado anteriormente, uma vez que a matéria, para ele, é da ordem do inteligível e não da ordem do sensível. O exemplo da cera, dado na Segunda Meditação, ilustra que um objeto extenso não é conhecido como tal pelas qualidades sensíveis que exhibe à visão, ao olfato, ao paladar etc. É sempre um ato intelectual que o apreende enquanto objeto extenso. Na concepção de Descartes, certas coisas como cor, sabor, cheiros etc., não são matematicamente determináveis. Portanto, devem ser excluídas da investigação científica da matéria, isto é, da determinação das propriedades matemáticas do espaço. Em alguma medida contra Descartes, Berkeley quis mostrar que as qualidades secundárias das coisas, ou seja, as qualidades sensoriais dos objetos materiais (cor, sabor, textura...) são tão relevantes quanto as qualidades primárias, ou seja, as propriedades inteligíveis ou matemáticas das coisas (extensão, figura, número...). Ao colocar no mesmo nível qualidades primárias e secundárias, Berkeley evidenciou que tanto umas quanto as outras dependem da sensibilidade do sujeito para existir (por exemplo, só apreendo a figura de um objeto por meio da percepção da superfície colorida que ele exhibe). Nessa operação, acabou sustentando que a matéria é idêntica à representação que o sujeito tem dela e, com isso, tornou inexplicável o rigor das leis científicas. Ora, se a matéria nada mais é do que representação subjetiva, um conjunto de dados qualitativos, apreendidos por uma consciência, como explicar o êxito das leis matemáticas das ciências, as quais descrevem o mundo físico, mas não levam em conta as qualidades?

Conforme nosso autor, a filosofia moderna só desembocou no kantismo por conta dessas dificuldades, transmitidas pela compreensão defeituosa da natureza da matéria, excessivamente abstrata e conceitual, tal como elaborada por Descartes (a matéria como extensão geométrica), Galileu (a matéria como “coisa corpórea”, determinável matematicamente) etc. Kant, no intuito de legitimar as leis científicas, colocadas sob suspeita por Berkeley, assume a tarefa de demonstrar que a validade da ciência físico-matemática repousa na estrutura lógica universal e necessária do entendimento

humano. Assim, as leis que as ciências encontram na natureza são, na verdade, leis lógicas de nosso pensamento, de nossa maneira de apreender e compreender o mundo. A filosofia kantiana demonstra essa tese de modo rigoroso e exaustivo. Contudo, o efeito colateral da fundamentação filosófica da ciência moderna foi o sacrifício da metafísica. Para Kant, o entendimento humano só consegue elaborar conhecimento verdadeiramente científico no âmbito físico-matemático, posto que as funções lógicas de nosso pensamento só podem ser aplicadas com legitimidade à diversidade de dados que vem da experiência. Dessa forma, a metafísica é uma pseudociência, um interminável debate no qual os debatedores não chegam a um acordo a respeito de nenhum conceito, visto que seus objetos (ser, alma, cosmo e Deus) estão além do alcance da experiência, por conseguinte, não podem ser determinados pelas formas lógicas do nosso entendimento.

A partir desse desenvolvimento histórico, é possível concluir que a matéria precisa ser pensada de modo mais próximo do senso comum. Isso quer dizer que a matéria deve ser apreendida como uma realidade concreta, diretamente experimentada pela nossa percepção, e não como uma construção abstrata do pensamento geométrico. Trata-se da mesma atitude que o nosso filósofo adotou no plano da psicologia: assim como a consciência precisava ser apreendida diretamente, para que nos revelasse seu ser, a matéria também reclama o mesmo tratamento. Na verdade, a filosofia cartesiana nos afastou da matéria, quando a confundiu com a extensão geométrica. E a física moderna radicalizou esse afastamento da experiência concreta das coisas, como decorrência de sua opção pelas determinações abstratas que a matemática impõe ao universo. Nesse sentido, o retorno ao senso comum é um retorno a uma espécie de experiência ingênua, pré-filosófica e pré-científica, da matéria. É nessa atitude que Bergson examinará a percepção humana, seu primeiro movimento para se aproximar do ser em si do universo material.

A percepção da matéria

O que é a percepção? Esta é uma das questões fundamentais de *Matéria e memória*. Bergson irá respondê-la de uma perspectiva bastante inovadora, quer dizer, contornando os pontos de vista realista, idealista e dualista. Decerto que investigar a percepção tem o propósito de esclarecer uma das questões gerais da obra, a saber: o que é a matéria? Sabemos que o filósofo parte de uma investigação da matéria tal como ela é para nós, ou seja, tal como ela se apresenta em nossa experiência sensível. Só depois disso buscará compreendê-la em si.

Sem dúvida, nossa percepção nos apresenta o mundo externo, a realidade do universo material. Na percepção, o mundo se revela para nós como imagem visual, vibração sonora, sensação tátil, gustativa e olfativa. Nossos cinco sentidos são nossas cinco portas de acesso ao mundo. Mesmo assim, a percepção não pode ser considerada uma faculdade que apenas capta impressões que se convertem, mediante uma alquimia misteriosa, em representações mentais. A percepção não é uma mera receptividade de dados que serão articulados em conhecimentos da realidade externa, como os realistas preferiam pensar. Do mesmo modo, nossa percepção não é, absolutamente, estados representativos de uma consciência soberana, único polo da realidade, de onde tudo derivaria, tal como queriam os idealistas. Por fim, nossa percepção também não é o resultado de uma interação enigmática de duas substâncias heterogêneas, mediada pela representação, como asseveravam os dualistas. Contra a tradição, Bergson enuncia duas proposições gerais, as quais dão conta de estabelecer as bases de sua teoria da percepção: a) percebemos para agir e não para conhecer o mundo; b) percebemos o objeto lá onde ele se encontra e não como ideia em nossa mente. Em função dessas duas colocações, nosso autor acredita poder refutar as teorias realistas, idealistas e dualistas da percepção, além de apresentar uma versão mais precisa para explicar a natureza da experiência sensível. A primeira proposição é um pressuposto que o nosso filósofo admite, a partir do legado das teorias biológicas evolucionistas. A segunda é uma tese à qual chega, com

base em um exame mais atento do que efetivamente ocorre quando abrimos nossos sentidos para o mundo externo.

Quanto ao primeiro ponto, admitir que os interesses da ação influem no nosso modo de perceber as coisas significa que os dados perceptivos que captamos (cores, sabores, aromas, texturas e sons) não são conceitos ou representações abstratas, registros mentais das qualidades dos objetos, mas sim vias que nos convidam a agir, vias de acesso ao mundo. Sem dúvida, uma teoria da percepção como a bergsoniana – isto é, uma teoria que tem a vida como pressuposto – irá conceber a experiência sensível de forma muito diferente das tradições filosóficas e psicológicas. A percepção passa a ser entendida como uma função biológica, circunscrevendo o âmbito de interação entre o ser vivo e a matéria circundante, pois a percepção é uma inserção ativa no mundo. Naturalmente, assim compreendida, jamais nos inquietaríamos em saber se o objeto é, nele mesmo, diferente do modo como nos aparece. Trata-se de agir e não de especular. É por isso que Bergson fará questão de acentuar sua afinidade com o ponto de vista do senso comum, pois, para o senso comum, não há nenhuma distância entre a matéria em si e a matéria percebida. É a cultura filosófica que introduz problemas como o da coisa por trás da aparição da coisa, ou seja, por trás do fenômeno; ou, ainda, o problema da diferença entre a essência e a aparência da realidade material. Segundo o senso comum, ao contrário do que pensam os filósofos, a matéria é tal como nos aparece.

Nosso autor acompanha a perspectiva do senso comum nesse ponto. Para ele, a matéria exhibe na percepção o que ela é em si. Porém, há uma diferença que se revelará fundamental e que precisa ser mencionada desde já: a matéria é apreendida na percepção sempre de modo parcial. De fato, nenhuma percepção – seja a percepção humana, seja a de qualquer outro animal – é capaz de abarcar a totalidade da matéria. Toda percepção é, necessariamente, um recorte operado sobre a totalidade da matéria. E esse recorte se realiza de acordo com as necessidades biológicas do ser vivo, quer dizer, de acordo com as peculiaridades do aparelho sensorial que nele se desenvolveu, montado justamente para satisfazer tais necessidades.

O recorte operado pela percepção humana, por exemplo, é muito diferente do recorte efetuado por um animal que vive em ambientes escuros, como o dos morcegos. Entretanto, nos dois casos, o procedimento é o mesmo, pois se trata sempre de uma operação seletiva, que se contenta com a parte e, por essa razão, negligencia o todo. E se contenta com a parte porque só pode agir sobre a parte, jamais sobre a totalidade da matéria. Logo, em toda percepção, há sempre uma insensibilidade para o todo, visando a reter apenas o que interessa à ação útil do ser vivo, útil no sentido biológico do termo: uma ação que favoreça a nutrição, que promova a reprodução e que proteja o ser vivo das ameaças do meio.

A percepção como recorte é, aliás, facilmente constatável em nossa experiência sensorial cotidiana. Por exemplo, neste momento, meu campo sensorial é definido pelos limites do escritório no qual escrevo. Mais exatamente, pela tela do computador, na qual minha atenção está focada, e por alguns objetos adjacentes, que compõem meu campo visual periférico. Ainda que eu me desloque para o alto de uma montanha e contemple a imensidão do horizonte, estarei diante de uma pequena parte da totalidade da matéria, que se esconde por trás desse recorte amplificado. Nessa compreensão, é o próprio modo de ser da percepção que a confina ao domínio do recorte. Cabe reter somente uma “película superficial” das coisas, para sobre ela atuar de forma mais eficaz. Não há dúvida de que essa compreensão da percepção almeja explicitar que ela é, essencialmente, uma faculdade forjada de acordo com as indicações da ação de um ser que precisa viver.

Ora, se a percepção mutila a totalidade da matéria, contentando-se com uma parte exígua, posto que tem em vista a eficácia da ação útil sobre os objetos, segue-se que o ser da matéria, em alguma medida, sofre uma transformação no interior da experiência perceptiva, ainda que essa transformação seja considerada somente de grau (relação da parte com o todo, pois a matéria percebida é uma parte, destacada sobre o fundo de uma totalidade, que é a matéria em si). Assim, por um lado, uma diferença se introduz entre a matéria percebida e a matéria em si; por outro, não se trata mais de uma

diferença ontológica, como a que havia entre o ser e o fenômeno, entre a essência e a aparência da matéria. Essa assimetria quantitativa entre os dois planos da matéria (a matéria em si é mais do que a matéria percebida) nos permite pensar que a matéria percebida é ordenada de maneira a favorecer os interesses do ser vivo que a apreende. Efetivamente, a percepção do ser vivo implica uma disposição da matéria de acordo com suas necessidades vitais.

Pois bem, se isso realmente procede, é imperioso admitir que a percepção instaura uma dualidade no próprio coração da matéria. Bergson insiste que o ser vivo só capta, na totalidade do real, aquilo que interessa às suas necessidades, permanecendo indiferente ao resto. Se as coisas são, de fato, como nosso filósofo as descreve, no caso da percepção humana – a única da qual nos ocupamos aqui –, o domínio sensorial ou o campo perceptivo diz respeito apenas ao modo particular pelo qual o ser humano pode se interessar pelo mundo material, isto é, pode agir sobre as coisas. O mundo que percebemos é, portanto, um arranjo nosso, arquitetado de acordo com as particularidades de nosso aparelho sensório-motor, o qual isola, no ambiente, apenas as propriedades úteis do ponto de vista vital. Embora não estejamos mais tão presos às necessidades biológicas imediatas, nosso aparelho perceptivo traz em sua estrutura as marcas de seu passado biológico. Em realidade, filtramos na totalidade da matéria o que interessa à nossa espécie. A dualidade que essa tese acarreta é nítida: existe, de um lado, uma matéria arranjada pela percepção humana; de outro, uma matéria concebível como totalidade, mas necessariamente alijada da percepção. Esse é um dos pontos centrais da teoria da percepção sustentada por Bergson. O resultado positivo dessa teoria é um horizonte sensorial ordenado para promover a eficácia prática. O resultado negativo é a perda da totalidade.

Já o segundo ponto que Bergson destaca de sua teoria da percepção e que também apresenta forte relação com o senso comum é o seguinte: percebemos os objetos lá onde eles se encontram e não em nós. Com essa tese, nosso filósofo quer afastar, definitivamente, tanto o realismo quanto o idealismo tradicionais. De modo geral, realistas e idealistas (e também os dualistas) pensaram a percepção

como um conjunto de sensações elementares. E as sensações elementares, como estados representativos (ideias na mente). A diferença estaria no fato de que, para os realistas, essas sensações foram antes impressões físicas, exercidas sobre nossos órgãos sensoriais; e, para os idealistas, essas sensações são os dados primeiros do conhecimento das coisas, não havendo nada antes delas. Acontece que, nas duas concepções, o objeto percebido acaba sendo uma entidade mental, uma representação inextensa, nada mais do que a síntese das sensações elementares.

Nessa altura da argumentação do nosso filósofo, sua objeção principal é a de que não se pode construir a percepção do objeto extenso (uma casa, uma árvore, uma rocha) com dados inextensos (sensações elementares). É óbvio que a síntese do inextenso não pode engendrar a extensão. Se a tradição se enganou a esse ponto, foi porque pensou o objeto da percepção como ideia na mente e não como coisa no mundo. Por conseguinte, teve de reduzir a extensão do objeto percebido a um conjunto de dados imateriais que se aglutinam, pois só assim pode fazê-la caber na representação mental. O filósofo francês desconstrói esse modelo metafísico, com forte repercussão na psicologia, de sorte a mostrar que o objeto é percebido nele mesmo, ou seja, fora de nossa mente, no próprio mundo.

Ora, dizer que as coisas são percebidas nelas mesmas significa afirmar que a percepção é uma relação objetiva entre ser vivo e ambiente, uma efetiva interação com o mundo. O ser vivo suprime, na totalidade das coisas, o que não lhe interessa. Nessa supressão, destaca uma imagem, que é justamente seu horizonte perceptivo. Seguramente, esse horizonte perceptivo coincide com aquilo que o ser vivo em questão pode influenciar, uma vez que é seu aparelho sensório-motor que realiza o recorte, como decorrência do ato de supressão. E esse aparelho sensório-motor foi moldado pela evolução da vida. Nesse sentido, se foi possível, no caso da percepção, superar o paradigma cartesiano da representação, o qual concebe a experiência perceptiva como produtora de cópias mentais das coisas, isso se deve ao fato de Bergson ter colocado a ação no lugar do conhecimento. Se percebemos para agir e não mais para

conhecer, então, segue-se que nossa relação com os objetos passa a ser mediada pela nossa capacidade de exercer influência sobre eles, pela nossa capacidade de manipulá-los e de utilizá-los, e não mais pela nossa capacidade de representá-los claramente na consciência. É por isso que a definição técnica da percepção será “ação possível”.

O que significa declarar que a percepção é ação possível? Significa compreender a percepção num circuito sensorio-motor. Mais especificamente, significa introduzir nesse circuito um intervalo entre os estímulos emitidos pelos objetos e a reação motora do organismo. Caso contrário, a reação do organismo seria imediata e já não poderíamos falar em percepção, isto é, em ação possível, mas somente em afecção, ou seja, ação real, efetivamente executada (como ocorre no caso dos seres unicelulares, os quais só são capazes de afecção, porque apenas reagem imediatamente a um estímulo que os atinge concretamente, fisicamente). Se a percepção é uma ação meramente possível, isso quer dizer que o estímulo recebido não necessita se prolongar imediatamente em reação motora. O modelo da ação reflexa é progressivamente superado com a complicação dos organismos, na exata medida em que a reação pode ser retardada. Isso ocorre porque o sistema nervoso dos animais superiores é complexo o bastante para dividir o estímulo em múltiplas vias motoras, oferecendo ao agente um conjunto de opções de ação. Como o ser vivo pode escolher a ação mais favorável, ele não precisa reagir de modo imediato.

Assim, a urgência com a qual os objetos solicitam nossa reação é atenuada; por conseguinte, os objetos passam a nos influenciar de longe. E, por nossa vez, passamos a influenciá-los virtualmente, visto que a ação efetivamente realizada é somente uma das vias motoras abertas, ao passo que as outras permanecem virtuais. E é justamente essa proliferação de ações virtuais, rodeando a ação real, que nos faz perceber e não só reagir mecanicamente ao que nos afeta. Desse modo, a percepção humana é ação possível ou ação virtual, das coisas sobre nosso corpo, do nosso corpo sobre as coisas. Eis porque somos capazes de nos relacionar à distância com os objetos. Se não houvesse essa indeterminação da reação do organismo, o objeto da percepção

o atingiria de modo direto, compelindo-o a uma reação imediata. Nesse cenário, o ser vivo já não perceberia nada, pois apenas sentiria uma força externa atuando sobre ele e a prolongaria em reações mais ou menos apropriadas: seríamos capazes de experimentar apenas o contato de um corpo estranho tocando o nosso, ou seja, uma afecção.

É significativo que esse tipo privilegiado de percepção – que instaura um intervalo entre o sensório e o motor, entre o estímulo e a resposta –, promova a abertura indispensável para a introdução do espaço, enquanto forma ordenadora da experiência sensível. Como nossa espécie é a única que levou adiante o processo de intelectualização, a percepção que obtemos é uma percepção estruturada pela forma do espaço (como já foi dito, intelectualização da consciência e espacialização da matéria são processos simétricos: quanto mais nos intelectualizamos, mais a matéria se espacializa, e vice-versa). Isso quer dizer não só que justapomos os dados perceptivos, que nossa experiência sensorial é inteiramente ordenada no esquema da justaposição ou da exterioridade recíproca, mas também, e sobretudo, que o intervalo entre o estímulo recebido e a reação do organismo corresponde à distância espacial entre o objeto da percepção e o ser vivo. Semelhante correspondência é fundamental para a construção daquilo que entendemos ser a experiência perceptiva humana, ou seja, uma experiência espacializada. Se o estímulo estivesse sempre em contato concreto com a superfície do organismo, simplesmente não haveria percepção, mas apenas um toque, uma sensação tátil, uma afecção. A percepção implica essa distância, promovida pelo retardamento da reação do ser vivo. E essa interrupção da reação reflexa é, por sua vez, promovida por um cérebro complexo, intercalado entre o sensório e o motor, cuja função é a de dividir indefinidamente os estímulos que vêm dos sentidos, preparando reações mais e mais indeterminadas.

Cabe perguntar, a esta altura, em que a nova teoria da percepção contribui para elucidar o problema da matéria, um dos temas centrais da cosmologia bergsoniana. Vimos que ele rejeitou as concepções tradicionais da percepção, porque nelas viu o mesmo equívoco: conceber a percepção como representação mental do objeto, como

síntese de sensações inextensas, captadas pela mente humana, e tendo em vista conhecer o mundo. Vimos também que sua filosofia entendeu o ser percipiente como um ser vivo, um ser voltado para a ação (e não para a contemplação). Por fim, vimos que sua teoria pretendeu nos devolver o caráter concreto da percepção. Perceber é envolver-se com a matéria, é atuar efetivamente sobre ela ou mesmo aguardar o momento oportuno de fazê-lo. Em todo caso, é um contato com o mundo.

Torna-se visível, em consequência, que o nosso filósofo quis remover o teor abstrato das concepções tradicionais da matéria, assim como o caráter ilusório da percepção concreta, sugerido por Descartes, por exemplo. Na verdade, a percepção instala-nos no próprio ser da matéria, ainda que esse ser seja por enquanto parcial e arranjado por nós, por nossas necessidades biológicas e pela peculiaridade de nossa apreensão, isto é, uma apreensão especializada. No mesmo sentido, Bergson demonstrou que perceber é um ato seletivo e não um ato reprodutivo. Na percepção, não se trata de reproduzir a estrutura do objeto no sujeito, sob a forma de cópia mental, mas de selecionar o que interessa às necessidades do ser vivo, suprimindo o resto (no caso do ser humano, essas necessidades são inicialmente biológicas, posteriormente, também sociais, culturais etc.). Com isso, o filósofo francês explicitou que nossa experiência sensível é a experiência de uma película superficial da matéria, de uma “crosta exterior”, mas que nem por isso se difere por natureza do restante da matéria, da totalidade extensa.

É justamente esse nivelamento ou essa mera diferença de grau entre a matéria percebida e a matéria em si que nos indica, desde já, uma passagem promissora para o nível cosmológico. Por um lado, temos a matéria tal como nos aparece, quer dizer, tal como é apreendida na percepção, recortada e estruturada no espaço formal. Por outro, temos a matéria em si, isto é, o objeto da metafísica ou da cosmologia, indiferente às nossas necessidades. Sem dúvida, a apreensão da matéria em si, se ela é possível, deve se dar abaixo da percepção, abaixo do espaço homogêneo, como se pudessemos adotar um ponto de vista transumano sobre as coisas. Ou melhor,

como se pudéssemos abolir todo ponto de vista e nos dissolver na totalidade extensa. A propósito, Bergson dissera, com todas as letras, na coletânea de textos *O pensamento e o movente* (1934), que a tarefa da filosofia é a de nos fazer superar a condição humana. No caso aqui examinado, esse imperativo ficará visível. A filosofia deve tentar surpreender a matéria não mais do ponto de vista do sujeito prático, unicamente capaz de percepção interessada e estruturada pelo espaço, mas sim a partir de um ato intuitivo, que deve ser um ato de fusão com o fluxo do real. É esse o tema que tentaremos tornar mais claro na próxima seção.

A matéria em si

Se já não há um abismo intransponível entre a matéria percebida e a matéria em si, se ambas são da mesma natureza, o que nos separa, pois, desse sentido metafísico da matéria? Bergson deixou claro que o que nos separa da totalidade da matéria é a necessidade de agir. Por sermos seres ativos, sublinhamos no todo as partes que nos interessam e, além disso, introduzimos o grau de estabilidade sem o qual não seria possível operar sobre as coisas. Se fôssemos seres contemplativos, destinados pela própria natureza ao conhecimento puro, provavelmente só nos interessaríamos pelo todo. Mas, com a totalidade, nada podemos fazer; ao contrário, das partes da matéria, criteriosamente selecionadas, podemos tirar proveito. Desse modo, não basta mostrar que, de um lado, há a presença da totalidade da matéria e, de outro, a representação perceptiva que dela fazemos, o recorte. É preciso explicitar que entre esses dois níveis há somente diferença de grau, o que quer dizer que a matéria percebida é da mesma natureza da matéria não percebida. Ao proceder assim, no capítulo inicial de *Matéria e memória*, Bergson já preparava o caminho para a exposição de sua metafísica da matéria, proposta na última parte da obra.

Cabe investigar, portanto, as consequências metafísicas que podem ser extraídas da teoria da percepção. Devemos interrogar se, abaixo

do esquema simbólico que introduzimos entre nós e a matéria, isto é, abaixo do espaço homogêneo, podemos reencontrar sua “continuidade movente”, tal como no caso da consciência profunda, apreendida aquém dos procedimentos da psicologia e do tempo homogêneo. É claro que o debate, aqui, não é mais com a psicologia empírica, mas com certa metafísica da matéria, e com a física dela derivada. Em suma, é preciso determinar se a fragmentação do real em coisas com contornos bem definidos ou, ainda, se o fracionamento do fluxo fenomênico em eventos isoláveis e encadeáveis causalmente têm a ver apenas com as necessidades práticas do ser vivo ou se correspondem à própria estrutura ontológica da realidade. No capítulo anterior, mostramos que o tempo homogêneo, uma vez adotado pela consciência, esquematizava o fluxo do sentido interno, fragmentando-o em estados exteriores uns aos outros e, assim, comprometendo a compreensão da real natureza do psiquismo. Importa verificar, agora, se o espaço homogêneo procede de forma análoga, desta vez sobre os dados do sentido externo, neles introduzindo descontinuidade e comprometendo, do mesmo modo, a compreensão da real natureza da matéria.

Ao que tudo indica, o ponto de vista defendido aqui não deixa dúvida. Para o nosso filósofo, a matéria é, tal como a percebemos, uma realidade organizada para as finalidades práticas de nossa espécie. E essa organização se dá inteiramente na forma do espaço. A matéria com a qual nos relacionamos através da percepção é, portanto, a matéria espacializada e não a matéria em si. Logo, a matéria em si não pode ser justaposição de objetos estáveis. A matéria em si é antes um fluxo do que uma pluralidade de objetos sólidos e justapostos. Não há dúvida de que percebemos os objetos destacados uns dos outros, destacados do nosso corpo; mas isso só acontece porque assim podemos circular entre eles, manipulá-los e utilizá-los adequadamente. Ora, isso tem a ver apenas com nossa maneira particular de enquadrar a matéria. É possível que, fora de todo interesse prático, a matéria volte a ser a “continuidade indivisa” que sempre foi e com a qual, aliás, nada podemos fazer.

Novamente, a questão que se impõe é: como perfurar a “rede de malhas” do espaço homogêneo e atingir o ser em si da matéria?

É inevitável evocar aqui o tema da “virada” (*tournant*) da experiência, o qual figura no quarto capítulo de *Matéria e memória*, dedicado à metafísica da matéria, como um tema fundamental do bergsonismo. Em outros termos, seria possível apreender a matéria antes de sua fragmentação prática, antes da intervenção do espaço? Nesse ponto, a ideia de uma “virada” significa que a intuição permitiria percorrer às avessas o caminho que constituiu a experiência humana, removendo todas as mediações, através de um itinerário regressivo, na medida em que recuamos até a fonte da experiência (aliás, essa fonte absoluta da experiência ou da realidade só será plenamente esclarecida em *A evolução criadora*, pois será, em última instância, a vida, o *élan vital*). Pela intuição, em certa medida, poderíamos realizar esse recuo até atingir o dado imediato, antes de ele ser trabalhado pelos interesses ativos de nossa espécie; antes de ser estruturado espacialmente. Trata-se do mesmo procedimento empregado na pesquisa psicológica. No plano da psicologia, era o tempo homogêneo que escandía o fluxo interno em estados justapostos. Aqui, é o espaço homogêneo que esquadrinha a diversidade sensível. Assim como a consciência se revelou um movimento contínuo, na apreensão imediata, promovida pela intuição, espera-se que a matéria, aquém da apreensão espacializada da percepção convencional, manifeste-se igualmente como processo, fluxo incessante de qualidades. Aliás, quando se toca o imediato, no caso da matéria, acredita-se que já não temos mais a participação do espaço, visto que o espaço é uma das mediações mais inveteradas do espírito humano; contudo, temos ainda a extensão, uma extensão concreta, contínua e indivisa, exibindo-se inteira no interior do ato intuitivo.

Ora, se a fragmentação da matéria em corpos estáveis e justapostos se refere unicamente à forma contingente através da qual nós, seres ativos, a apreendemos, então, nada nos impede de consultar a matéria antes da aplicação dos nossos hábitos perceptivos, antes, portanto, da intervenção dos interesses de nossa ação. Basta desfazer tais hábitos, adquiridos ao longo de nossa interação prática com o mundo, para mergulhar numa totalidade movente sem contornos definidos. É claro que se trata, também aqui, de um trabalho difícil,

que opera nos limites das capacidades humanas, posto que somos seres essencialmente ativos e intelectualizados (lembremos: inteligência e espacialidade são coextensivas). Por outro lado, é inegável que aqui se abre uma nova via para a metafísica, na medida em que torna concebível um relacionamento com a “diversidade sensível”, da qual falava Kant, antes de sua organização espacial e categorial, imergindo nessa materialidade bruta, graças a uma intuição extraintelectual.

A matéria, tal como nós a conhecemos normalmente, isto é, com sua solidez e sua divisibilidade, aparece-nos dessa maneira tão somente porque projetamos sobre ela o espaço homogêneo, essa forma soberana de nossa inteligência. Fora da apreensão espacial, a matéria é outra coisa. Caso fosse possível apreendê-la nua, despida do espaço e do tempo homogêneos, muito provavelmente a matéria se manifestaria como puro devir. Se as propriedades da matéria percebida (solidez, impenetrabilidade, estabilidade, divisibilidade etc.) são decorrentes dos interesses de nossa ação, ao recuar até uma região anterior à influência desses interesses, poderíamos obter um contato *sui generis* com sua realidade, no qual ela não mais exibiria as características apontadas anteriormente. Nesse sentido, é através de uma depuração do que é a matéria para nós que se pode compreender o que ela é em si. Removendo os atributos que o espaço formal lhe empresta, obtém-se uma materialidade mais neutra, menos contaminada pelas nossas formas cognitivas. É, portanto, através de um expediente negativo que a metafísica bergsoniana da matéria atinge o dado positivo, a saber, a experiência interna da materialidade como fluxo extensivo. E seria novamente a intuição que nos garantiria esse acesso privilegiado ao dado sensível, o qual não é mais o objeto de uma apreensão, no sentido convencional, mas uma coincidência, uma imersão que dilui as fronteiras do sujeito e do objeto, do interno e do externo, do psicológico e do ontológico. Seguramente, na apreensão intuitiva, se é verdade que intuição é saber imediato, não se tem sequer o direito de falar em externo e interno, já que interioridade e exterioridade são ainda relações espaciais. Justamente por isso, são oriundas da mais poderosa mediação do espírito humano

(o espaço homogêneo). Simplesmente, o sujeito do conhecimento dilui-se na totalidade movente.

É curioso notar que as conclusões de Bergson são, nesse ponto, análogas às que ele obteve no campo da psicologia (*Ensaio*). A matéria, apreendida no ato imediato da intuição, deixa de ser o sistema de corpos sólidos e justapostos para se converter numa das expressões do tempo real ou duração. Em última análise, a proposta metafísica de *Matéria e memória* é justamente esta: a matéria é também um “ritmo de duração”. Contudo, para justificar semelhante proposição, é preciso expor as propriedades fundamentais do tempo real, de início identificadas no domínio da consciência profunda, presentes também na matéria. Recordando o que foi apresentado no capítulo anterior, tais propriedades são: o dado qualitativo, a sucessão, a conservação e a criação.

Quanto ao dado qualitativo, é necessário reafirmar que a matéria só é divisível e quantificável graças ao espaço homogêneo, que lhe serve de substrato formal. Como aqui estamos no interior de uma abordagem intuitiva, não se constata mais a participação das operações de nossa inteligência espacial, estruturando a apreensão da matéria. Uma vez que o espaço não atua, a quantificação, assim como a divisibilidade indefinida, tornam-se procedimentos estranhos à extensão concreta com a qual buscamos contato. Considerada como extensão concreta, a matéria irrompe como movimento qualitativo, um verdadeiro fluxo contínuo de qualidades, tal como já ocorreu no plano da consciência. E o movimento do qual se trata aqui não pode ser confundido com o movimento da mecânica, isto é, um movimento abstrato, assimilado como fenômeno espacial. O movimento da matéria em si é um movimento real. Esse é o primeiro ponto que precisamos destacar.

Nesse sentido, vale recordar aqui um exemplo bergsoniano. Para bem marcar a diferença entre conhecimento científico e conhecimento metafísico da matéria, Bergson lançou mão de um exemplo instrutivo, o qual apontou para os contrassensos a que a visão científica do mundo pode, por vezes, nos induzir. Para os físicos, a luz vermelha, isto é, a luz que apresenta o maior comprimento de onda,

resulta de espantosos quatrocentos trilhões de vibrações sucessivas. Ainda segundo a ciência, o menor intervalo de tempo acessível à consciência humana é o de dois milésimos de segundo. Fazendo as contas, obtém-se o seguinte resultado: uma consciência governada pelo espaço e pelo tempo homogêneos levaria duzentos e cinquenta séculos (25 mil anos) para perceber uma mísera cor vermelha, pois precisaria escandir e percorrer a cada dois milésimos de segundo essa quantidade imensa de vibrações. Essa conclusão absurda pôde ser extraída das ideias científicas porque, para o físico, uma cor não é uma qualidade, apreendida por um ato simples do espírito, mas um evento objetivo, divisível e quantificável. Já para a metafísica intuitiva, a matéria é uma extensão concreta, uma continuidade de movimento, de modo que suas qualidades são apreensíveis por atos simples, portanto indivisíveis, do espírito.

Quanto à sucessão, a segunda propriedade fundamental da duração pura, podemos acrescentar que a matéria, uma vez concebida como movimento real, já incorpora a sucessão. Afinal, que diferença haveria entre uma sucessão pura e um movimento real? Já vimos que a matéria não é, absolutamente, um sistema de coisas prontas e imóveis, requerendo a atuação de uma força exterior para ser posta em atividade. Em si mesma, a matéria é movimento, pulsação. O que a inspeção intuitiva constata é justamente esse mobilismo universal, assim que se mergulha na matéria como fluxo extensivo. Logo, dizer que a sucessão está nas coisas, assim como na consciência, significa afirmar que a totalidade da matéria é mudança contínua. No todo da matéria ocorre, tal como na consciência profunda, sucessão sem exterioridade recíproca, visto que nada pode ser exterior ao todo. Portanto, não se trata de pensá-la como um bloco unificado, fechado em si, mas como um movimento indiviso; numa palavra, um movimento que se estende.

Outro aspecto da duração é a conservação dos momentos passados. Esse aspecto foi profundamente explorado pelo autor, quando relacionou duração e memória. Pelo fato de essa discussão ter sido desenvolvida inteiramente no domínio da psicologia, causa estranhamento, à primeira vista, a afirmação que atribui a conservação do

passado também à matéria. Todavia, não há nada de estranho aqui. No quarto capítulo de *Matéria e memória*, ficou claro que nosso corpo, em particular, e a matéria, em geral, representam o último plano da memória, ou seja, aquele plano que se prolonga em ação e extensão, exprimindo a atualidade do real. Assim, a matéria também conserva algo do passado: no caso da matéria viva, é evidente, pois ela conserva hábitos (aliás, para Bergson, a memória-hábito ou memória motora é o nível orgânico da memória); no caso da matéria bruta ou extensão concreta, conservam-se relações regulares entre seus componentes, pois ela tende à uniformidade. Bergson assevera: a matéria é memória; porém, é memória em seu grau máximo de relaxamento. Eis porque ela foi definida como um movimento de distensão. Eis porque, também, será designada, em *A evolução criadora*, como uma realidade que tende ao espaço puro, à homogeneidade, à repetição indefinida do mesmo, tão logo passa a ser capturada pela apreensão inteligente.

E, por fim, esse movimento indiviso de distensão, que define a matéria em si, avança em direção a um futuro sempre aberto, contingente e imprevisível. Na acepção contrária, de um universo regido pela necessidade matemática, pelo determinismo mais rigoroso, esbarramos numa concepção da matéria como inteiramente redutível à quantidade pura, a dados homogêneos cujas interações seriam calculáveis com exatidão. O estado atual da natureza seria a causa do estado seguinte e, assim, indefinidamente. Mas a concepção determinista da matéria é muito mais uma construção teórica de um entendimento prático e utilitário do que uma consulta à própria realidade das coisas. Se a metafísica que se obtém aqui é uma metafísica intuitiva, extraída de um contato com a intimidade do real, segue-se que não se pode mais pensar a matéria dentro de um enquadramento mecanicista e determinista. Metafisicamente compreendida, a matéria é, tal como a consciência, um movimento criador, de modo que seus desdobramentos futuros não podem ser adivinhados antes de sua efetiva manifestação. Sem dúvida, sua tendência à uniformidade, à qual nos referimos anteriormente, a torna receptiva à intervenção do espaço homogêneo, permitindo a previsibilidade, sempre que a

abordamos como sistema fechado. Porém, em profundidade ou como totalidade, a matéria é criadora, ou seja, um sistema aberto. Aliás, a experiência, mesmo sensorial, mostra-nos isso constantemente, em especial no âmbito da evolução biológica. A matéria viva, com a multiplicidade das espécies, dá testemunho da inventividade que a habita, muito embora, nesse caso, precise da participação do *élan* que a atravessa. É a matéria bruta, apenas aparentemente esgotada pela inteligibilidade mecanicista da ciência, ostenta a mesma força criadora da matéria viva, sempre que abordada metafisicamente.

Em suma, nessa primeira parte da cosmologia, a intenção do filósofo foi a de mostrar que tanto a consciência quanto a matéria são manifestações da duração pura: a primeira, revelando-se como tensão ou contração; a segunda, como relaxamento ou distensão. É assim que podemos dizer, juntamente com Bergson, que a matéria é o grau mais distendido da duração (distensão que a torna, reiteramos, propícia à organização espacial), ao passo que o espírito, ou consciência, seria o grau mais contraído, tensionado, da mesma duração. Logo, o velho dualismo entre matéria e espírito passa a ser interpretado à luz de uma filosofia do tempo, de sorte que os dois termos se tornam ritmos distintos de uma mesma realidade. Matéria e espírito são, por conseguinte, “atos temporais” e não substâncias impermeáveis. O espírito é tensão, ou seja, contração, interiorização de todos os seus componentes; a matéria é relaxamento, o qual desemboca na “*eks-tensão*” (o prefixo “*eks*” significa “movimento para fora”), isto é, na expulsão de todos os seus componentes uns para fora dos outros, desdobrando-se indefinidamente, até o ponto extremo em que cai novamente nas malhas do espaço formal, no reino da exterioridade recíproca.

O problema da vida

Vimos anteriormente, abordando o problema da matéria, que o universo em seu conjunto se comporta tal como uma consciência. Em certo sentido, a matéria é da mesma substância do psiquismo.

Isso quer dizer que matéria e espírito são duas expressões diferentes do mesmo princípio: da duração. Agora, para arrematar a cosmologia proposta pelo bergsonismo, resta abordar o problema da vida. Resta averiguar se o vital também pode ser compreendido como manifestação da duração.

Ao que parece, o caminho para demonstrar que a vida não é explicável unicamente por processos físico-químicos já fora pavimentado em *Matéria e memória*. Ao evidenciar que há um sentido metafísico da matéria, no qual não reencontramos as propriedades que normalmente constatamos na experiência sensorial e na compreensão científica (solidez, estabilidade, justaposição, divisibilidade etc.), Bergson indica que o universo material é, em profundidade, um gigantesco fluxo temporal, muito embora, em superfície, exiba apenas uma sequência de eventos estáveis e uniformes.

Pois bem, a partir da constatação de que a matéria participa da duração, de que ela é temporalidade, já é possível tematizar o problema da vida de uma nova perspectiva. A pergunta que podemos colocar de início, para guiar nossa abordagem, é a seguinte: a matéria pode ser considerada o dado originário⁷ em relação à vida? Ou seja, o orgânico pode ser pensado como uma combinação mais sofisticada dos componentes de uma materialidade bruta preexistente? Ou, ainda, em termos mais simples, o orgânico brota do inorgânico? Vimos que a matéria se encontra impregnada de duração. Mais do que isso, ela é uma das expressões da duração. Dessa forma, seria natural pensarmos que a matéria tem a capacidade de engendrar realidades novas, como os seres vivos e até mesmo os seres inteligentes. Porém, assim concebendo as coisas, suporíamos que nosso autor retorna a uma espécie de realismo radical, uma vez que estaria reafirmando o primado do mundo material, de cujos processos a vida e a consciência seriam derivadas. Na verdade, as coisas não se passam

7 Em filosofia, “originário” significa uma realidade que não pode ser derivada de nenhuma outra, uma realidade primeira, causa de si. Em Bergson, o dado originário não é a matéria, mas o *élan vital*, já que é concebido como uma realidade que não teve começo e nem terá fim. O *élan vital* é um Absoluto, mas um Absoluto que dura e, portanto, não deve ser confundido com o Eterno.

dessa maneira. Bergson não é realista, ao menos não nesse sentido. Se há realismo em sua filosofia, trata-se do “realismo da duração”, pois a duração, sim, é a realidade fundamental, da qual tudo deriva. Além disso, se há realismo, é porque a duração não é uma mera ideia, um conceito abstrato, mas uma realidade experienciável.

Acreditamos que já temos elementos suficientes para afirmar que a matéria não pode ser pensada como o dado originário, nem mesmo a matéria em si, isto é, o fluxo extensivo descoberto pela intuição, abaixo do espaço homogêneo. Declarar que a matéria não é originária implica sustentar que dela não podemos extrair a vida e a consciência. Como ainda veremos, em Bergson, a vida é o dado primordial, fonte suprema de todas as irrupções da realidade (fonte da própria matéria e da consciência).⁸ Nessa perspectiva, visando a se apoderar dessa realidade ainda misteriosa, ou seja, do sentido metafísico da vida, o caminho escolhido pelo nosso filósofo é a investigação da evolução biológica. Isso se deve ao fato de a noção de “evolução” ser, entre todos os fenômenos vitais, aquele que exprime da forma mais evidente a ideia de processo, de movimento temporal. O procedimento investigativo adotado pelo nosso filósofo será, novamente, duplo: crítica da compreensão científica da evolução e elaboração de uma compreensão intuitiva ou metafísica da vida.

Retornando à questão inicial, podemos cogitar se há, entre o inorgânico e o orgânico, entre o físico-químico e o vital, uma distinção essencial (diferença de natureza) ou uma mera passagem gradual (diferença de grau), obtida por aumento de complexidade. Em *A evolução criadora*, que data do início do século XX (1907), nosso filósofo observava que nenhum cientista havia conseguido produzir, em laboratório, uma síntese química que fosse capaz de engendrar um organismo, mesmo rudimentar, por meio de procedimentos artificiais. Apesar de os componentes químicos que formam as moléculas vivas serem os mesmos que estão presentes no restante

8 Não há contradição em afirmar que a vida é a noção originária do bergsonismo, visto que, um pouco antes, afirmamos que a duração é a fonte de toda a realidade? Não há, pois o *élan vital* é a duração, no sentido cosmológico.

da natureza (carbono, hidrogênio, oxigênio, potássio etc.), há uma incrível dificuldade em se produzir tal síntese, embora não se possa dizer que ela seja impossível (como já disse Bergson, ninguém pode provar a impossibilidade de um fato). Semelhante constatação nos induz a pensar que o ser vivo não pode ser considerado apenas uma combinação mais complexa de elementos naturais. É certo que as biociências obtiveram um êxito extraordinário na manipulação da vida, de modo mais expressivo hoje do que na época de *A evolução criadora*. Contudo, a ciência nunca conseguiu criar uma molécula viva, a partir do inorgânico. Tudo se passa como se o vivo contivesse um elemento a mais, aquilo que os antigos chamavam de *ânim*a. Não é outra a razão pela qual a doutrina de Bergson ficou conhecida como uma nova modalidade de vitalismo, pois afirma a realidade de um princípio metafísico que, ao atuar sobre a matéria inerte, engendra a vida. Ele chamou esse princípio de *élan vital*.

Outro argumento enunciado pelo nosso autor – e que também visa a rejeitar o reducionismo do biológico ao físico-químico –, refere-se ao comportamento dos micro-organismos (no início do século XX, ainda chamados de “infusórios”). Com o exemplo do movimento de um organismo unicelular, Bergson mostra que a conduta desses seres não pode ser descrita unicamente por meio da atuação de forças externas. Um grão de poeira, por exemplo, por ser matéria inorgânica, será atirado de cima para baixo, da direita para a esquerda, conforme forças mecânicas (uma corrente de ar, por exemplo) atuem sobre ele, impulsionando-o para lá ou para cá. Nesse caso, não há escolha. Como matéria inerte, o grão de poeira se limita a prolongar passivamente os impulsos que recebe de fora. Todavia, a matéria viva, por mais simples que ela seja, tal como um organismo procarionte (uma célula sem núcleo definido, como as bactérias), comporta-se de modo um pouco diferente do grão de poeira, pois notamos que há aí uma espécie de “iniciativa”, de “atividade psicológica” incipiente, que faz com que o organismo em questão, mediante sua própria “vontade”, escolha uma atitude, selecionando no meio em que se encontra aquilo que pode lhe servir de alimento, isto é, assimilando algumas substâncias e repelindo outras. Nesse

segundo caso, não se trata apenas de deslocamentos mecânicos, impulsionados de fora, muito embora isso também ocorra. Aqui, o micro-organismo parece esboçar movimentos ou ações intencionais, parece realizar um esforço para obter algo. Temos, portanto, um início de ação escolhida, uma vez que o ser vivo unicelular já é capaz de sentir o meio que o cerca, selecionar os componentes que lhe interessam e aplicar sua atividade numa direção e não em outra.

É notável que se tenha empregado o termo “psicológico” para qualificar movimentos vitais tão rudimentares. Todavia, para o filósofo francês, a escolha binária de um micro-organismo (acolher ou repelir um estímulo) já introduz novidade no âmbito das interações mecânicas da matéria inorgânica. No domínio da matéria bruta, tal como compreendida pela racionalidade científica, não há margem para o mínimo de liberdade, visto que há somente efeitos determinados por causas determinadas. Mas a vida – mesmo em seus estágios mais humildes, menos diferenciados – já permite a eclosão de uma incipiente indeterminação, irrigando a matéria inerte, infiltrando-se em sua rigidez e abrandando seu determinismo. Quanto mais complexo for o ser vivo em questão, mais indeterminadas serão suas reações ao campo de estímulos que o envolve, de sorte que mais livre será sua conduta. Nesse sentido, a vida é um encaminhar-se para a liberdade.

Ao mesmo tempo que a vida se aparta da matéria bruta, que o orgânico difere do físico-químico, Bergson assevera, por outro lado, que o psíquico e o vital são da mesma natureza. Isso se dá porque, a princípio, a consciência e a vida são escolha, indeterminação progressiva da conduta, numa palavra, liberdade. Assim, ao afastar o vital da matéria inerte, Bergson o aproxima da consciência, já que seu objetivo é sustentar que a vida é duração. Chega a afirmar, categoricamente, que a vida é de “essência psicológica”, porque é impulsionada e regida por um princípio interno, análogo a uma “vontade” ou a um “esforço”, e inexplicável pelo enquadramento científico, sempre exteriorizado e determinista. Essa constatação é muito importante numa filosofia que pretende demonstrar que a vida é uma “Consciência em geral”, uma duração cósmica. Não obstante,

para realizar essa demonstração, ou seja, para explicitar que a “consciência é coextensiva à vida”, será preciso reencontrar na evolução da vida as propriedades do tempo real (o dado qualitativo, a sucessão, a conservação do passado e a criação), tal como ocorrera na investigação do sentido metafísico da matéria e da consciência imediata. Assim procedendo, veremos que o vital é também desdobramento da duração. Ainda mais profundamente, nesse ponto da cosmologia bergsoniana, constataremos que o *élan vital* é a fonte originária de toda a realidade, interna e externa. Tocaremos, portanto, na tese mais radical do bergsonismo: a vida (e não a consciência ou o sujeito; tampouco a matéria) é a fonte suprema de todo o real.

De acordo com essa concepção metafísica, é preciso ressaltar que Bergson não se torna um realista, pois a matéria não é a realidade primeira, a partir da qual a vida e a consciência germinariam lentamente. Também não se torna um idealista, porque a matéria, orgânica e inorgânica, não é emanção do nosso espírito. Por fim, não se torna um dualista, visto que não presume a realidade de duas substâncias heterogêneas, as quais se comunicariam misteriosamente. Na verdade, sua filosofia poderia ser corretamente designada como uma nova forma de vitalismo, caso esquecêssemos que esse vitalismo está subordinado a uma metafísica da duração cuja multiplicidade de manifestações (psiquismo, matéria inorgânica e matéria orgânica) passa a ser entendida como reverberações de uma mesma realidade, isto é, como ritmos temporais. Assim, a teoria do *élan vital* é a teoria da duração, a mesma que fora inicialmente descoberta no domínio psicológico, mas agora em sua dimensão cósmica, encaminhando Bergson para um novo tipo de monismo.

A fim de atingir de forma consistente o núcleo metafísico da filosofia bergsoniana, será necessário, antes, expor as limitações da compreensão científica da evolução biológica (finalismo e mecanicismo, ou seja, lamarckismo e darwinismo). Sem esse recurso crítico, a proposta de Bergson poderia ser facilmente confundida com mais uma doutrina dogmática, sem vínculos com a realidade da experiência ou dos fatos vitais. Será imperioso partir, portanto, do “falso evolucionismo” (Jean-Baptiste de Lamarck, Darwin, Spencer etc.),

para só então explicitar o verdadeiro evolucionismo, isto é, a vida finalmente compreendida como um fenômeno temporal.

O falso evolucionismo

As teorias transformistas do século XIX representam um grande avanço no campo das biociências, na medida em que rompem com o fixismo (doutrina que remonta aos gregos antigos e que acredita que as espécies biológicas são inalteráveis) e propõem uma maneira dinâmica de compreensão da vida. Tais teorias contribuíram para que a vida finalmente pudesse ser entendida como um processo e não mais como uma coleção de entidades prontas e acabadas, que caberia apenas classificar corretamente, reduzindo a biologia a uma taxonomia. Na interpretação bergsoniana, embora esse processo vital tenha sido pensado de modo equivocado pela ciência evolucionista, isto é, como linear e cumulativo, não podemos negar que o transformismo impôs uma nova forma de ler a história natural.

Claro está que Bergson foi simpático a essas teorias, visto que, de alguma maneira, elas introduziram o tempo na explicação dos eventos evolutivos. Na verdade, o transformismo biológico ou evolucionismo desempenhou um papel importante na construção de sua visão de mundo. Já mencionamos que ele foi um leitor assíduo de Spencer, um destacado evolucionista inglês, assim como de Lamarck, Darwin etc. Porém, viu na argumentação dos evolucionistas deficiências de princípio, as quais obstruíam a explicação de uma série de eventos empíricos (por exemplo, a semelhança entre a sexualidade das plantas e dos animais, e a identidade de estrutura do olho dos moluscos e dos vertebrados, conforme ainda veremos com mais detalhes). Em suma, para o nosso filósofo, o evolucionismo acerta no geral, à medida que entende a vida como um processo; todavia, erra nos detalhes, porquanto explica o processo ora mecanicamente, ora em termos finalistas. Por essa razão, denunciou, nas ciências da vida, a presença de esquemas de inteligibilidade que comprometem a descrição do processo vital como um verdadeiro

processo temporal. Em realidade, os evolucionistas tentaram explicar a vida, isto é, um processo criador, através de esquemas que sufocam o aspecto inventivo da evolução, acomodando-a no interior do determinismo científico, seja ele finalista, seja mecanicista. Isso se deve ao fato de a ciência ter espacializado um processo que é, em sua própria essência, da ordem da duração. De acordo com Bergson, a biologia também caiu na armadilha da espacialização do tempo. Como disse Guimarães Rosa, no conto “O espelho”: “Ah, o tempo é o mágico de todas as traições...” Em Bergson, igualmente, é sempre uma má compreensão do tempo que está por trás de todos os enganos das ciências e da filosofia.

Ora, se é verdade que os naturalistas do século XIX passaram a considerar a vida como um processo evolutivo, também é verdade que o conceberam como um fenômeno que se desenvolve no tempo homogêneo, num tempo que é apenas o meio vazio sobre o qual os eventos vitais se desenrolam. Conforme vimos, na abordagem da psicologia, o tempo homogêneo era tão somente um esquema simbólico, o qual permitia organizar a vida prática, além de medir e prever fenômenos, sendo incapaz de descrever realidades verdadeiramente criadoras, como são o fluxo da consciência e a evolução da vida. Foi nesse sentido que Bergson denunciou os procedimentos da biologia evolucionista, seus esquemas gerais de inteligibilidade. Denunciou o finalismo e o mecanicismo, os dois paradigmas através dos quais a biologia transformista compreendeu a evolução. É notável que, nos dois casos, temos, em maior ou menor grau, concepções deterministas do processo evolutivo, as quais operam, evidentemente, no espaço e no tempo homogêneos. Cabe investigá-las com mais detalhes.

O finalismo supõe que todos os eventos biológicos são etapas da realização de um grande plano da natureza. Nesse contexto, não há absolutamente nenhum evento que possa ser considerado livre. Tudo é determinado por uma causa final, que obriga todos os fenômenos a executarem parcialmente seus propósitos gerais. No campo da biologia, o finalismo – que é, na verdade, uma visão de mundo, uma concepção filosófica – encontra um defensor em Lamarck. Para

o lamarckismo, uma variação biológica resulta do uso ou desuso de um órgão, o qual se encontra sempre pendurado numa função; aliás, no lamarckismo, o órgão existe para desempenhar uma função. E as vantagens colhidas pelo esforço do indivíduo, no sentido do aprimoramento da função, mediante o exercício do órgão, podem ser transmitidas para os descendentes. São célebres os exemplos de Lamarck: o do pescoço longo da girafa, para comer as folhas mais altas das árvores; e das pernas compridas das aves pescadoras, tornando-as capazes de capturar sua presa sem molhar as penas, ou seja, sem comprometer a agilidade do voo etc.

Assim, na interpretação do nosso autor, o lamarckismo é uma modalidade de finalismo, uma vez que pensa as variações como resultados de uma “intenção”. E se há uma intenção, que se exprime nos indivíduos como esforço para obter um benefício vital, o curso da evolução é teleológico. Desse esforço cuja realização se dá como uso mais frequente de um órgão, tendo em vista aperfeiçoar uma função, obtemos variações orgânicas potencializadas, hipertrofiadas. Todavia, o uso mais frequente só foi requerido porque a espécie intencionou solucionar de forma mais eficaz um problema, posto pelo ambiente. E a intenção remete a uma finalidade: o pescoço da girafa é longo para a finalidade de comer as folhas mais altas; as pernas de algumas aves são compridas para pescar melhor etc. Enfim, o finalismo científico presume haver um projeto harmonioso da natureza, o qual integra todos os seres vivos e do qual cada acontecimento biológico isolado seria uma parte, uma pequena etapa na execução desse plano preestabelecido.⁹

9 Não obstante, é preciso lembrar que, entre finalismo e mecanicismo, lamarckismo e darwinismo, Bergson se aproximará mais do finalismo lamarckiano, particularmente do neolamarckismo do final do século XIX e início do XX, muito embora tenha rejeitado as teses básicas dessa doutrina: a ideia do uso e do desuso dos órgãos, como causa da variação, e a tese da transmissão hereditária das características adquiridas. O vínculo de Bergson com essa corrente biológica se explica porque, ao menos, ela admite uma causa imanente, por assim dizer psicológica (o esforço ou intenção), propulsionando a evolução das espécies.

Os mecanicistas, por sua vez, consideram a natureza como uma imensa máquina (semelhante à engrenagem de um relógio mecânico, em que cada peça se movimenta em virtude da impulsão que recebe de outra peça), regida por leis necessárias, porém, desprovidas de finalidade, de propósito ou intenção. Nessa perspectiva, uma variação biológica surge não para desempenhar uma função de modo mais eficaz, mas simplesmente pela ação casual das condições ambientais. Segue-se daí que a evolução é cega, não tem direção. Está à mercê das circunstâncias acidentais que o ambiente apresenta. O darwinismo parece ser a teoria que mais se aproxima dessa visão mecanicista da natureza. É bem verdade que Lamarck já havia chamado a atenção para o papel do meio ambiente, na hipertrofia ou atrofia dos órgãos. É bem verdade também que o darwinismo clássico reconhece que o papel do meio é sempre negativo (ou seja, as mudanças nas condições ambientais não causam efetivamente as variações que irão dar origem às novas espécies, mas apenas suprimem as populações menos adaptadas). No entanto, é inegável que o darwinismo expõe da maneira mais sistemática uma compreensão mecanicista da evolução, posto que concebe as espécies atuais como efeitos de uma boa adaptação às condições externas, impostas aos seus ancestrais.

Para o mecanicista, a constituição atual de um organismo não resulta de um esforço voluntário, não almeja obter um resultado vantajoso, mas exprime uma melhor adaptação ao seu entorno, enfim, uma interação causal com o ambiente. Como se sabe, as ideias de “adaptação” e “seleção natural” estão no centro da teoria de Darwin. A evolução é compreendida por ele como uma espécie de filtro, o qual, por um lado, retém os que não se ajustaram adequadamente às condições do meio, impedindo-os de deixar descendentes; e, por outro, permite a passagem dos adaptados, dos que poderão procriar. Todavia, essa compreensão negativa do papel do meio ambiente, trazida pela noção darwiniana de seleção natural, não exclui a atuação de uma causalidade eficiente¹⁰ entre ambiente e espécies vivas.

10 Aristóteles nos ensinou que existem quatro tipos de causalidade: a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. No caso de uma mesa,

É certo que o meio natural não molda as espécies, como propuseram os mecanicistas radicais, no entanto, isso não significa que o ambiente é inoperante. As mudanças no meio natural propõem novos desafios às populações, e os indivíduos que conseguem encontrar soluções mais adequadas para esses desafios são os que sobrevivem, são os adaptados. O restante é punido com a extinção.

Sendo assim, o mecanicista, de modo geral, explica a configuração presente do universo natural por meio de sua configuração imediatamente passada, que a causou. E o finalista, pela configuração futura, da qual o presente é simplesmente uma fase. Contudo, ambas as posturas abraçam o mesmo princípio: “tudo já está dado”. No mecanicismo, todos os fenômenos do universo, sejam eles orgânicos, sejam inorgânicos, podem ser deduzidos das condições presentes, porque todos eles estão amarrados ao presente por uma corrente causal. No finalismo, há um fim preestabelecido, para o qual todos os acontecimentos marcham obedientemente, realizando-o pouco a pouco. Num caso, é a “impulsão do passado” que preside ao desenvolvimento da vida; no outro, é a “atração do futuro”. Mas, nas duas concepções, o tempo real não conta, não tem efetividade, pois jamais toca a realidade. O tempo continua sendo assimilado aqui como um mero meio vazio. Aliás, é somente porque operam no tempo homogêneo que os cientistas podem afirmar que tudo já está dado. O tempo homogêneo é, como desdobramento do espaço, uma forma de simultaneidade disfarçada de sucessão. O futuro da vida e todo seu passado se encontram, de alguma maneira, dados no presente, são simultâneos. Pensar em termos finalistas é pensar que o futuro já existe. Pensar em termos mecanicistas é pensar que o passado constitui o presente. Nos dois casos, não há criação, não há

por exemplo, sua causa formal é a ideia ou a forma da mesa, apreendida pela mente do carpinteiro que a produzirá. A causa material é a madeira, com a qual a mesa será produzida. A causa eficiente é o conjunto de ações técnicas, necessárias para produzi-la. E, a causa final, a utilidade ou serventia desse objeto, a finalidade para a qual ele foi produzido. No caso da biologia evolucionista, ao que tudo indica, o lamarckismo elegeu a causa final como preponderante; e o darwinismo, a causa eficiente.

advento de novidade. Uma variação biológica não é a invenção de uma solução nova para um problema novo. Uma variação biológica é determinada causalmente, quer esta causa esteja localizada no passado imediato, quer no futuro indefinido.

Portanto, os evolucionistas arrastam para o âmbito da vida os hábitos de pensamento adquiridos no contato com a matéria inerte. Continuam fazendo física, no campo da biologia. Continuam operando no espaço e no tempo homogêneos, o que significa dizer que continuam cegos para a duração criadora que atua na consciência, na matéria e na vida. Finalismo e mecanicismo não se interessam pelo tempo real. Limitam-se a compreender a realidade à luz da instantaneidade, que bem poderia ser confundida com a eternidade, já que o instante atual contém, por hipótese, todo o real, isto é, todos os eventos passados, presentes e futuros. Assim, a duração verdadeira jamais contamina os processos biológicos, pois, como cientistas, os evolucionistas se contentam com o tempo físico.

Além disso, Bergson faz notar que tanto o finalismo quanto o mecanicismo são concepções antropomórficas da evolução, pois projetam sobre o processo da vida formas de inteligibilidade oriundas da ação humana sobre a matéria inerte. Nessa direção, acabam asseverando que a vida procede tal como o ser humano, por fabricação. Se é verdade que a inteligência humana foi moldada pelas exigências da ação útil, compreende-se que a intenção e o cálculo, a coordenação de meios para se obter um fim, bem como a expectativa de que as mesmas condições engendrem sempre os mesmos resultados façam parte do modo espontâneo de a inteligência equacionar o mundo. Mecanicismo e finalismo são, portanto, compreensões esquemáticas, saídas diretamente de uma inteligência voltada para a ação. Quando aplicadas à compreensão da evolução da vida, em si mesma, tais esquemas manifestam a precariedade de suas operações, as quais se revelam incapazes de explicar fatos vitais elementares, como as semelhanças entre a sexualidade das plantas e dos animais, a identidade de estrutura do olho dos moluscos e dos vertebrados etc. Ocorre que nossa inteligência, que nasceu no berço da ação fabricadora, só consegue compreender a

evolução como um processo de fabricação, ou seja, por meio de acréscimos que procedem do mais simples para o mais complexo. Julga mesmo que a vida opera sobre a argila de uma matéria inerte preexistente, nela modelando seus bonecos através de composição, isto é, “juntando partes”.

Como veremos mais adiante, a evolução verdadeira atua de forma bastante diferente. Porém, por enquanto, resta examinar os dois mencionados fatos biológicos, escolhidos por Bergson como exemplares, a fim de questionar a validade do finalismo e do mecanicismo, do lamarckismo e do darwinismo, na medida em que embotam a clareza dos argumentos dessas duas perspectivas teóricas.

O primeiro deles é o da sexualidade nos animais e nas plantas. É evidente que estamos falando de dois reinos independentes, os quais se desenvolveram paralelamente, desafiados por obstáculos totalmente diferentes e ao longo de uma jornada de milhões de anos. Entretanto, nos dois casos, o processo culminou no mesmo resultado, ou seja, no desenvolvimento de células sexuais, de dois seminúcleos que precisam se juntar para formar um novo indivíduo e, assim, perpetuar a espécie. Esses seminúcleos ou gametas, seja nos vegetais, seja nos animais, passaram por um processo análogo de redução de sua carga de cromossomos. Reclamam, portanto, o advento da reprodução sexuada (junção de duas células, da masculina e da feminina, dando origem a um novo ser vivo). Como isso foi possível? Recorrer à adaptação darwiniana não nos parece elucidar a dificuldade de modo elegante. Que a reprodução sexuada tenha se desenvolvido nos animais, por adaptação, compreendemos perfeitamente, visto que são seres que se locomovem, podendo, portanto, buscar parceiros para a reprodução. Agora, que a planta, em sua imobilidade, tenha desenvolvido a reprodução sexuada, tal como os animais, permanece um enigma, sobretudo da perspectiva mecanicista, porque soluções mais eficazes poderiam ter sido elaboradas pela natureza, mesmo por uma natureza regida por leis mecânicas. Exigir de um ser que não se locomove a união de seu gameta com o de outro ser para a procriação não nos parece uma solução adaptada, tanto que as plantas, até mesmo as hermafroditas, precisam da

colaboração de outras espécies (os polinizadores), ou da ação acidental do vento e da chuva, para se reproduzir.

O finalista pode evocar novamente o plano harmonioso da natureza, de tal sorte que espécies diferentes colaborariam para o mesmo fim. No entanto, o finalismo só resolve melhor a questão ao recorrer, comodamente, a uma causa final, presumindo haver uma marcha para a sexualidade, a qual engajaria todos os seres vivos na execução dos mesmos propósitos. Mas essa explicação, além de exageradamente especulativa para uma hipótese científica, resolve um problema criando outro: por que algumas espécies de plantas e animais não participam dessa marcha para a sexualidade, optando pela reprodução assexuada? Assim como não é verossímil que, na evolução dos dois reinos, a enorme cadeia de eventos totalmente acidentais tenha desembocado no mesmo efeito (a reprodução sexuada), também não é verossímil que a finalidade atue de modo diverso sobre os seres vivos. Se a sexualidade pode ser admitida como uma finalidade geral da natureza organizada, ela deveria reclamar o concurso de todos os seres em sua realização, de modo que não entendemos por que pouparia algumas espécies de colaborar com esse compromisso. Ao que tudo indica, mecanicismo e finalismo não parecem oferecer explicações convincentes para esse fato biológico incontestável.

O segundo exemplo bergsoniano é ainda mais ilustrativo: como explicar a identidade de estrutura do olho dos moluscos e o dos vertebrados? Como explicar que a evolução tenha desembocado no mesmo resultado biológico, em duas linhas evolutivas disparatadas? Como causas diferentes, ocorrendo de modo diverso ao longo de milhões de anos, puderam engendrar efeitos orgânicos análogos? Na leitura mecanicista radical, essa coincidência é muito difícil de ser demonstrada, porque precisaria supor que uma quantidade incalculável de vicissitudes, atuando ao acaso¹¹ sobre duas linhas evolutivas,

11 Acaso, aqui, não se opõe ao determinismo causal, mas à ideia de que a natureza é dotada de propósito ou intenção, de maneira que todos os seus eventos seriam planejados. O acaso se opõe, portanto, ao finalismo.

seria capaz de produzir efeitos semelhantes (o olho). Por outro lado, se o mecanicista moderado admite que os mesmos problemas, postos pelo ambiente, reclamam sempre as mesmas soluções, acaba pressupondo a realidade de uma “inteligência” que, calculadamente, responde a problemas análogos com soluções análogas. Ou seja, reincide no finalismo que combate.

Ainda que não chegue a tanto, o mecanicista poderia postular que a constância de um fator ambiental, a presença da luz solar em nosso planeta, convocaria todos os seres vivos a reagirem a ela da mesma maneira. Nesse último caso, a construção do olho seria explicada pela reação geral à luz, adotada por todas as espécies animais. Porém, a mera constância de um fator ambiental não constrói um órgão complexo como o aparelho ocular, seja por meio de variações bruscas, seja por meio de variações graduais e insensíveis. Para obtê-lo, será sempre preciso recorrer a um processo extremamente longo de transformações. A dificuldade, então, está em explicar como esse processo resultou no mesmo órgão, em linhas evolutivas diferentes (moluscos e vertebrados), visto que esses animais viveram em ambientes distintos e foram desafiados por problemas diversos. Não se pode supor, como fizeram os mecanicistas radicais, que o ambiente, entregue a si mesmo, poderia ter moldado soluções idênticas em séries evolutivas díspares. A matéria que compõe o ambiente é indiferente, e as leis que governam suas manobras são cegas, de sorte que a coincidência no resultado se torna inexplicável. A inverossimilhança dessa coincidência nos induz a buscar no princípio darwiniano de seleção natural uma solução mais plausível para o mencionado enigma. Darwin explicaria essa identidade de estrutura novamente pela adaptabilidade e pela seleção natural. Nesse contexto, todas as demais reações orgânicas à luz solar teriam sido suprimidas pela seleção natural, restando apenas aquelas que construíram um aparelho como o olho, posto que esse órgão se revelou mais eficaz na manutenção da sobrevivência. Todavia, Bergson faz notar que esse princípio de Darwin, a seleção natural, só explica o que desapareceu, jamais o que se perpetuou; suprime os inadaptados, mas não causa a boa adaptação.

Certo é que, no limite da argumentação mecanicista, desposamos novamente o finalismo, visando a dar coerência à explicação. Inadvertidamente, pressupomos uma inteligência ou um plano secreto da natureza. No caso ora em pauta, somos arrastados até a ideia de uma “marcha para a visão”, que envolveria todos os animais, independentemente da linha evolutiva à qual pertencam. Aliás, Bergson recorda que os finalistas sempre gostaram de mencionar o exemplo do olho para endossar sua tese, isto é, a ideia de que a complexidade extraordinária dos elementos que compõem o aparelho ocular está coordenada à unidade de uma função simples: a função de ver. Acontece que, tal como os mecanicistas, os finalistas também oscilam entre duas noções heterogêneas: órgão e função. Nesse sentido, para o finalista, a complicação do órgão se explica pelo exercício da função (quanto mais se exerce a função, mais se aprimora o órgão). Inversamente, para o mecanicista, a qualidade da função se explica pela complicação do órgão (quanto mais complexo for o órgão, melhor cumpre seu papel). Ambos imaginam, entretanto, que tudo começou com uma “mancha pigmentária” em organismos bem simples, de modo que, por meio dela, conseguiram realizar movimentos mais coordenados para obter alimento e se proteger das ameaças. Logo, essa capacidade de reagir à luz se revelou proveitosa e se desenvolveu até chegar à forma atual do órgão óptico.

O problema é que toda essa discussão é travada no contexto de uma comparação entre dois termos heterogêneos: órgão e função. Somos conduzidos a um debate como o do ovo e da galinha. Se é a complicação do órgão que determina a acuidade da função, como querem os mecanicistas, então, o processo vital que construiu o órgão é cego, pois ele apenas monta aparelhos orgânicos ao acaso das circunstâncias, preservando os que se adaptaram bem às condições ambientais e suprimindo os que não se adaptaram. Por outro lado, se é a acuidade da função que governa a complicação do órgão, como imaginam os finalistas, segue-se que o processo vital é teleológico, posto que, ao enfatizar a função, o órgão é construído à luz dela, visando a atingi-la ou realizá-la plenamente. Assim, de acordo com o termo escolhido como prioritário, aderimos ora ao mecanicismo,

ora ao finalismo. E a controvérsia nunca se resolve, uma vez que comparamos termos que pertencem a ordens de realidade diferentes.

Tendo em vista que as duas linhas da evolução biológica, moluscos e vertebrados, estão separadas há muito tempo, como explicar de modo plausível a confluência do resultado? Os mecanicistas supõem que o mesmo desfecho evolutivo foi obtido através de uma quantidade inumerável de variações insensíveis e acidentais. E os finalistas, à luz de um plano geral da natureza, que dirige o curso das variações, embora levando em conta as circunstâncias exteriores. No primeiro caso, se as variações são insensíveis, elas podem surgir sem afetar a função do órgão, simplesmente esperando que outras variações afins venham se acrescentar a ela, tendo em vista dar origem a uma nova estrutura ou a uma estrutura mais complexa. Todo o processo sendo lento e gradual. Contudo, se é verdade que uma variação insensível não atrapalha a função até então exercida, também é verdade que não ajuda em nada, de sorte que não se compreende por que a natureza a conserva pelo tempo necessário para que as demais variações do mesmo tipo possam de fato engendrar, em conjunto, uma estrutura nova e proveitosa. O filósofo pondera que admitir a realidade das variações insensíveis, como faz o darwinismo, por exemplo, implica admitir que a natureza tolera o supérfluo, esperando que sua maturação resulte em algo útil.

Além disso, dessa perspectiva, seria difícil explicar como um aparelho tão complexo como o olho surgiu, seja em que animal for. Afinal, como o acréscimo casual de pequenas variações pôde engendrar um órgão sofisticado e bem coordenado? Com mais forte razão, como explicar, mecanicamente, a identidade de estrutura de um órgão em linhas evolutivas independentes? Seria necessário supor que as mesmas pequenas variações acidentais teriam se produzido na mesma ordem nos dois filões, moluscos e vertebrados, o que é visivelmente implausível.

No segundo caso, isto é, no finalismo, o esclarecimento da dificuldade parte da introdução de um princípio diretor, o qual assegura a “continuidade de direção” das variações insensíveis. Tudo se passa como se a matéria se mobilizasse para preencher uma forma

previamente dada. Assim, aquilo que a seleção natural não explica, por ser um princípio cego, os finalistas acreditam dar conta de esclarecer, por trabalharem com um princípio inteligente, com um programa da natureza. Porém, se o erro do mecanicismo foi o de atribuir um dinamismo cego à própria matéria (ou seja, a atividade acidental da matéria, mediante a variedade de suas combinações moleculares, engendra ao acaso uma multiplicidade de variações: as que resolvem bem problemas de sobrevivência, permanecem; as que não resolvem, extinguem-se), o erro do finalismo foi o de ter pensado a finalidade como exterior ao próprio processo vital (no finalismo, a causa final atrai todos os seres para a realização de seus propósitos; e, para atrair, é preciso estar fora do atraído, pois, se estivesse dentro, se fosse imanente, não seria atração, mas impulsão, *élan*). No final das contas, mecanicismo e finalismo concebem a evolução como um processo determinista, quer a determinação esteja no passado, quer no futuro.

O que nos parece relevante é que nem uns nem outros incorporam a criação em suas explicações da evolução biológica. Ambas as perspectivas estão comprometidas com uma inteligibilidade fabricadora da evolução, segundo a qual a vida procede por composição, peça por peça, como na montagem de um quebra-cabeça. Como finalismo e mecanicismo são posturas teóricas científicas, trazem a marca do modo de inteligibilidade das ciências, promovendo uma apreensão esquemática da realidade vital. Para Bergson, o evolucionismo científico será sempre um falso evolucionismo, porque jamais compreenderá a vida como tributária de um princípio interno, imanente, princípio que é, em última análise, a interioridade da duração.

O evolucionismo verdadeiro

Fundamentalmente, o evolucionismo verdadeiro é criador. A polêmica com a biologia se deve, então, ao fato de ela não ter se interessado por esse tipo de compreensão da vida, visto que se curvou à inteligibilidade científica cuja origem se situa no campo da astronomia e da física. Em suma, finalismo e mecanicismo adotaram o determinismo

das ciências, oriundo do estudo da matéria inerte, como esquema geral de inteligibilidade dos eventos biológicos, até mesmo dos processos evolutivos. Ao contrário, Bergson enfatiza que a validade teórica do determinismo físico-químico se esgota no domínio dos eventos de destruição orgânica (chamados, na época, de “catagênicos”). Explica o que morre, jamais o que vive e evolui. Por isso, o conhecimento da evolução verdadeira depende de novas estratégias de abordagem.

O primeiro ponto importante, destacado pelo nosso autor, é o de que a parte não pode conhecer adequadamente o todo. Sem dúvida, a espécie humana é aquela que levou mais longe uma das direções da evolução biológica: a inteligência. Contudo, para isso, precisou abandonar no caminho o que pertencia às outras direções (torpor vegetal e instinto animal). Nessa operação, o ser inteligente se empobreceu por um lado, muito embora tenha se enriquecido por outro. Aprimorou espantosamente sua atividade fabril, o que o induziu a desenvolver a capacidade simbólica, tendo em vista a comunicação para coordenar a ação conjunta. Com a criação da função simbólica, ou seja, da linguagem, o mais versátil dos instrumentos humanos, conquistou a natureza, através de uma técnica cada vez mais refinada. Do desenvolvimento dessa inteligência prática, pouco a pouco, alçou o saber teórico. Inventou a matemática, a filosofia, as ciências.

No entanto, todas essas vitórias só se viabilizaram acentuando algumas tendências, no mesmo movimento em que atenuava outras, as quais seriam responsáveis, mais tarde, por algumas derrotas. Assim, a inclinação geral à especialização aflorou poderosamente em nós, ao passo que a capacidade de simpatizar com as coisas diminuiu sensivelmente. Tornamo-nos exímios matemáticos e físicos, porém, maus filósofos. No ser humano, a intelectualidade despertou, enquanto o instinto adormeceu, arrastando com ele a intuição. Somos os portadores privilegiados de uma das direções da evolução. Sublinhamos uma de suas tendências. Contudo, como parte de um processo mais amplo, temos dificuldade de compreendê-lo em sua totalidade, já que projetamos sobre o todo aquilo que caracteriza a parte. É assim que a ciência da vida lança sobre a evolução os

esquemas da inteligência, desenvolvidos no relacionamento prático com o mundo. Mecanicismo e finalismo são formas de inteligibilidade saídas dos moldes da ação fabricadora, um pouco como a geometria teórica saiu da agrimensura. Como pretender conhecer adequadamente o processo vital, por meio deles? Se o ser humano é um ser inteligente e a inteligência é uma “solidificação” do fluxo vital, como esperar que ele conheça, através dela, a totalidade desse fluxo? Enfim, a inteligência, como um resultado da vida, não pode explicar o que lhe deu origem. Um aspecto não pode envelopar o todo.

Entretanto, Bergson indica uma via para solucionar a dificuldade mencionada anteriormente. Só há um meio de conhecer plenamente a vida: fusionando todas as tendências da evolução, regredindo até a virtualidade do *élan vital*, antes de ele se fragmentar em “direções divergentes” (torpor vegetal e motricidade animal, inteligência e instinto). É certo que a vida não empregou toda a sua “virtualidade psíquica” (o termo utilizado pelo autor é sugestivo, pois sublinha a natureza psicológica do vital)¹² ao se atualizar em inteligências puras. A consciência intelectual é apenas uma das manifestações da evolução, uma individuação da consciência cósmica. Na verdade, a virtualidade psíquica da vida só se desenvolve por ramificação, lançando-se numa diversidade de direções. Como a inteligência humana é uma delas, há a possibilidade de fundi-la novamente com as demais tendências, uma vez que todas saíram da mesma fonte, na qual inicialmente se encontravam em estado de coexistência e indistinção. É necessário, portanto, recuar até a virtualidade originária do *élan vital*, em que todas as linhas evolutivas se emaranhavam. Bergson aposta nessa conjectura, sobretudo se ela nos permitir compreender e explicar melhor fatos biológicos controversos.

É inegável que somos parte da vida. Estamos a ela ligados internamente, ainda que nossa inteligência a represente por meio da exterioridade, como um sistema físico-químico mais complexo. A ligação

12 No pequeno ensaio “A consciência e a vida”, compilado na obra *A energia espiritual* (1919), Bergson volta a explorar abertamente essa familiaridade entre o psíquico e o vital.

profunda que nos ata ao fluxo vital torna possível adotar um procedimento investigativo diferente do científico. Ele deve operar de modo análogo ao que foi realizado em *Matéria e memória*, no exame do problema da matéria. Assim como lá foi possível recuar até um ponto anterior à virada da experiência, apreendendo a matéria antes de ela ser direcionada no sentido da consciência prática – fato que a comprometeu com a utilidade e, justamente por isso, a espacializou –, esperamos ser possível, aqui, surpreender a vida do mesmo modo, isto é, antes de sua solidificação em consciência intelectual, na indistinção interna de todas as tendências vitais. Esse é o trabalho da intuição, em *A evolução criadora*.

De fato, a vida é tendência e não um conjunto de coisas, de corpos organizados. O *élan vital* é uma virtualidade condensada, que só sabe se expressar através de “dissociação”, desdobrando o que antes se encontrava comprimido na impulsão originária.¹³ Essa é uma ideia central no bergsonismo, dimensionando a distância que o separa da compreensão científica, segundo a qual a vida opera por composição, por “associação de elementos”. A hipótese do *élan vital* – que é uma hipótese metafísica, apesar de ter sido obtida a partir da consulta aos dados biológicos, e não de modo puramente especulativo –, presume ser a vida um amálgama de tendências virtuais que se divulgam em linhas evolutivas divergentes. Por essa razão, apreendendo cada uma dessas linhas, em separado, e fazendo-as retornar ao momento originário, quando se encontravam todas em estado de interpenetração, teremos um vislumbre do aspecto essencial da evolução, elucidando em alguma medida as dificuldades empíricas mencionadas anteriormente. Nesse movimento, compreenderemos que o

13 É nesse contexto que Bergson cita o exemplo da vida embrionária. De fato, os embriões de diferentes classes são, nos estágios iniciais de seu desenvolvimento, completamente semelhantes, não sendo possível saber, pelos seus aspectos externos, se darão origem a um peixe, anfíbio, réptil, ave ou mamífero. Dessa maneira, a vida embrionária dá testemunho do estado primitivo de indistinção das tendências do *élan vital*. Testemunha, igualmente, que o movimento evolutivo procede tão somente por dissociação e desdobramento, jamais por composição ou combinação. O processo evolutivo, assim como a memória, é centrífugo.

processo evolutivo é uma expressão da duração pura, visto que seu desenvolvimento irá reproduzir, no plano cósmico, o que ocorre na consciência de cada um de nós: sucessão de qualidades que se interpenetram e, ao fazê-lo, engendram novidades.

Dessa forma, Bergson declara que cada espécie viva sublinha apenas uma das direções evolutivas, embora todas elas tragam em si, de forma latente, a totalidade das demais tendências. É assim que a inteligência, por exemplo, não é exclusiva do ser humano, mas se difunde por toda a animalidade (os primatas superiores, as raposas e os corvos são somente os exemplos mais gritantes); é assim, também, que o instinto sobrevive no ser inteligente, que o torpor vegetal se manifesta em algumas espécies animais, como é o caso dos parasitas etc. Se a vida é “tendência a acentuar” certas direções de desenvolvimento, além de não acomodar noções estáticas em seu âmbito, também sugere que a única maneira adequada de conhecê-la em sua plenitude seria acompanhando, de contrapelo, o processo de engendramento das formas vivas, até atingir o manancial de sua “energia criadora”. Esse procedimento metodológico, o qual culminou numa cosmologia e não numa ciência biológica, deve ser implementado por uma verdadeira filosofia da evolução. Para o nosso filósofo, seguramente, a metafísica não pode mais se constituir como uma teoria geral do ser (ontologia), mas pode ainda se apresentar como uma teoria da vida. Através desse novo expediente, a filosofia poderá oferecer hipóteses explicativas alternativas às hipóteses científicas, hipóteses pretensamente mais precisas, mais coerentes com a real natureza do domínio vital, contribuindo com o desenvolvimento do próprio saber empírico.

Se as objeções do autor expuseram as limitações das explicações científicas da evolução, sejam elas finalistas, sejam mecanicistas, lamarckistas ou darwinianas, e se tais objeções mostraram a incapacidade de a ciência estourar esses dois paradigmas, segue-se que é preciso elaborar outra forma de abordagem do problema. A cosmologia por ele proposta tenta apresentar essa nova interpretação da vida, uma interpretação metafísica que, não obstante, busca dar conta de fatos empíricos dificultosos, os quais não foram explicados a contento pelas teorias científicas disponíveis na época.

Nesse sentido, em primeiro lugar, Bergson faz uma concessão ao neolamarckismo, pois concorda que a evolução só pode ser adequadamente compreendida ao evocar a participação de uma “atividade interna” aos seres vivos, análoga a um “esforço”. Somente assim podemos explicar a multiplicidade de variações das formas orgânicas, todas elas visando a exercer sua função de modo mais apurado. Porém, ele vai mais longe que essa teoria biológica, ao asseverar que, abaixo desse esforço, o qual representa “um dos pontos mais sólidos do neolamarckismo”, há uma causa mais profunda, que o justifica. Essa causa será concebida no plano metafísico: será um “princípio interno de direção” ou o “*élan* original da vida”.

Agora, retomando um dos problemas empíricos mencionados, o da identidade de estrutura do olho dos moluscos e dos vertebrados,¹⁴ inexplicável nas concepções mecanicista e finalista, podemos sustentar, juntamente com nosso filósofo, que a solução para o problema da “convergência de efeitos” em linhas evolutivas disparatadas, produzindo órgãos análogos, pode ser apresentada com base em duas ideias já mencionadas: a) a ideia de uma causa imanente à evolução biológica e b) a ideia de uma indistinção primitiva de todas as tendências vitais. Para dizer tudo em poucas palavras, é na tese da virtualidade originária do *élan vital*, na qual tudo coexistia, que se encontra o segredo da teoria bergsoniana da vida. Assim como um estado psicológico isolado contém, virtualmente, a totalidade dos demais estados, a totalidade da personalidade, uma direção evolutiva abarca todas as outras direções. É por isso que um órgão complicado, como o aparelho ocular, pôde surgir em filios distintos. Na origem, todos esses filios estavam enraizados na mesma matriz, como sua causa imanente. Todos eles traziam virtualmente a totalidade das direções evolutivas, ou seja, todos eles continham, da mesma maneira, a totalidade das tendências vitais.

Logo, a tendência à visão pôde se desenvolver tal como a tendência à inteligência, ou seja, numa multiplicidade de espécies, muito embora

14 Os mesmos argumentos podem ser aplicados ao caso da sexualidade das plantas e dos animais.

de modo menos ou mais pronunciado aqui e ali. A comunidade de origem explica as repetições na diversidade dos resultados. A unidade do princípio originário justifica as coincidências nos desfechos evolutivos. E a ideia de que a vida procede por dissociação do que antes se encontrava amalgamado endossa essa compreensão. Apesar da diversidade da evolução, todas as manifestações da vida conservam uma espécie de “lembrança” de sua origem, pois todas elas saíram do mesmo “jorro”. Não há dúvida de que Bergson admite uma “marcha para a visão”, não porque haja uma finalidade geral na natureza, atraindo os seres vivos, convocando-os para realizarem os seus desígnios; mas porque a visão é uma das tendências da vida animal, já que a animalidade é caracterizada pela motricidade, exigindo o desenvolvimento de um sentido que facilite a locomoção. Assim, se o mesmo órgão aparece em espécies afastadas, não é porque a natureza pretende realizar um plano comum para todas elas, ou porque causas diferentes e acidentais produziram milagrosamente efeitos semelhantes, mas porque é a mesma realidade virtual que está na base de todas as manifestações biológicas. E essa virtualidade originária contém o órgão óptico, certamente não sob a forma de esboço ou de preexistência, mas como uma tendência vital. Repetimos: a vida é tendência! Porém, uma tendência que só sabe se manifestar cindindo sua unidade primitiva, fragmentando-se. Cada espécie viva é um desses fragmentos. Eis porque o que estava contido na unidade primitiva acaba reaparecendo na multiplicidade dos resultados. E a vida só precisou se fragmentar porque teve de invadir a resistência do mundo inerte. Tudo se passa, então, como se a ramificação em linhas evolutivas afiasse o gume do *élan vital*, facilitando sua penetração na solidez da matéria bruta.

Dito isso, é preciso explicitar, doravante, que essa compreensão metafísica da vida só se justifica no caso de o vital também ser uma realidade duracional. Na verdade, se a evolução fosse resultado de uma mera combinação de moléculas orgânicas – acidental ou dirigida, mecânica ou finalista –, seria inteiramente explicável pela racionalidade especializada das ciências naturais, por sua lógica combinatória. Ao contrário, no caso de a vida ser coextensiva à consciência, de o psíquico ser simétrico ao vital, faz-se necessário

pontuar que estamos novamente na presença de uma realidade que dura. Isso quer dizer que, no *élan vital*, reaparecem as propriedades fundamentais do tempo: também aqui, trata-se de uma realidade qualitativa, na qual há sucessão, conservação e criação. Cabe salientar um pouco mais os aspectos do tempo real, atuando na evolução biológica, realçando seu sentido metafísico.

Toda a crítica dirigida à biologia transformista evidencia que o ser vivo não pode ser equacionado corretamente através de categorias quantitativas. O envelhecimento, por exemplo, como um verdadeiro processo vital, não se explica por meio de variações mensuráveis, de ganhos ou perdas de substâncias químicas. Por certo que a inteligibilidade quantitativa da ciência concebe o real como descontínuo. Despedaça tudo o que apreende, resolve em conjunto de partes o que é totalidade orgânica. Mas o envelhecimento é um fenômeno contínuo, portanto, incompreensível nos quadros científicos. Se o quantitativo implica sempre a descontinuidade, então, pensar uma realidade contínua deverá exigir uma apreciação qualitativa, tal como a que se manifestou no campo da psicologia. Sem dúvida, a evolução da vida é contínua assim como a evolução de uma consciência. É um progresso qualitativo, uma sucessão de qualidades, as quais só admitem ser reduzidas à quantidade físico-química ao preço de se perder de vista o componente propriamente vital e evolutivo do processo.

Bergson insiste, desde as primeiras páginas de *A evolução criadora*, que o vital é “mudança incessante”. Ora, uma mudança que não cessa não dá saltos, não produz uma alteração e depois repousa, desfrutando do que inventou. Uma mudança incessante é uma mudança contínua, só pode ocorrer no interior de uma sucessão pura, sem lacunas, sem exterioridade recíproca entre seus momentos. Novamente, a cosmologia reencontra a psicologia. O devir psicológico ressurgiu agora como devir biológico. Nos dois casos, temos a mesma continuidade ininterrupta, a mesma evolução verdadeira, a mesma diferenciação se produzindo incessantemente. De fato, assim como a consciência difere de si a todo momento, os seres vivos encarnam a “continuidade de mudança”.

Ademais, tal como aconteceu no âmbito da consciência, a sucessão pura do processo vital só pode ser plenamente compreendida com a introdução de um novo aspecto: a conservação do passado. Esse é um ponto muito precioso da filosofia bergsoniana, o qual induziu Gilles Deleuze, um de seus intérpretes mais célebres, a enxergar em sua teoria da vida a atuação de uma “gigantesca memória”, responsável por expandir a memória psicológica (*Matéria e memória*), no sentido de uma memória cósmica (*A evolução criadora*). Assim, tal como a totalidade da memória psicológica se comprime em poucas lembranças, efetivamente representadas pela consciência, deixando o resto numa zona virtual, a vida contrai a virtualidade do *élan* em espécies isoladas, ao mesmo tempo que abandona, nesse movimento de atualização, a maior parte do fervilhar de tendências que a constitui. Entretanto, esse abandono não acarreta a ideia de supressão do que foi abandonado. De fato, ao se abster de atualizar uma determinada inclinação biológica, o ser vivo a deixa em estado virtual. Nessa perspectiva, para além do mecanicismo e do finalismo, Bergson propõe um novo esquema para interpretar os fenômenos vitais: o esquema da virtualidade e da atualização. A vida procede por atualização de um campo virtual que continua coexistindo com o que foi atualizado, como que aguardando o momento oportuno para vir à tona. O virtual é, portanto, a totalidade do *élan vital*; e a atualidade, cada espécie viva que efetivamente irrompeu no mundo.

O filósofo declara categoricamente que a vida é uma “persistência do passado no presente”. Uma variação biológica é a expressão do florescimento desse passado na atualidade da espécie. Certamente, não é o esquema da causalidade mecânica (o passado imediato causando o estado atual de um sistema orgânico) que está em jogo aqui. A atualidade da vida não é dedutível de seu passado imediato. É a totalidade do passado, sempre virtual, rodeando o presente da espécie ou do indivíduo, que obtém, por contração seletiva, a variação que lhe convém. Como uma gigantesca memória, a vida é um campo de virtualidades que só podem se atualizar parcialmente em cada direção. Daí a extraordinária ramificação de sua força original. Cada espécie biológica é um desses ramos, uma dessas atualizações. Pelo fato de

todas elas terem saído da mesma totalidade virtual, todas elas trazem em si, de forma atenuada, a totalidade das demais tendências, a totalidade do passado. O processo evolutivo é contínuo, não apenas porque conserva o que passou, mas porque exprime a passagem ininterrupta do virtual para o atual.

Por fim, e em decorrência do que já foi dito, a vida é imprevisibilidade. Assim como seu estado atual não pode ser deduzido do estado imediatamente anterior, os estados futuros não podem ser previstos. É preciso aguardar sua plena manifestação. Isso ocorre porque a evolução é criadora, uma constante atividade inventiva, capaz de instaurar o absolutamente novo. Uma variação biológica, como vimos, não nasce de uma nova combinação de componentes preexistentes. A vida não procede através de arranjos e rearranjos do mesmo. É a inteligibilidade científica que nos habituou a vê-la como um processo causal determinado. A evolução criadora, aqui proposta, é uma “energia espiritual” que se infiltra na matéria, criando uma variabilidade indefinida de espécies, sempre por dissociação do impulso originário. Essa variabilidade é constantemente enriquecida por novas variações, reafirmando a similaridade entre o desenvolvimento de uma consciência e o desenvolvimento da vida. Ambas exprimem um progresso qualitativo. A evolução da vida é, no próprio ato evolutivo, criação. E apreender a vida no próprio ato evolutivo significa apreendê-la como um processo temporal; numa palavra, como evolução criadora.

Avançando ainda mais na cosmologia do autor, podemos acrescentar, para finalizar, que é por ser limitado, por ser finito, que o ímpeto do *élan* original só consegue atravessar a matéria se dividindo indefinidamente, numa multiplicidade de linhas evolutivas divergentes. Se fosse uma força infinita, todo-poderosa, a evolução teria uma única direção, uma vez que venceria todos os obstáculos, todas as resistências. É a limitação do *élan vital* que o condena à pluralidade de direções. Por outro lado, a vida é, como já frisamos, a realidade originária do bergsonismo. E concebê-la como originária significa, evidentemente, pensá-la como a realidade primordial, de onde tudo emana, como nos versos do poeta místico espanhol San

Juan de la Cruz: “Não sei de sua origem, não a tem/ mas sei que toda origem dela vem/ *mesmo de noite*”.

Limitado por um lado, originário por outro, a tese do *élan vital* precisa explicar de modo aceitável como essa força pode ser a origem de tudo o que existe. Nesse ponto, que é o mais profundo da cosmologia bergsoniana, portanto também o mais especulativo, podemos considerar que é justamente a limitação do *élan* que o obriga a interromper a direção natural de seu movimento, invertendo-a. Em outros termos, é por ser finito que o *élan* esgota sua direção original, isto é, o *élan* como puro fluxo criador. E, ao se chocar com os limites dessa direção, deixa de ser interioridade criadora, para se inverter na exterioridade determinada da matéria. Assim, a matéria é também interior ao movimento vital, surgindo de sua inversão. Uma vez que o real não pode deixar de ser movimento, o fluxo criador da vida se interrompe e inverte sua direção, gerando o movimento contrário, o movimento de extensão (*eks-tensão*). A imanência da vida eclode na exterioridade, em *partes extra partes*. E, com o advento do ser inteligente, essa exterioridade será cada vez mais espacializada, conforme o ser humano mais se intelectualiza. Como já dissemos, a intelectualidade do espírito é simétrica à espacialidade da matéria.

Eis a teoria da vida ou a cosmologia bergsoniana, ousada o bastante para arriscar uma hipótese explicativa sobre a gênese da consciência e da matéria, do sujeito e do objeto, na medida em que demonstra que ambos irrompem do *élan vital*. Resta averiguar como o bergsonismo irá pensar os assuntos humanos (a sociedade, a moralidade e a religião), à luz dessas constatações metafísicas.