Da função biológica à gênese metafísica. Bergson e a ambiguidade da inteligência¹

Debora Morato Pinto

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil

deboramorato@uol.com.br

Resumo: Nosso objetivo no texto que se segue consiste em expor três momentos constitutivos da teoria bergsoniana da inteligência. Em primeiro lugar, a sua função no mundo organizado, derivada da esquematização da vida animal; em segundo lugar, a limitação do *elan vital* que condiciona sua separação face às virtualidades intuitivas da vida; em terceiro, a sua gênese cosmológica como inversão do ato que define a espiritualidade. A inteligência pode então ser compreendida à luz da duração, como originada de um princípio identificado ao movimento de totalização dinâmica e aberta. O estudo da vida, contexto mais geral no qual está inserida a teoria, parte assim das conquistas anteriores sobre o tempo, seu prelúdio nada mais é do que a retomada da duração, e do atributo que a obra *A Evolução Criadora* traz à luz e explora em suas consequências maiores – a criação.

Palavras-chave: inteligência; vida; intuição; duração; criação; gênese.

From biological function to metaphysical genesis. Bergson and the ambiguity of intelligence.

Abstract: We intend here to expose three constitutive moments of the bergsonian theory of intelligence. First, its function in the organized world, derived from the schematization of animal life; second, the limitation of the *elan vital*, responsible for its separation from the intuitive virtualities of life; third, its cosmological genesis as an inversion of the act that defines spirituality. Intelligence can then be understood according to the concept of duration, as originating from a principle identified to the movement of a dynamic and open totalization. The study of life, the more general context in which the theory is inserted, thus departs from earlier conquests about time, its prelude is nothing more than the resumption of duration, and the attribute that the work *The Creative Evolution* brings to light and explores: creation.

Key-words: intelligence; life; intuition; duration; creation; genesis.

Introdução: inteligência, vida e duração

Tomando como objeto filosófico a evolução vital, dita criadora, a terceira obra de Bergson representa a maturidade de sua metafísica. Tanto ao oferecer uma nova leitura da transformação progressiva das espécies, quanto ao acompanhar a gênese concomitante da matéria e da inteligência, no coração do percurso em que a noção de criação recebe sua cidadania filosófica, trata-se no livro da elaboração de sua teoria da vida, apontando a significação, a destinação e a essência do vital. É surpreendente, no entanto, que uma obra com esse alcance, dedicada às mais vastas especulações no tratamento da *existência* à luz da duração, faça entrar em cena, desde as suas primeiras frases, a noção de inteligência. A surpresa é ainda maior ao lembrarmos

Recebido em 17 de agosto de 2017. Aceito em 20 de novembro de 2017.

que a filosofia bergsoniana se caracteriza por uma posição eminentemente crítica face à trilha conceitual compartilhada pelos mais diversos sistemas na história do pensamento, bem como pelo apelo a uma outra faculdade de conhecimento, a intuição, mola propulsora das soluções – e mesmo da posição – de problemas clássicos debatidos no interior da filosofia.

Com efeito, a Introdução ao livro coloca de imediato as cartas na mesa: tratar da criação própria à vida, logo ampliada para a criação em contexto cosmológico, envolve uma teorização que compartilha parte de seu caminho com a biologia – uma ciência – e colocará no centro da análise essa faculdade *que define o homem como espécie*:

“A história da evolução da vida, por mais incompleta que ainda se encontre, já nos deixa entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto, ao longo de uma linha que ascende, através da série dos Vertebrados, até o homem. Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e sutil, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são apresentadas. Daí deveria resultar essa consequência de que nossa inteligência, *no sentido estreito do termo*, é destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a se representar as relações das coisas exteriores entre si, enfim, a pensar a matéria. Tal será, com efeito, uma das conclusões do presente ensaio” (BERGSON, 2007, p. V, grifos nossos)

Assim, a constituição da inteligência ocupa parte considerável da análise da vida, e entre seus resultados destaca-se a determinação da sua função no mundo organizado. O trabalho do livro impõe seguir as indicações sobre a inteligência no estudo cujo teor é metafísico e essa tarefa conjugará duas visadas distintas. De um lado, trata-se de considerá-la biologicamente, pelo viés de interpretação que corrige e amplia os horizontes do estudo empírico das espécies. Em outros termos, a inteligência e suas funções são descritas no plano da história evolutiva como uma tendência dominante, oriunda da dissociação da animalidade. Nesse plano, entra em cena a relação complementar entre essa faculdade cujo ápice se atinge no ser humano e a tendência que lhe é divergente, representante da outra metade da dissociação originária, nucleada pelo par de noções intuição e instinto². Tal é o sentido *estrito* da noção de inteligência.

Ocorre que Bergson nos sugere com essa expressão aquilo que a continuidade do livro, mas sobretudo a filosofia moral de *Duas Fontes*, explicitarão: um sentido não estreito da intelectualidade. O segundo viés de sua compreensão é então ampliação e aprofundamento do primeiro, e envolverá sua superação, isto é, a indicação de um movimento cujo horizonte é *supraintelectual*. Mais explicitamente, um primeiro nível de ampliação se efetiva em seguimento ao trabalho com a biologia, quando se processa a gênese da intelectualidade, no capítulo do livro³ em que Bergson se dedica a buscar a unidade dinâmica do real, constituindo então os pilares de sua filosofia da natureza. Ali, o papel desempenhado pela gênese, ou pela *possibilidade de que a inteligência reviva sua própria gênese*, será tão ou mais relevante quanto o da análise de sua constituição. O espírito é mais que inteligência, eis a tese que opera nesse trabalho filosófico, cabendo-lhe a missão de romper os próprios limites dessa faculdade dele derivada, para dar conta dos aspectos da vida e da criação que lhe escapam, tais como a irredutibilidade da duração e a irreversibilidade do progresso e da transformação pela qual ela se define: “É preciso, para se representar essa irredutibilidade e essa irreversibilidade, romper com os hábitos científicos que respondem às exigências fundamentais do pensamento, fazer violência ao espírito, remontar a encosta natural da inteligência. Mas aí reside precisamente o papel da filosofia” (BERGSON, 2007, p.30).

A teoria bergsoniana da inteligência, na qual se conjugarão uma etapa analítica como visada biológica e uma etapa genética de âmbito metafísico, desenvolve-se no mesmo percurso teórico que toma a *criação* como tema. Os aspectos da duração encontrados e explorados nas duas obras anteriores retornam agora no exame de um novo objeto, a vida, mas esse retorno é também a ampliação de seu sentido. Se a metafísica da

vida realiza, nem que seja por seus primeiros passos ou gestos, a missão própria à filosofia como “esforço para fundir-se novamente no todo” (BERGSON, 2007, p.193), esse esforço identifica-se a dar meia volta no processo de exteriorização – e talvez mesmo de separação – pelo qual de um fundo único, oceano de vida, uma solidificação originou a materialidade e a faculdade cuja forma se constitui em adaptação recíproca com ela. Esse esforço pode vencer os obstáculos porque agrega ao trabalho intelectual a faculdade intuitiva, a intuição da duração como todo originário que condiciona seus desdobramentos e, por isso mesmo, revela-se como origem de sua inversão. Por isso, a investigação metafísica que retorna ao todo para dele ver originarem-se os mundos, a materialidade, as espécies vivas e assim a humanidade, impulsiona a inteligência em direção à supraconsciência, em um trajeto pelo qual ela deixa de ter como função apenas “agir e se saber agir”, para ser “reabsorvida por seu próprio princípio, revivendo a contrapelo sua própria gênese” (BERGSON, 2007, p.193). Tal reinserção no todo, queremos enfatizar aqui, como movimento de superação da própria humanidade, explica-se e tem suas condições no aprofundamento da duração. É somente o trajeto de *A Evolução Criadora* que pode explicitar tais fatores, e assim permitir que encontremos um dos dilemas maiores para uma interpretação consequente da filosofia de Bergson – como superar a consciência própria ao humano, abrindo-se à supraconsciência.

Os avanços teóricos sobre a inteligência efetivam-se, nessa obra, através dos argumentos de ordem empírica em torno da tese de que a evolução vital se processa a partir de um fundo único, uma totalidade de interpenetração – isto é, através da releitura dos dados da história evolutiva, a um só tempo descoberta e descrição das tendências dominantes ou direções essenciais do *progresso vital*. Esse todo de tendências em compenetração recíproca é o fundo originário a partir do qual a vida se processa e se divide em linhagens e cujo ímpeto é avanço incessante. Tal totalidade é uma nova figura que a duração reveste, uma unidade múltipla da ordem da consciência que responderá pela relação complementar entre tendências divergentes. A possibilidade de que a intuição possa tocar a unidade real da natureza e sugerir à inteligência os caminhos para compreender a vida estará fundada no trabalho teórico que justifica empiricamente essa unidade. Com efeito, pela via biológica, a intuição é compreendida como uma das direções da vida que se encolheu em instinto para materializar-se – marcando assim uma das duas principais vias de desenvolvimento da animalidade. Bergson retoma, à luz dessa interpretação da biologia, a totalidade da qual as direções vitais partiram sob o modo da noção cujos livros anteriores exploraram exaustivamente, a consciência, que o filósofo define como “primeiramente memória” (BERGSON, 2011b, p.5)⁴. As referências ao esforço de rememoração estudado em detalhe em *Matéria e Memória* pontuam, por conseguinte, passagens marcantes da metafísica da vida. Tanto no nível da interpretação da biologia, quanto no da cosmologia em que a vida é enfim compreendida como criação, Bergson recupera a noção de totalidade virtual ou memória pura em seu esforço de atualização pelo corpo através de complexas esquematizações corporais centralizadas no cérebro. Com efeito, se a tarefa da terceira obra se define pela tentativa de aproximar a existência em geral da existência individual, é a psicologia da memória que precisa ser revolvida e redimensionada em suas consequências metafísicas. Encontramos desse modo, no interior da gênese da matéria e da inteligência, o trabalho da intuição, tanto buscando indicações que partem do “nosso sentimento da duração, isto é, da coincidência de nosso eu consigo mesmo” (BERGSON, 2007, p.201), quanto pensando, a partir desse sentimento, o movimento de sentido oposto, a extensão, ele próprio vivenciado por nós em uma experiência semelhante ao sonho. Tensão e distensão, atos já evidenciados ao final de *Matéria e Memória* como modos de ser do espírito e da matéria, serão retomadas precisamente para testar a força de suas indicações em uma cosmologia. Veremos adiante algumas dessas indicações.

É certo que esta etapa do bergsonismo, a metafísica da vida, impõe desde o início alguns desafios de outro porte face aos que foram enfrentados nos dois livros anteriores. Aqui não se trata mais de desvendar o modo de ser da consciência humana, seja em sua interioridade e liberdade, seja em sua união com o

corpo via ação no mundo. O problema do livro é outro, justamente o da superação dessa consciência pelo exame da história da vida, no interior da qual a consciência reflexiva – a inteligência – surge como uma das tendências compreendidas e dissociadas ao longo do progresso vital. A hipótese mínima que o livro busca verificar consiste na pergunta sobre se a Vida é também Duração – ou se a existência em geral pode ser pensada à luz da nossa própria existência. Ocorre que a noção de vida opera no livro segundo dois significados distintos e complementares: como movimento evolutivo que cria as espécies no mundo, em seu sentido propriamente biológico; como o Ser em movimento, que por uma inversão se degrada em matéria. O ponto de convergência entre esses dois sentidos é a noção de criação – nunca *ex-nihilo*, mas uma criação que deve ser compatível com a noção de continuidade, uma vez que se efetiva à luz de uma totalidade dinâmica não totalizada, a *durée*. Nos termos de Prado Jr., o livro busca saber *se e como* a Vida é um movimento de autototalização, presença junto a si mesma que é suscetível de uma explicitação “daquilo que chamamos *ipseidade*” (PRADO JR., 1989, p.167, grifo nosso). Um movimento de autototalização que engendra de si sua exteriorização. Tocamos aqui num dos nós de dificuldade maior para a leitura do livro: é imprescindível que a teoria da duração, figurada em teoria da vida, possa explicar como *o seu outro* dela procede, e tal explicação deve também alcançar a origem da capacidade humana de conhecer – a faculdade intelectual. Para isso, tem que avançar seus passos com a plena consciência de que essa faculdade apresenta limites significativos para a apreensão de sua própria origem. Encontrar a gênese da inteligência, fazendo ao mesmo tempo a sua própria crítica, eis a dupla face da análise teórica a ser empreendida – eis então a razão do apelo à faculdade de conhecimento complementar, a intuição, apelo que é a um só tempo a condição mesma da auto-superação da inteligência, dilatação “em nós da humanidade” que a ela torna possível “transcender-se a si mesma” (BERGSON, 2007, p.193).

Ao confrontarmos esse argumento com passagens paradigmáticas de *A Evolução Criadora*, percebemos como a teoria de vida inicia-se já com um aporte crítico amplo, que se desmembrará em correções, desvios e aprofundamentos dirigidos às interpretações de conjuntos de dados assinalados e manipulados pela ciência. Esse aporte crítico responde pelo cuidado do filósofo em evitar as inclinações da inteligência ao lidar com tais dados, por conta de sua própria maneira de conhecer. Há um estilo próprio ao conhecimento intelectual, dirigir-se à generalização e à formalização. O que se revela paulatinamente no interior da teoria da vida é como a *práxis*, destino original da inteligência, exige que ela se aprimore na ampliação do campo de ação humana, passando a esquematizar possibilidades de respostas às solicitações do mundo, de atuação no mundo. Esse conhecimento *interessado* que se produz por obra pura e simples de nosso entendimento é, como bem sintetiza Prado Jr., “um saber formal, isto é, saber do objeto qualquer, de toda a situação possível” (PRADO JR., 1989, p.173). Este saber está em perfeita sintonia com o meio no qual a vida humana se esforça por subsistir, a materialidade em geral. Assim, a história da vida explica a afinidade essencial entre inteligência e matéria, cuja consequência inevitável é a redução ou a limitação do horizonte de fatos coberto pela ciência de modo geral. A ciência resulta do aperfeiçoamento da via intelectual e só conhece estrito senso uma das “regiões” ou dimensões do Ser, em vocabulário bergsoniano, um nível do Ser ou um plano da experiência, o material/objetivo/espacial – precisamente o plano que a metafísica do terceiro capítulo revelará como resultado da inversão do movimento de criação e tensão do Ser..

O conhecimento da inteligência enquanto tal, originado e aperfeiçoado na história evolutiva e, posteriormente, na história social, não pode, por conseguinte, confiar apenas em si mesmo ao tratar do Ser. A filosofia da vida, metafísica em seu sentido mais profundo, deve ser empreendida com o auxílio de potências complementares – trata-se assim de um conhecimento intuitivo, oriundo de uma colaboração especial entre ciência e filosofia: “consciência essencialmente situada, a inteligência não pode totalizar o ser e por isso mesmo não pode tematizar a sua própria situação. Constituir a consciência intelectual é, por isso mesmo, nascimento ou despertar de um novo tipo de consciência, que a transcende e que revela a sua

lei interna” (PRADO JR., 1989, p.173). Superação da própria humanidade, esse trajeto é em si mesmo a efetividade do método da intuição, na medida em que nele uma experiência especial conforma um conhecimento pré-objetivo ou mesmo pré-científico, que preside então o diálogo com a ciência e conduz a inteligência ao salto que ela necessita praticar para reviver a sua própria gênese. A redescrição da história evolutiva é uma etapa desse processo, já que nela a vida passa a ser o processo que a explicação filosófica buscará acompanhar. Nesse âmbito, se a vida é duração, resta destacar as consequências de pensá-la como “processo cujo presente é irredutível ao passado”, criação e autototalização entrelaçadas num “ato contínuo de autocriação e reinteriorização também contínua de suas expressões” (PRADO JR., 1989, p.180). Em suma, como duração, a vida é de natureza psicológica, é assim uma interioridade que avança, que “se lança”, o que será então sugerido pela imagem do *elã* vital.

A duração, cuja descrição preside a hipótese do *elã*, não é apenas a totalização encontrada pelo mergulho interior analisado em profundidade pelo *Ensaio*: ela é inserção do passado no presente, concomitantemente ao crescimento contínuo do passado que se conserva integralmente, absorvendo cada novo presente que se realiza – ou seja, ela é a memória em seu duplo movimento, conservação integral e inserção parcial no presente. Numa certa medida, podemos dizer que o trajeto de *Matéria e Memória*, e o seu minucioso estudo sobre a rememoração, explicita o caráter essencial da duração, ainda implícito quando da sua primeira conceituação no *Ensaio*: “Tal é precisamente, aliás, o caráter da duração: ela contrai o passado no momento presente (o que “mede a sua tensão”) e enrola sobre si mesma o presente que ela põe no passado” (DAYAN, 1965, p.296). O avanço que o segundo livro representa em relação ao primeiro, no que diz respeito à duração, pode ser interpretado como aprofundamento que desvela virtualidades contidas nas primeiras caracterizações do tempo real – tal como o próprio *ser-durée* se desdobra no real pela atualização de suas virtualidades, o conhecimento filosófico explicita o que virtualmente se apresenta a cada etapa da análise do tempo. Ao comentar como a articulação do tempo estabelecida pela análise bergsoniana da memória caracteriza o presente como acumulação do passado e direcionamento para o futuro, Marquet sublinha que se trata, no segundo livro, de revelar o que a definição inicial e original da duração *sugeria*. A duração como tempo indivisível revela-se como um plano que se contrapõe à estruturação *partes extra partes* do meio espacial, e o ato livre é pensado assim como uma espécie de explosão de um todo, uma “recapitulação da história pessoal” (MARQUET, 2004, p.79) que se desdobra no mundo como subida à superfície de uma totalidade essencial:

O tempo ali aparece como esse plano – o do *em-si* ou das coisas mesmas – em que o todo se re-encontra, se re-presenta e se re-percute em cada parte, de maneira que, propriamente falando, não há nem mesmo partes. [...] É essa *totalização*, ou melhor, essa *recapitulação* que constitui a intuição central e diretriz do *Ensaio*, e isso em seus três capítulos muito bem agenciados [...] (MARQUET, 2004, p.78, grifos nossos).

Tais considerações sobre a duração e a memória formam o campo teórico no qual se desenvolverá a metafísica da vida, que dará conta da dimensão da *durée* contida, mas não explicitada, no estudo da personalidade composto pelos dois primeiros livros. Essa dimensão é a *criação*, o avanço incessante do tempo cujo sentido é a liberdade. Assim, se a metafísica da vida traz ao centro da análise filosófica o avanço para o futuro, marca do *elã*, que é a um só tempo exigência de criação, ela o fará redimensionando as descrições da experiência humana como temporal. A inteligência será então compreendida à luz da duração, como originada de um princípio cuja essência é a de uma totalização aberta e contínua. O estudo da vida, no interior do qual a teoria bergsoniana da inteligência institui as principais teses e argumentos, parte assim das conquistas anteriores sobre o tempo, seu prelúdio nada mais é do que a retomada da duração, de imediato redescrita como a *nossa vida* cujos momentos são, cada um, “uma espécie de criação” (BERGSON, 2007, p.7); a vida é duração, criação de si por si, na medida em que é existência. Ela retoma assim seu passado, conservado *integralmente* (ainda que representado apenas *parcialmente*), e com ele cria seu futuro, o que

significa que “nossa personalidade, que se constrói a cada instante a partir da experiência acumulada, muda incessantemente; é por isso que nossa duração é irreversível” (BERGSON, 2007, p.6).

A inteligência no interior do mundo organizado – o interesse da animalidade

Se podemos falar de variáveis que operam na teoria da inteligência, a primeira delas seguramente consiste na sua função biológica – isto é, na resposta para a questão que podemos formular da seguinte maneira: a que necessidades vitais vem atender essa faculdade, desenvolvida no interior de uma história cujo sentido é a indeterminação? Seguindo as direções indicadas pela imagem do *elã vital*, Bergson apresenta-nos a ideia geral da evolução das espécies como uma sucessão de dissociações obtidas pelo contato entre a força vital e a materialidade que lhe faz obstáculo. Encontramos assim sua original interpretação dos dados da biologia evolutiva recuperados para além de categorias exteriores que a ciência e parte da filosofia lhes aplicaram: trata-se de retomar os fatos em sua materialidade bruta e neles detectar sinais e pistas sobre o movimento que subjaz às formas vitais. Conforme essa interpretação, a corrente única que atravessa a materialidade se desdobra em reinos e espécies, segundo tendências dominantes que, combinadas, expressam o sentido próprio a esse movimento. Mais que isso, a análise empreendida no segundo capítulo de *A Evolução Criadora* encontra, entre as direções divergentes do *elã*, aquela que lhe oferece condições de prosseguir a sua trajetória, como exigência de criação, e ela consiste precisamente na linhagem dos vertebrados que culmina na direção intelectual.

De que maneira a inteligência se apresenta como tendência dominante no interior do mundo organizado? Na interpretação obtida pela releitura dos dados da ciência, que se organizam, aliás, permeados por muitos conflitos, recuos, polêmicas, estando bem longe de um consenso e de constituírem uma história já pronta, Bergson revolve fatos, classificações e teorias concorrentes para segui-los como balizas através das quais pretende confirmar sua ideia geral da evolução. Assim, a confluência de duas causas fundamentais, a resistência da matéria e a força interior à vida, obstáculo e impulso em luta e composição, desenha o trajeto do *elã vital* que se divide e cria as formas vivas em espécies a um só tempo divergentes e complementares. A primeira divisão consensual entre os saberes científicos, a que se institui entre animalidade e vegetalidade, traz ensinamentos incontornáveis sobre o movimento do *elã*: as tendências que aí se conformam organizam-se como armazenamento de energia⁵ pelo vegetal e explosão de uma quantidade considerável de energia em movimento indeterminado, prerrogativa do animal. O modo de alimentação, a locomoção própria a cada um dos reinos e a sensibilidade que os caracteriza são apenas três pares de diferenças que reforçam as funções complementares que eles figuram. Não retomaremos aqui os detalhes dessa primeira dissociação analisada por Bergson, cujos principais aspectos ressaltamos em outra ocasião⁶ para ilustrar o funcionamento do método intuitivo. Interessa-nos apenas insistir no fato de que as relações entre animais e vegetais sustentam várias dimensões da teoria do *elã vital*, e assim desempenham o papel que o diálogo com a biologia está destinado a cumprir na metafísica da vida. Desse modo, tais relações comprovam a tese de que o passado comum das tendências que se atualizam responde pela complementariedade entre elas, por vezes interpretada, de modo excessivo, como direcionamento à harmonia crescente, e assim trazendo vento para o moinho das teorias finalistas. Bergson supera as insuficiências e os excessos do finalismo precisamente ao mostrar que há uma harmonia por assim dizer originária, a unidade da vida que se dissocia. O mundo organizado não responde a um plano previamente dado, nem persegue um fim igualmente definido *a priori* – ele resulta de dissociações sucessivas num todo de compenetração.

Em segundo lugar, numa dimensão não menos importante, a relação entre vegetais e animais implica, pelo seu resultado – o movimento indeterminado proporcionado aos últimos pelo trabalho de armazenamento dos primeiros –, que as duas tendências combinadas *expressem* o movimento invisível do *elã criador*, na

medida em que originariamente ele é impulso, avanço e tendência. Bergson não só é capaz de bem valorizar o que cada uma dessas tendências significa para o todo do qual procedem, e que é a progressão de uma força que avança, como também mostra que elas necessariamente representam direções vitais essenciais, a despeito de outras vias, que recuos, hesitações e fracassos acabaram por enterrar. Se a vida necessita insinuar-se na matéria e com ela entrar em uma espécie de acordo, ela o faz para poder prosseguir, mais que isso, progredir – em suma, *evoluir*. Assim, a despeito de que a vegetabilidade se feche no torpor e na imobilidade, sua relação complementar com a animalidade desperta e móvel evidencia o primeiro par cuja relação consiste em uma conquista da vida, ambas são assim direções que condicionam o progresso do elã: “Sem dúvida há progresso, se entendermos por progresso uma marcha contínua na direção geral que uma impulsão primeira determinou” (BERGSON, 2007, p.105).

As análises dedicadas em detalhe à animalidade partem, portanto, da ideia geral sobre sua essência, determinada no momento anterior através da diferença complementar com a linhagem vegetal. Intensificação da consciência (ou da sensibilidade) como condição de aprimoramento da capacidade de movimentação indeterminada, senão livre, eis o que a define propriamente. Se o animal é comparado ao explosivo que pode fazer uso da energia armazenada pelo vegetal, não apenas se delimitou filosoficamente o sentido de sua organização, como também se mostrou o lugar que ele ocupa no mundo organizado, pensado por Bergson como movimento do elã criador *liberando-se do aprisionamento material*. Com efeito, a matéria é o obstáculo à criação, ou pelo menos ao seguimento do impulso inicial do elã; mas é pela composição com a matéria que o elã pode constituir reservatórios de energia e “organismos explosivos”. Os primeiros organismos dissociam-se assim de uma espécie de ancestral comum e insistem em duas funções distintas, complementares e afinadas para dar vazão ao movimento criador. Eles desenvolvem “tendências inicialmente fundidas numa só” (BERGSON, 2007, p.117), o vegetal insistindo na conservação, o animal na explosão, e por isso apresentam valor distinto no que diz respeito à *expressão da essência do movimento vital*:

Mas se desde o início a fabricação do explosivo tinha por objetivo a explosão, é a evolução do animal, bem mais do que a do vegetal, que indica, em suma, a direção fundamental da vida (BERGSON, 2007, p.117).

Mobilizando a seguir uma outra consequência de sua hipótese original, enunciada por ele como um tipo de lei, Bergson ainda nos oferece uma característica primordial da história evolutiva cujas consequências para a continuidade de sua filosofia, notadamente para a sua filosofia moral, serão relevantes. Saber reconhecer as tendências dominantes exige prestar atenção ao fato de que elas buscarão conservar “da tendência primitiva, tudo o que não é incompatível com o trabalho no qual ela se especializou” (BERGSON, 2007, p.120). Por que essa assim formulada “lei” é necessária para o reconhecimento do que seriam as tendências elementares, aquelas que de fato se dissociaram do conjunto originário de tendências em interpenetração e formaram indivíduos e espécies independentes, que avançam ou se elevam até o limite que podem alcançar? Bergson lida aqui com os inúmeros fatores que perturbam as tentativas de classificação dos biólogos: os seres vivos que não evoluem, as espécies que não sobrevivem, ou que se imobilizam numa forma de vida impassível e imutável, sem relação positiva com outra linhagem, são os casos concretos de tendências que não se configuram como elementares. Cabe notar que tais casos serviram de impedimentos para que a ciência avançasse na elaboração adequada das explicações para o movimento evolutivo como progresso, atribuindo grande parte do sentido da evolução à obra do acaso. O filósofo pode superar impasses estagnados no campo científico na exata medida em que pensa a evolução, suas direções, seus produtos em movimento, através de definições *fluidas* que não encerram conjuntos de características e determinações *fixas*. Assim, ele pode lidar com as marcas pelas quais uma linhagem se deixa reconhecer como elementar porque não trata uma espécie como definitiva, mas sim precisamente como tendência, nela recuperando os vestígios do que se encontrava no original, *a lembrança do todo na parte que dele se dissociou*, se separou. Entra em

cena a força da interpretação da vida como algo de essência psicológica, como um todo dinâmico que não se deixa compreender como conjunto de partes justapostas, mas sim cujos elementos são “comparáveis a estados psicológicos, cada um dos quais, ainda que seja primeiramente ele próprio, participa, no entanto, dos outros e contém assim virtualmente toda a personalidade à qual pertence” (BERGSON, 2007, p.119). O *elã vital* é uma memória em ato no mundo, e a vida se dissocia em tendências que carregam consigo lembranças de tendências anteriores.

A análise da tendência animal surge a partir desse quadro teórico, já pleno de indicações, em especial a partir de uma definição que condicionará a investigação sobre a sua própria dissociação interna. Bergson marca essa etapa de sua filosofia da história evolutiva enunciando a seguinte definição:

O que constitui a animalidade, dizíamos, é a faculdade de utilizar um mecanismo de desencadeamento para converter em ações “explosivas” uma quantidade tão grande quanto possível de energia potencial acumulada. [...] Mas, no animal, tudo converge para a ação, isto é, para a utilização da energia em movimentos de translação (BERGSON, 2007, p.121).

Essa definição descritiva do *esquema da vida animal* preside a releitura dos estudos científicos sobre a animalidade, com ênfase na constituição própria desses seres vivos, isto é, na forma de seu corpo e no modo como ele se estrutura para cumprir sua direção, para atingir o seu “interesse em tornar-se cada vez mais móvel” (BERGSON, 2007, p.133) e, portanto, de ampliar sua potencialidade de agir indeterminadamente. Incorporando o trabalho da ciência, Bergson assume uma de suas direções e desenvolve sua hipótese filosófica: o organismo animal se estrutura em torno do sistema sensório-motor, que responde pela ação. A própria estruturação de seu corpo se dirige para a melhor canalização da energia. Receber estímulos e devolvê-los em forma de movimentos não necessários, tal como a análise da percepção realizada na abertura de *Matéria e Memória* bem o mostra, eis o papel do corpo vivo. O organismo animal, como especificidade deste papel, levará a limites intensos essa potencialidade, e isso explica a estruturação dos sistemas ou aparelhos que funcionam para sustentar um centro. Os aparelhos outros que o compõem funcionam para esse centro, o cérebro, e ele representará o próprio desenvolvimento no sentido da complexidade animal, numa complicação dos organismos superiores que “vai ao infinito”. No homem, um salto qualitativo será defendido por Bergson primeiramente no que diz respeito ao seu cérebro, com a concomitante elevação de seus processos conscientes a graus de sofisticação inigualáveis para qualquer outra espécie. Assim, uma das lições oriundas da análise do corpo vivo nos processos conscientes – a de que a intensificação da capacidade perceptiva corresponde a uma ampliação do campo da ação para o ser cujo organismo assim se desenvolve – retorna à cena agora exibindo seu valor para o sentido da evolução vital. As formas vitais que se desenvolvem em complexidade proporcionam à vida uma intensificação da liberdade, da indeterminação das ações ou da atividade “para a qual essas formas devem servir de veículo” (BERGSON, 2007, p.127).

Em *Matéria e Memória*, longas e minuciosas análises da consciência perceptiva mostraram como a dilatação do campo de ação corresponde exatamente ao aumento do horizonte perceptivo, e a elaboração sensório-motora sustenta essa dilatação. Bergson buscou ali descrever como o recuo e o tempo das respostas do corpo aumentam consideravelmente a partir da progressiva complexidade neuronal, ou seja, o cérebro desenvolvido dá condições de espera para as repostas aos estímulos do meio, aumentando o conjunto de vias motoras que são a base material da indeterminação das ações do corpo, da liberdade do sujeito. O centro nervoso do organismo proporciona a hesitação da qual se origina a percepção como esquematização de possibilidades de ação no mundo. Isso significa que tudo o que funcionava como pressuposto na segunda obra passa se explicitar na terceira – o ser vivo em sua evolução, com vistas a explorar as consequências filosóficas do sentido dessa evolução, já indicado no estudo dos processos conscientes (percepção e memória). Esse sentido anunciado e agora explicitado se trata da indeterminação crescente, a liberdade: “qualquer

que seja a natureza íntima da percepção, pode-se afirmar que amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e por consequência enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata medida em que a ação dispõe de tempo*” (BERGSON, 2008, p.29, grifos do autor). A distância que se institui com a percepção tem uma significação profunda no âmbito da efetividade de uma relação não mecânica no mundo. É isso que sublinha Riquier, cuja análise do livro toma como eixo explicativo o tipo de *causalidade* afeita à vida. O tempo de espera entre a ação do meio como causa e a reação do organismo como efeito transforma essa reação em ação indeterminada, e o grau de liberdade das respostas tem estrita dependência face à riqueza que as lembranças podem conferir à percepção. *Matéria e Memória* dedica-se a mostrar como o passado pode inserir-se no presente através de um organismo cerebralizado, e as lições obtidas pela reflexão assim elaborada desempenharão um papel esclarecedor para compreendermos o sentido da vida animal, especificamente da vida humana como ápice de uma direção originária. Tudo se joga então na hesitação e na distância em que a ação consciente (e assim a própria consciência) pode emergir e se intensificar:

É durante esse tempo de espera em que o ser vivo hesita e retém a sua ação que uma brecha se abre no interior daquilo que *A Evolução Criadora* denominará ‘causalidade mecânica’, permitindo de direito aos movimentos *imprevisíveis* despejarem-se sobre o mundo [...] quanto mais a percepção de um ser vivo é rica e concreta, nutrida de lembranças que lhe servem para esclarecer sua *escolha*, mais ele escapa à *causalidade mecânica* (RIQUIER, 2009, p.357, grifos nossos)⁷.

O sistema nervoso condiciona, portanto, o desenvolvimento da percepção; ele consiste, porém, numa condição necessária, mas não suficiente, da liberação progressiva obtida pelos seres conscientes, e essa relação será então reelaborada pelo estudo da vida animal.

A força limitada da vida: a inteligência à luz da necessidade do elã criador

Trata-se nesta análise de avançar muitos passos: se a animalidade pode ser definida por sua capacidade de realizar movimentos por “explosão” e assim representar genuinamente o sentido da impulsão vital, ela o realiza ao constituir-se como organização corporal em que tudo funciona para e em torno de um aparelho sensorio-motor altamente especializado e complexo. A primeira característica da tendência-animal está assim delimitada e justificada: “que o essencial do ímpeto vital tenha sido gasto na criação de aparelhos desse tipo é o que nos parece mostrar um simples lance de olhos no mundo organizado” (BERGSON, 2007, p.127). O ímpeto é direcionado para essa criação, ele conjuga sua própria força com a resistência da matéria, e encontra meios de usar tal resistência como instrumento de libertação – busca de liberdade que é, em primeiro lugar, busca de *indeterminação*. E o estatuto dessa força começa a operar na análise de Bergson como uma segunda variável da teoria da inteligência. O elã vital é dito “a força que evolui através do mundo organizado”. E a afirmação capital é a de que tal força é *limitada*, mas, a despeito dessa limitação, sempre procura superar-se a si mesma. Essa característica responde pela desproporção entre o trabalho da força vital e o seu resultado: ao contrário das obras “do gênio humano”, em que há perfeita adequação entre o trabalho realizado como fabricação e o objeto fabricado, na vida o esforço único e contínuo sofre uma série de contraposições, e pode facilmente ser aprisionado pela materialidade de que se libertou. Impondo aos olhos dos que analisam a evolução animal um fato paradigmático, a desproporção entre o trabalho da força vital que avança e os resultados que ela produz, desqualifica-se a linha mestra do finalismo radical: a defesa de que desvios e fracassos são aspectos menores da “harmonia fundamental” do mundo organizado, cuja constituição resultaria de um trabalho de construção “análogo aos nossos”. Paralisa, distração, absorção pela forma produzida, enfim, o esforço que quer avançar pode girar em círculos. As teorias finalistas tomaram a organização como fabricação, e assim postulam uma harmonia perfeita entre as partes e a máquina vital. Bergson adentra desse modo na fonte das dissonâncias, das recaídas na repetição

da materialidade que espreitam todos os movimentos espirituais, desde a criação das espécies, passando pela liberdade humana e incluindo a própria relação entre o pensamento vivo, o espírito, e as fórmulas nas quais ele se concretiza. A tentação de retorno ao mecânico, ao repetitivo, o perigo de enrijecimento da plasticidade vital, de congelamento do pensamento, da morte do espírito na letra, são casos de uma relação mais essencial que pode ser compreendida como *diferença de ritmo*. Na verdade, tal contraposição, análoga à diferenciação de fundo entre duração e espaço, perpassa a obra inteira de Bergson recebendo em cada uma de suas ocasiões uma configuração específica.

Tratamos aqui então da dualidade recorrente no universo teórico bergsoniano, cujo aprofundamento desembocará na descrição da inversão do espírito em matéria, da corrente que ascende à corrente que se desfaz, por via da mera interrupção do avanço, do impulso – a descrição que concentra em si a chave para compreender a metafísica. No movimento de descida, o desfazer-se de uma força que se faz, a força do *elã* criador, encontramos a tendência à estagnação, à repetição. A imagem explorada por Marquet figura precisamente o amálgama entre dois movimentos que se reportam à própria duração: “o eixo e o círculo”. Assim, a história da vida se efetiva através do encontro de duas correntes de sentido contrário, cujas dimensões mais essenciais serão analisadas no centro de *A Evolução Criadora*, em plena cosmologia, a corrente de consciência identificada como um *elã* (algo que se lança) e a corrente inversa, a materialidade que tende à inércia, funcionando como obstáculo e como instrumento para a destinação da vida. Importa frisar no comentário de Marquet a relevância dessa imanência das correntes à duração, ao ser: Bergson afirma a presença de algo que se lança e algo que recai, que passa a girar em círculos, mas essa dupla presença se resolve numa única e mesmas coisa, “o mesmo fluxo que se lança adiante e que, ao inverter-se, recurvando-se, materializando-se em dispersão, torna-se obstáculo a si mesmo” (MARQUET, 2007, p.19)⁸. Ao mobilizar a limitação de que o *elã* sofre, sua finitude, Bergson está retomando a relação entre os fluxos no caso preciso da evolução vital, em que a mobilidade da vida contrasta com a tendência a conservar-se, a manter-se tal como são, das espécies produzidas, que só “aceitam a mobilidade a contragosto” (BERGSON, 2007, p.129). A maneira pertinente pela qual Marquet resume essa “diferença-em-relação” justifica retomá-la aqui: o princípio da vida identifica-se a uma interpenetração de tendências também passível de ser imaginada, segundo Bergson como “interpenetração geral das almas” (BERGSON, *apud* MARQUET, 2007, p.19) e esse “princípio é inicialmente apreendido pela matéria e se torna seu prisioneiro; ele procura libertar-se e, ao mesmo tempo, dividir e distinguir (graças à matéria) o que estava nele em estado de penetração recíproca. A história desse grande esforço é a história da evolução da vida em nosso planeta” (MARQUET, 2007, p.19).

A finitude do *elã*, tomada no sentido de limitação, explica desse modo a tendência das espécies a girar em círculos, buscar a sua mera conservação e assim recusar em parte a mobilidade que lhes deu origem. A evolução reproduz a relação entre movimento e imobilidade tão cara à filosofia de Bergson, agora operando na busca de estabilidade das espécies e na revelação da importância do resíduo de movimento que reconduzirá o *elã* a seu avanço. A corrente indivisa se perde de alguma maneira na inconsciência e na imobilidade do vegetal, mas o animal carrega o resto ou “resíduo” (nos termos de Marquet) que retoma o avanço do *elã*. A vida em geral quer sempre avançar, em si mesma, ela é pura passagem, mas as formas vitais em que ela se concretiza buscam a comodidade, e facilmente se acomodam num torpor ou numa espécie de sono, hipnotizadas. Enfim, a limitação da força que é a vida tem um efeito incontornável para a compreensão filosófica da história evolutiva:

Assim, o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma e o ato pelo qual essa forma se desenha são dois movimentos diferentes e frequentemente antagonistas. O primeiro se prolonga no segundo, mas não pode prolongar-se nele sem se distrair de sua direção (BERGSON, 2007, p.130).

Cabe ressaltar que, nesse ponto, deparamos com um dos nós teóricos da filosofia bergsoniana da vida: o *elã vital* como força limitada e o problema da criação, que ocupará o centro da cosmologia. Sem entrar no âmago do problema, é necessário ao menos chamar a atenção para a afirmação significativa sobre a diferença de ritmo entre o movimento pelo qual a vida avança e as formas nas quais ela se detém mesmo que provisoriamente. Bergson explica que a vida, “encarada no que é sua própria essência, é uma ação sempre crescente” (BERGSON, 2007, p.129, grifos nossos). A força da vida cresce à medida que avança, a despeito de que as formas vitais tendem a permanecer as mesmas, buscam prioritariamente a sua própria conservação – mobilidade e imobilidade, a duração em progresso e suas paradas ou pausas. Importa ressaltar, nesse contexto, o fato de que essa contraposição anuncia a diferença de natureza entre a energia espiritual e a energia física, que se esgota progressivamente em sentido quantitativo. A dificuldade para interpretar a passagem sobre a finitude do *elã vital* reside na necessidade de compreender como Bergson pode dizer ao mesmo tempo que a força vital é limitada e que ela cresce ao evoluir. Sem levar em conta que se trata de uma força distinta em natureza da energia física que obedece ao princípio de conservação, as afirmações aparecem como contraditórias. Mas, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson já advogava em prol da energia psíquica. Na verdade, a diferenciação entre espaço e tempo que subsidia o encontro com a duração real, gesto teórico que responde pela afirmação incontestada da liberdade e permite dissolver o problema clássico ao esclarecer como somos livres, equivale à indicação de um tipo de força real que não pode ser reduzida à força física e, portanto, à causalidade com ela implicada. Distinguir em essência duração e espaço, e mesmo duração e extensão material, equivale a fazer emergir aos olhos da filosofia a força do ato livre, prerrogativa de um eu “cuja atividade não poderia ser comparada a de nenhuma outra força” (BERGSON, 1993, p.107). O problema da causalidade, eminentemente metafísico, será retomado no centro da terceira obra justamente pelo fato de que nela se elaboram as condições teóricas para afirmar a criação, e nesse sentido *A Evolução Criadora* vem responder ao desafio que o momento inicial da filosofia bergsoniana havia imposto. Ainda sem oferecer as principais justificativas e sem mergulhar inteiramente no problema do tipo de causalidade próprio a *durée* (e assim à vida), Bergson já enunciara com clareza a que ponto a dualidade que ele atacava dizia respeito a questões que vão muito além da psicologia:

Chegou o momento de acrescentar: a relação de causalidade interna é puramente dinâmica, e não tem nenhuma analogia com a relação entre dois fenômenos exteriores que se condicionam. Estes, por serem suscetíveis de se reproduzir num espaço homogêneo, entrarão na composição de uma lei, enquanto que os fatos psíquicos profundos se apresentam à consciência uma vez e não reaparecerão mais. Analisa-se, com efeito, uma coisa, mas não um progresso; podemos decompor a extensão, mas não a duração (BERGSON, 1993, p.164-165).

Essa força psíquica logo ressurgirá nomeada energia espiritual⁹, e as teses cosmológicas cujos desdobramentos permitirão estabelecer a significação metafísica da vida devem dar conta do tipo de energia que essa força explicita. Ela é uma força limitada, este limite, porém, não tem sentido quantitativo, não há submissão ao princípio de conservação de energia. Trata-se de esclarecer que a limitação da vida se deve à dificuldade que ela encontra de seguir no seu próprio sentido de uma só vez, num só golpe, e por essa razão ela é obrigada a dissociar-se para poder melhor progredir. Se a vida é um movimento que se dissocia, isso ocorre justamente porque sua limitação o exige, mas tal limite não significa esgotamento da sua força, que pode ser retomada num dos lados da divisão e mesmo “crescer ao avançar”, como nos explica Riquier: “o erro seria crer que a vida existe à imagem de um *quantum* que se dissipa, e que sai talvez vitoriosa de sua luta com a matéria, mas enfraquecida” (RIQUIER, 2010, p.147). Nesse sentido, a finitude ou limitação aqui é qualitativa, e se traduz na impossibilidade de o *elã* avançar em muitas direções de uma só vez “mantendo-se indiviso”, o que impõe a própria dissociação do movimento indiviso que a vida é. O *elã vital* só avança ao dividir-se, mas seu avanço é intensificação do seu próprio sentido, a liberdade:

A vida se limita para crescer, e só cresce ao se limitar. Com efeito, uma vez que, somente aqui, a intensidade depende da direção tomada, definida como tendência, assim que a vida escolhe e se lança na direção desejada, a intensidade

de sua energia, longe de diminuir, poderá encontrar-se aumentada, pronta para adormecer novamente uma vez chegada a seu termo ou encurralada num impasse. A vida integra a si seus limites, evoluindo somente ao compor-se com eles, ultrapassando-os ao assumi-los (RIQUIER, 2010, p.148).

Mas qual é a importância da finitude do *elã* assim descrita para a compreensão da vida das espécies? Ela responde pelo critério que foi alcançado por Bergson para definir as formas vivas como sucessos ou fracassos, critério que permite encontrar, no interior da animalidade, as direções dominantes ou tendências elementares. Assim, essa variável, a limitação da força vital, é a base da segunda diferenciação capital na evolução, a diferença que nos interessa explorar: a dissociação da animalidade em tendência-instinto e tendência-inteligência. Se as espécies que os biólogos, via estudos de zoologia e paleontologia, são capazes de recensear foram ou são de algum modo viáveis, isso significa que elas tiveram êxito em sua adaptação – consideradas do ponto de vista da adaptação, da conquista de seu espaço no mundo, elas são todas bem-sucedidas. Mas a interpretação à luz do *elã* vital abre uma nova perspectiva para considerar o valor de certas linhagens, justamente o critério delimitado pelo movimento de criação e não pelas condições de adaptação: parte delas luta para continuar o avanço do impulso criador, parte delas funciona como desvio, pausa, término do movimento. Institui-se assim, no âmbito da animalidade, uma clivagem entre tendências que *progridem* (ou contribuem para a “marcha adiante”) e as que significaram apenas impasses ou “becos sem saída”. Os sinais e pistas que a ciência acumulou sobre a animalidade permitem esboçar a sua história, supondo um tronco comum, um ser originário e ainda indeciso em sua forma, mas contendo a impulsão ao movimento como força dominante. Esse tronco comum desdobra-se em quatro linhagens, duas das quais se mostram efetivamente como “fracassos”, os Moluscos e os Equinodermos, e as outras duas, que são largamente consideradas na continuidade do exame de Bergson, representam os sucessos, linhagens nas quais o impulso ao movimento livre encontrará seus veículos mais adequados – trata-se dos Artrópodes e dos Vertebrados. Eis aqui a expressão maior das duas tendências que então se exibem como preponderantes na dissociação específica à animalidade: o instinto dos insetos e a inteligência do homem¹⁰. Explorando essa nova dissociação, Bergson caminha para a determinação do que a força profunda da vida continha como virtualidade: duas potências de conhecimento, prerrogativas dessa totalidade originária na medida em que ela se aproxima de uma consciência, mas cujas derivações serão consequências da obrigatória “negociação com a matéria” – trata-se assim do deslizamento operado pelo filósofo, ao longo da exploração do significado do instinto, para a intuição. Veremos mais adiante como a intuição entra em cena na visada biológica da inteligência.

O critério da busca de mobilidade como essência do *elã* permite definir as direções em que a vida animal encontrou seus sucessos retumbantes, aquelas que permitiram ao ímpeto da vida vencer as novas barreiras e que se tornaram a fonte do “desabrochamento atual das mais altas formas de vida” (BERGSON, 2007, p.131). É importante ressaltar aqui como o que outrora denominamos a economia da reflexão,¹¹ assim elaborada, permite ao filósofo encontrar a boa interpretação dos dados compartilhados com a ciência. O critério da busca de movimento indeterminado, de resto fundado concretamente e elaborado teoricamente, dá condições para que a análise avance sem saltos injustificados, petições de princípio ou especulações abstratas; o olhar filosófico busca na materialidade dos fatos os sinais do movimento evolutivo, e pode assim compreender a tendência-animal como direcionada ao movimento livre. O sucesso de suas espécies está condicionado ao resultado que elas representam enquanto *veículos de indeterminação*, e a estrutura de sua constituição própria deve ser explicada segundo as condições que ela fornece para essa função. Eis a chave para defender que no animal que progride o sistema nervoso é o seu centro.

As pesquisas e o estado da arte da biologia evolutiva à época vão assim guiando Bergson em sua caminhada: sinais visíveis que dão conta das condições de adaptação e de tudo o que delimita o desenvolvimento dos organismos e espécies, permitem extrair o que se passa profundamente na transformação que é a própria

evolução. A cada dissociação delineada e analisada, vemos a impulsão da vida, causa profunda das variações, adotar soluções de compromisso com a matéria, fazendo com que a direção do ela se concentre em algumas das linhagens de seres vivos, enquanto as outras lhe servem de suporte – da cisão entre vegetais e animais, a vida “encarrilhou a animalidade na via da flexibilidade da forma” (BERGSON, 2007, p.133). Ao seguir em frente, a tendência-animal sofre, no entanto, pressão para adormecer num conjunto de espécies que podiam absorver a mobilidade essencial. Entre essas duas opções, conservação e transformação, conseguiu despertar-se a si mesma em duas tendências que podem agora ser compreendidas à luz de sua essência, intensificar a mobilidade, isto é, a agilidade e a variabilidade de movimentos. Artrópodes e Vertebrados apresentarão, por sua vez, variadas diferenças na maneira pela qual buscam cumprir a sua função, e assim Bergson pode encontrar a nova dissociação que se trata de explorar. Em primeiro lugar, assumindo a tese conquistada sobre a centralidade do sistema nervoso, o olhar do filósofo deve se apropriar das análises sobre ele nos dois grupos considerados, que são sucessos da evolução animal. As diferenças de estrutura e de maneiras de agir características de tais grupos são as novas pistas, os sinais visíveis que devem dizer alguma coisa ao trajeto interpretativo: nos insetos sobressai a dispersão da atividade motora em anéis, partes, apêndices; nos vertebrados, concentração da atividade em dois pares de membros com relativa independência das funções em relação à forma dos órgãos; no homem (note-se que desde esse momento da análise Bergson inicia as indicações da separação entre o homem em relação aos demais vertebrados), “cuja mão pode executar qualquer tipo de trabalho, a independência torna-se completa” (BERGSON, 2007, p.134).

Esse conjunto visível de diferenças na articulação entre forma e função do organismo sugere então o que podemos situar como campo originário da inteligência, aquilo que se pode “adivinhar”: “duas potências imanentes à vida e *inicialmente confundidas*, que tiveram que se dissociar ao crescer” (BERGSON, 2007, p.134, grifos nossos). Cabe também ressaltar a maneira pela qual Bergson encontra as espécies que representam a superioridade no desenvolvimento de tais potências. Sem buscar a exatidão própria à ciência, pode-se delinear a noção de espécie superior pela noção de dominação, tomada em sentido biológico: são aquelas que conseguiram desenvolver uma variabilidade em seu desenvolvimento adaptativo de modo a ocuparem vastas extensões territoriais. A espécie humana é assim, sem controvérsia, o sucesso e a superioridade da linha dos vertebrados, e os himenópteros ocupam a mesma posição em relação aos insetos. Ora, se nesses dois grupos se desenvolvem sobremaneira duas capacidades que se evidenciam como diferenciadas, Bergson pode então formular em termos precisos a dissociação que agora se trata de aprofundar:

Pode-se dizer que toda a evolução do reino animal, abstração feita dos recuos em direção à vida vegetativa, se realizou sobre duas vias divergentes das quais uma seguia para o instinto e a outra, para a inteligência. Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis enfim os três elementos que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais e que, no curso do desenvolvimento em que eles se manifestaram nas formas mais imprevistas, se dissociaram unicamente pelo fato de seu crescimento (BERGSON, 2007, p.136).

Esse momento da análise da evolução realizada por Bergson é capital para a compreensão da maneira pela qual ele descreverá a estrutura e as potencialidades da inteligência humana. Em primeiro lugar porque demonstra a sua comunidade de origem e, por isso mesmo, os resíduos (que são como uma espécie de lembranças) do instinto nessa tendência que essencialmente dele diverge e difere. Num esforço de conhecimento que lhe é muito próprio, ele persegue as duas potências de agir e de conhecer assim delimitadas exagerando sua divergência, buscando sua forma pura, mas mantendo no horizonte o fato concreto da sua mistura: não apenas da sua interpenetração recíproca originária, mas da presença de restos instintuais na inteligência e vice-versa – Bergson se refere por vezes a tais resíduos como uma “franja”¹². Essa maneira de tratar a contraposição entre instinto e inteligência avança muitos passos ali mesmo onde a ciência patinou: por desconsiderar completamente a origem comum, a compenetração, a biologia e a psicologia farão do instinto

uma inteligência em grau inferior, ao notarem nos comportamentos instintivos rudimentos da conduta de base intelectual. Do mesmo modo, a análise da moral na última obra de Bergson solucionará impasses filosóficos ao mostrar que a inteligência assume direções do instinto ao articular a vida em sociedade¹³.

Assim, retornando à ideia diretriz de que se trata aqui de modos de inserir liberdade na matéria, de superar a materialidade como obstáculo ao movimento, de obter da própria matéria instrumentos para superar suas barreiras, Bergson pode desenvolver o que ele mesmo indica como uma *esquematização*. Delineia a partir de então os contornos dessas duas capacidades animais, de maneira fiel à experiência, porque não os considera como primeira e prioritariamente direcionados ao conhecimento, mas de maneira “mais estreita”, tomando-os como atividades psíquicas que se elaboram enquanto métodos (meios) de ação sobre a matéria. A teoria da inteligência propriamente dita, no âmbito da biologia compreensiva de Bergson, é a um só tempo teoria da *intuição e do instinto*, porque nos oferece esquematicamente as suas determinações por contraste, diferença e complementaridade. A biologia, os estudos do comportamento animal, a observação sistemática e detalhada da humanidade em sua pré-história e história acumulam sinais que se tornaram inequívocos, ao menos para circunscrever o tipo de ação para o qual a inteligência tende. Desde o animal até o homem, o ideal da fabricação de instrumentos artificiais preside o desenvolvimento intelectual. Em outros termos, concretizado de início pela capacidade de inferir, isto é, de operar a “inflexão da experiência passada no sentido da experiência presente”, e desenvolvido em potencialidade de invenção, *o esforço próprio a inteligência é o da fabricação*. Partindo de sua manobra essencial, a invenção mecânica, a humanidade alçou sua inventividade a patamares imprevistos, capazes de incidir sobre seu modo de vida e sua organização social. O caso paradigmático da máquina a vapor entra em cena no percurso do capítulo já pontuado pelas suas consequências, que serão retomadas e cujo sentido mais essencial será explorado na transição para a abordagem propriamente metafísica da vida em seu progresso. Assim, sublinha Bergson, mesmo que as transformações que sofreremos a partir dessa invenção capital estejam, no início do século XX, ainda em curso quase inicial, isso não impede que se constate a intensidade e a qualidade desse “tranco”, uma verdadeira revolução que transformou radicalmente as relações humanas: “Ideias novas levantam-se. Sentimentos novos estão em vias de eclodir” (BERGSON, 2007, p.139). Enfim, essa manobra originária centraliza a definição da inteligência como faculdade de fabricar utensílios artificiais e variar *indefinidamente* sua fabricação.

Respeitando a origem comum com o instinto, a interpretação da via *crucis* percorrida pela animalidade deve tratar das duas direções encontradas sempre de forma complementar. Ao estabelecer aspectos fundamentais sobre a inteligência, Bergson vira-se imediatamente para o seu complemento, a potência divergente, delimitando o que nela corresponde, por sua complementaridade, a tal capacidade: ela versa sobre os instrumentos que naturalmente constituem os organismos, e o instinto é então a capacidade de saber servir-se de instrumentos inatos ou naturais. Fabricação de instrumentos artificiais, uso de instrumentos naturais, dois conhecimentos práticos ou modos de ação que divergiram a partir da fonte comum, proporcionando ao animal que se movimenta de maneira indeterminada e se conserve em sua forma de vida própria. Tais definições configuram, ressalta Bergson, limites ideais, tratamos aqui com tendências e não coisas, e haverá sempre uma variabilidade de casos cobertos por esse limite. Mas um aspecto dos instintos, sejam eles os mais variados, chama a atenção: trata-se de um *saber servir-se* que em muitos casos é quase inseparável e indiscernível do próprio trabalho de organização, isto é, do trabalho da natureza produzindo os organismos.

O que vale para o modo de agir, invade as maneiras de conhecer. Fabricação e organização constituem formas de ação em torno das quais evoluem inteligência e instinto, ambos envolvendo algum conhecimento inato. Aprofunda-se então a contraposição, a divergência, a diferença: se o instinto conhece a vida mesma

em seu trabalho de organização, só o conhece implicitamente, virtualmente, num conhecimento que é desempenhado mas não representado; além disso, esse conhecimento se coloca sobre partes dos seres vivos e da natureza, precisamente aquelas sobre as quais o saber servir-se incidirá; o instinto quase não varia, não estabelece relações, não apreende formas, não infere; ele constitui um conhecimento inato das coisas, num sentido aqui bastante fluido. Na outra ponta da dissociação, a inteligência infere e inventa, a partir do contato com a materialidade no sentido da qual o organismo se exterioriza nessa linhagem especial: o conhecimento inato de que dispõe a inteligência versa sobre relações, jamais sobre objetos. Consequentemente, se a inteligência se vira para a matéria e com ela fabrica instrumentos, o conhecimento que ela traz consigo (e que se torna cada vez mais variado e perfectível) é um conhecimento sobre algo da matéria que não é a matéria em si mesma. Pelo menos no nível da análise que compartilha seu percurso com a biologia, a inteligência é o conhecimento de relações, ela conhece formas e seus mais abstratos raciocínios derivam dessas propriedades originais. Por seu lado, o instinto acede à vida e assim à natureza diretamente, em sua “matéria”, na natureza que ele toca, mas sempre limitado à parte dos objetos aos quais ele se aplica. Enfim, como bem sintetiza Bergson, também em relação ao conhecimento real que a vida animal traz consigo, houve necessidade de que ele fosse dissociado, já que o modo de conhecer nada mais é do que a outra face do modo de agir. A limitação da vida impõe a cisão, e as qualidades e limites próprios às direções assim cindidas derivam, portanto, dessa nova divisão:

Desse segundo ponto de vista, que é do conhecimento e não mais da ação, a força imanente à vida em geral nos aparece ainda como um princípio limitado, no qual coexistem e se penetram reciprocamente, no início, duas maneiras diferentes, e mesmo divergentes, de conhecer. A primeira atinge imediatamente, em sua materialidade mesma, objetos determinados. Ela diz ‘eis o que é’. A segunda não atinge nenhum objeto em particular; ela não é senão uma potência natural de relacionar um objeto a um objeto, ou uma parte a uma parte, ou um aspecto a outro aspecto, enfim, de tirar conclusões de premissas e de ir daquilo que se aprendeu àquilo que se ignora (BERGSON, 2007, p.151).

Foi preciso retomar esse longo trecho de *A Evolução Criadora* porque ele contém em germe desenvolvimentos futuros sobre a inteligência e sobre a intuição; intuição cuja condição real de possibilidade é este amálgama originário entre as duas tendências que buscarão fazer “fortuna no mundo organizado”. Já se entrevê aqui também uma consequência que Bergson retomará inúmeras vezes, sempre aprofundando a sua significação, qual seja, a de que a inteligência, mesmo originariamente produzindo quadros vazios e formais, poderá neles inserir uma infinidade de objetos e assim *ampliar indefinidamente* a extensão dos seus conhecimentos. Bergson nos apresenta, através desse conjunto de reflexões, um novo modo de consideração daquilo que se convencionou determinar como a superioridade da inteligência – ou da *razão* – e esse olhar filosófico define tal superioridade através de uma condição a um só tempo mais profunda e mais concreta do que as hipóteses da tradição: a possibilidade de variação, aperfeiçoamento e superação. O instinto só conhece objetos determinados, partes deles, e seu conhecimento tende a ser invariável. Ele já indica assim que convergirá para o modo da conservação tal como as espécies em geral, como direção imanente à animalidade que tende por si mesma à estagnação. Resta compreender como a intuição com ele se relaciona, e a análise balizada pelos estudos científicos permite ao filósofo *implicar a intuição na vida biológica*, ou seja, na natureza. Como potências imanentes a um todo de compenetração recíproca, as direções que se dissociam originariamente são aquelas cuja destinação implica *conhecimento*, de um lado, interior à vida, de outro, exterior a ela, moldado pela matéria. Essas direções, considerando-se a totalidade ou o seu *princípio originário*, são a intuição e a inteligência, mas esse conhecimento interior da vida por ela mesma, confrontado com a materialidade e assim “comprimida por seu invólucro” (BERGSON, 2007, p.183) se encolhe em conhecimento parcial de parte da vida. A limitação da força vital impõe à intuição que se comprima, que se limite em instinto, e o conhecimento que ela comporta acaba por “abarcá-la pequena porção da vida que lhe interessava – e ainda por cima abarca-a na sombra, tocando-a *quase sem ver*. Desse lado, o horizonte imediatamente se fecha” (BERGSON, 2007, p.183, grifos nossos).

Não é pouco o que Bergson alcança aqui. Se a inteligência é o sucesso da consciência em sua conquista face à matéria, ela perde de vista a interioridade vital; mas a intuição, que carrega consigo a interioridade entre vida e consciência, pode ser recuperada ao longo do desenvolvimento intelectual, e com ele compor um acesso à vida que por sua própria natureza lhe era interdito. Os caminhos da espécie humana serão continuamente confrontados com duas possibilidades face à direção que lhe é divergente e complementar: alçar-se à intuição ou retornar ao *modus operandi* do instinto. A vida criadora e a moralidade aberta estarão nos limites da primeira possibilidade; as sociedades fechadas e a religiosidade estática serão resultantes da inclinação da inteligência para essa forma de consciência cujo teor é girar em círculos. Ao explicar os fundamentos da moral e da religião, Bergson retomará sob novas bases esse momento da análise biológica, delineando a noção-chave de “instinto virtual”. A moral de obrigação está sustentada por um todo, conjunto de hábitos socialmente organizados cuja imanência à vida da espécie humana (vida que é sempre coletiva) se explica pela intersecção entre instinto e inteligência. O hábito, expediente inteligente, se organiza de tal modo que seu funcionamento converge para o do instinto, e a compenetração recíproca evidenciada na interpretação biológica que estamos acompanhando aqui surge como o seu fundamento:

Nenhuma obrigação é de natureza instintiva, mas o todo da obrigação teria sido instinto se as sociedades humanas não fossem de algum modo permeadas de variabilidade e de inteligência. É um instinto virtual, como o que está atrás do hábito de falar [...] é nessa sociedade instintiva que se deverá pensar, se não quisermos nos engajar sem fio condutor na investigação sobre os fundamentos da moral (BERGSON, 2008b, p.23)¹⁴.

O fundamental nesse momento para nós está naquilo que a inteligência implica: variabilidade, aperfeiçoamento, extensão de sua aplicação e de seu conhecimento, potencialidade de superação. Se o *elã vital* pode dar seguimento à sua toada, é pela via da inteligência, mas essa superação mesma só encontra suas plenas condições de realização a partir da vida em sociedade, e sua compreensão, que envolverá a impulsão da vontade dos seres inteligentes por uma emoção criadora, a intuição, só nos é oferecida por Bergson em sua última obra. Torna-se evidente, a despeito de que essa resolução teórica seja posterior, que a teoria bergsoniana da inteligência não se dissocia, nem em sua origem, nem em seu sentido, por assim dizer “final”, da intuição e do instinto.

Da função no mundo vivo à estrutura espacial: usos, limites e excessos da inteligência segundo sua natureza

A estruturação própria à inteligência, suas vantagens e desvantagens em relação à eficácia das ações por ela presididas, as prerrogativas do tipo de conhecimento que ela pode desenvolver, equacionadas a partir da forma espacial que lhe subjaz, os aspectos gerais ou direções essenciais dessa faculdade cuja superioridade incontestada é atingida através da espécie humana – todos esses pontos podem ser esclarecidos de maneira mais resolutiva (em comparação com as explicações científicas e com as filosofias da tradição) através dessa *teoria intuitiva* elaborada à luz das sugestões do *elã vital*. Importa lembrar sempre que a sua comunidade de origem com o instinto é um dos fatores diferenciais¹⁵. Ambas as formas de ação e de conhecimento se diferenciam à medida de sua dissociação, e Bergson pode então oferecer as explicações filosóficas sobre a estruturação e o conhecimento próprio à inteligência, em sua perfectibilidade crescente, sua implicação com a consciência (na direção da qual ela evolui), sua alta performance na adequação de meios a fins e, não menos importante, suas limitações a respeito de objetos que não se enquadrem nesse escopo – entre os quais, a própria vida.

Partindo do princípio da ação, o conhecimento intelectual segue inicialmente as direções do trabalho sobre a matéria com vistas a produzir ferramentas – a fabricação. Esse ponto de partida diametralmente oposto ao que é ordinariamente defendido pela filosofia, a de que a origem ou a função da inteligência situam-se

no campo da especulação, ou ao menos da representação, permite deduzir a estrutura dessa faculdade de maneira concreta e fiel: “coloquem a ação, a própria forma da inteligência se deduz” (BERGSON, 2007, p.153). Para fabricar é necessário isolar, fixar e montar: nada de fluido, caso a fluidez permeie a materialidade, será notado e manipulado nessa construção; para recortar a matéria segundo nossas necessidades, temos que dela retirar partes arbitrariamente; para encontrar pontos de apoio e neles atuar praticamente, a inteligência substitui a continuidade do que a circunscreve, seja uma totalidade movente, seja uma parte da realidade qualquer, por equivalente práticos – desde então, é evidente que ela conhecerá desse real que manipula o que é *sólido, descontínuo e imóvel*. Mais que isso, aquilo que do real, dos objetos, das coisas ou mesmo da vida, pertencer à sua essência interior e singular, sem medida comum com outros objetos, não interessa à ação e será negligenciado pela inteligência, ela “apagará as linhas que assinalam por fora a sua estrutura interna” e “tomará sua matéria por indiferente à sua forma” (id.). É dessa maneira que o intelecto humano desenvolve imensamente a capacidade de talhar e reconstruir formas a seu bel prazer, e considerar a totalidade material como uma espécie de tecido no qual esse trabalho pode se realizar. Bergson encontra, portanto, o fundamento psicológico e biológico da tese que os dois livros anteriores já descreveram e exploraram, a de que a forma da inteligência é o espaço:

Notemos que é esse poder de talhar e recosturar arbitrariamente que afirmamos quando dizemos que *há um espaço*, isto é, um *meio homogêneo e vazio*, infinito e infinitamente divisível que se presta indiferentemente a todo e qualquer modo de decomposição [...] a inteligência é caracterizada pela ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor num sistema qualquer” (BERGSON, 2007, p.158, grifos nossos).

Um elemento adicional à descrição da “função natural da inteligência” deve ser ressaltado ainda, pois avança indicações preciosas para as análises da moral e da religião na última obra. O homem vive naturalmente em sociedade, e por ora Bergson delineou os traços essenciais do funcionamento intelectual tomando-os como funções em um indivíduo. A associação coletiva e a linguagem (que responde às “necessidades da vida em comum”), entram em cena como condições de funcionamento da inteligência. As sociedades estruturadas a partir de cada uma das duas tendências dominantes terão características próprias, e sua linguagem especificará tais aspectos. Assim, em sociedades instintivas como o formigueiro, a divisão do trabalho se origina na própria estrutura dos organismos individuais: “essas sociedades repousam sobre o instinto e por consequência sobre certas ações e fabricações que são mais ou menos ligadas à forma dos órgãos” (BERGSON, 2007, p. 158). Assumindo que, por todas as indicações que o estudo das espécies nos oferece, tais sociedades apresentam uma linguagem, é possível conjecturar que se trata aqui de um conjunto de signos aderentes à coisa significada, invariáveis. Bergson pode avançar então, sempre por contraposição e plantado em seu centro empírico, a dissociação do elã e a vida concreta das espécies, na determinação dos aspectos essenciais da linguagem inteligente, desenvolvida na vida coletiva dos homens: signos móveis, extensíveis, capazes de se transportarem de uma coisa a outra, e das coisas às próprias ideias. Não é pequena a diferença que se estabelece aqui com relação às teorias da linguagem que apontam na *generalização* a sua essência: colada na ação e no conhecimento próprios à inteligência como tendência da vida, a linguagem humana se destaca pela sua *mobilidade*.

Percebemos então, no interior desse quadro teórico, como Bergson pode explicar a ambiguidade que permeia a inteligência como nossa faculdade natural, uma vez que ela cria e se aproveita das condições para superar-se a si própria. Com efeito, a inteligência pode ultrapassar sua função inicial e geral, expressando, por sua capacidade de refletir e teorizar um “excedente de força para além do esforço praticamente útil” (BERGSON, 2007, p.159), pelo qual ela pode libertar-se da inclinação a se absorver inteiramente na produção de artefatos e numa certa contemplação da matéria. E é a linguagem que lhe fornece o meio de alçar-se ao campo de um conhecimento sem finalidades práticas imediatas, de assistir ao “espetáculo de suas próprias operações” (BERGSON, 2007, p.159). Assim, a inteligência proporciona aos seres em que se

desenvolve imensamente o meio de não recair no semissono e renunciar ao movimento de avanço e criação – isto é, como assinalamos anteriormente através do comentário de Marquet, de inclinar-se à conservação e passar a girar em círculos, numa espécie de retorno à inconsciência. É fundamental ressaltar aqui que a potencialidade da tendência inteligente para retomar a via ascendente do movimento vital encontra em primeiro lugar sua condição de efetivação na competência teórica e reflexiva: “Uma inteligência que reflete é uma consciência que, virtualmente, já se reconquistou a si mesma” (BERGSON, 2007, p.160). A ambiguidade a que nos referimos envolve a contrapartida dessa mesma potencialidade: a consciência intelectualizada partirá em busca da teoria utilizando-se das ferramentas simbólicas e conceituais de que dispõe, e que foram moldadas segundo os quadros extraídos das relações práticas com a matéria. Bergson nos fornece o fundamento empírico, extraído da consideração da inteligência a partir de sua história, ou antes, de seu papel na história da vida, da *inaptidão natural* dessa faculdade para conhecer tudo o que podemos indicar pela expressão “do âmbito do espiritual”: a novidade, a continuidade, a mobilidade, a criação, isto é, a vida como duração. Sua atitude face a tais dimensões da realidade será sempre a de ocultá-las, negligenciá-las e resolvê-las em termos de conceitos fixos e raciocínios de base espacial. Buscando sempre referir o que vê ao que já conhece (ou ao dado), reconstituir o que faz com o “já feito”, rejeitando a criação, pouco à vontade no movente e, portanto, incapaz de entender a mobilidade da duração, a inteligência não pode compreender a vida:

A inteligência é a vida olhando para fora, exteriorizando-se em relação a si mesma, adotando em princípio, para dirigi-las de fato, as *démarches* da natureza inorganizada. De onde o seu espanto quando se volta para o ser vivo e se vê diante da organização. O quer então que ela faça, acaba por resolver o organizado em inorganizado, pois ela não conseguiria, *sem inverter sua direção natural* e sem se torcer sobre si mesma, pensar a *continuidade verdadeira*, a *mobilidade real*, a *compenetração recíproca*, para dizer tudo, essa *evolução criadora* que é a vida (BERGSON, 2007, p.162-163, grifos nossos).

Mas não é apenas esse fundamento empírico e a explicação sobre a ambiguidade que permeia a faculdade intelectual que esse miolo da teoria nos oferece. Por se desenvolver *pari passo* com a teoria do instinto, a teoria da inteligência como tendência vital também delimita direções essenciais à sua tendência-irmã, cujos vestígios estão adormecidos na humanidade. Assim, como complemento inseparável de uma teoria – já intuitiva – da inteligência, uma teoria intuitiva do instinto, que abre mão de forçar seu objeto no sentido dos quadros categoriais de que se serve em geral a ciência, pode determinar suas teses ou direções básicas. Continuando o próprio trabalho de organização, o instinto é moldado pela “forma da vida”, e se pudesse se exteriorizar em consciência saberia desvendar todos os detalhes do movimento vital, apreender a essência do elã criador. Esse é o ideal da metafísica da vida aqui empreendida por Bergson e, se sabemos que o instinto é necessariamente direcionado para a inconsciência, entrevê-se então como a nossa intuição, descrita por Bergson como movimento do espírito em interiorização, para aproximar-se desse ideal, necessitará inelutavelmente da inteligência. Daí decorrem as imensas dificuldades ao tratarmos dessa nova faculdade, o *tour de force* da filosofia de Bergson, bem como as variadas e inúmeras incompreensões e mal-entendidos que ela acarretou na recepção desse novo projeto metafísico. A intuição pertence, na verdade, à compenetração recíproca do elã criador, mas para inserir-se na matéria ela se estreita em instinto, deixando fora de alcance do organismo o todo do qual se desprende. Assim como, no percurso de *Matéria e Memória*, Bergson defendeu que o passado se conserva integralmente, mas apenas parte dele se atualiza conscientemente segundo a possibilidade de se prolongar em movimentos esquematizados num determinado momento presente, na relação da vida total com suas expressões, *o todo não representado espreita a representação*.

Há ainda um elemento da teoria do instinto que chama atenção por algumas antecipações que ele nos traz em relação à filosofia moral da última obra. A analogia, que será então retomada como cerne do argumento que explica as sociedades fechadas, entre um grupo unido por instinto e o próprio organismo,

ambos expressando em um nível mais superficial a unidade profunda da vida. Trata-se para Bergson de aproximar um conjunto de mecanismos organizados que se repetem na vida de um animal, cumprindo a função que lhe é própria na conservação desse indivíduo, isto é, a organização de movimentos corporais repetidos maquinalmente por um inseto, por exemplo, de um organismo como um todo de células e tecidos unidos e estruturados numa determinada forma, cuja dinâmica permite que essa forma permaneça coesa, unida, até o ponto em que ela possa reproduzir-se sem se desintegrar. O corpo vivo efetivamente vive resistindo às ameaças que o impediriam de nutrir-se e reproduzir-se, e o faz precisamente através de suas partes essencialmente vitais, as células, cuja função natural é trabalhar conjuntamente “para um objetivo comum, vivendo cada uma por si ao mesmo tempo em que para as outras” (BERGSON, 2007, p. 167). A mesma relação é encontrada numa colmeia de abelhas, que por isso mesmo pode ser identificada, “não metaforicamente”, adverte Bergson, a um organismo: a abelha não resiste muito tempo se estiver isolada, e o conjunto de abelhas forma *um sistema estreitamente organizado*. Mesmo que entre os tipos de organismos individuais haja variedade na forma e no grau de perfeição do instinto que nela se expressa, a convergência aqui é categórica e plena de significados:

O Instinto que anima a Abelha confunde-se, portanto, com a força pela qual a célula é animada, ou não faz mais que prolongá-la. Em casos extremos como este, o instinto coincide com o trabalho de organização (BERGSON, 2007, p.167).

Em todo caso, cabe ressaltar que a simpatia, um estado ou condição psicológica que experimentamos com frequência em nós, está implicada no instinto, assim como estará na intuição. Mas essa é apenas uma ocorrência de um sentimento ou estado psicológico cujo teor metafísico a análise da vida vem explicitar. O instinto é simpatia – relação interior com a vida – e a simpatia está envolvida na faculdade da intuição¹⁶.

A hipótese do *elã vital*, testada pela interpretação das formas viáveis e concretas que as tendências do torpor vegetal, do instinto e da inteligência assumem na história das espécies, mostra que a vida se projeta no mundo, como uma larga corrente de consciência, enviesando-se pela matéria, compondo-se com ela para melhor atravessá-la, libertando-se dos constrangimentos que a materialidade necessariamente impõe a essa projeção. Se a matéria permite que as tendências inicialmente imbricadas umas nas outras se dissociem, isso se dá sob o preço de que o movimento dessa corrente se veja “infinitamente retardado e infinitamente dividido”. A libertação face aos obstáculos é o que pode ser apreendido como o sentido da evolução das espécies, e as sucessivas dissociações cujo estudo já se encontrava bem avançado no campo da biologia, surgem então como figuras das direções que a vida “gostaria” de carregar conjuntamente. Em suma, a vida é consciência no sentido em que é busca de liberdade, seleção de ações, “potência de escolha”, ela fará de sua inserção na matéria um instrumento para tanto, e a via da libertação encontrará em uma linhagem especial de seres vivos o seu próprio trajeto – essa linhagem é a dos seres humanos, enquanto seres inteligentes.

Assim, se a inteligência, como faculdade cuja atenção se vira para a matéria, e por isso mesmo a domina em grande parte, se perde da vida necessariamente – pelo menos como conhecimento de que dispõe naturalmente e mesmo aquele que pode desenvolver – ela se apresenta como o porto seguro para a evolução consciente, só por essa via haverá a possibilidade de que a corrente de consciência siga avançando. Daí a ambiguidade, ou a situação paradoxal que atravessa a inteligência e por isso mesmo a humanidade, e que configura, para Worms, “o profundo paradoxo do bergsonismo, o duplo sentido do homem: a inteligência humana é o sucesso da vida e da consciência, mas ela não o sabe!” (WORMS, 2010, p.244). Sucesso da vida que pode, pela conjugação com a intuição (tendência que lhe penetrava originariamente e dela se separou), alcançar esse saber. A inteligência está envolvida por uma série de potencialidades, que indicam direções e consequências muito distintas, até mesmo opostas: produção de um conhecimento excessivamente especializado sobre objetos temporais em essência, imersão no semissono do instinto,

dobrando a humanidade no sentido do puro esforço de conservação, mas também e sobretudo, por sua capacidade reflexiva, mergulho num todo de compenetração recíproca através de sua abertura à intuição, que a completa e assim a conduz à sua própria superação.

A via da inteligência domina a matéria, porque propriamente sabe sobre ela agir e assim a conhece; mas ela perde de vista a unidade da vida, como totalidade dinâmica simpática a si, *ipseidade*, expressão de si em cada uma de suas virtuais partes. Entretanto, ela é a direção mesma da consciência, eis o que pode provocar dúvidas, pelo menos no sentido mais destacável do termo: capacidade de escolha. Ora, os trajetos das obras anteriores têm uma outra consequência, além de estabelecer as condições de possibilidade da vida consciente, precisamente a de mostrar na consciência atual apenas uma parte de um inconsciente que ela prolonga, o passado total de um sujeito cujas lembranças virtualmente dadas nesse todo só se atualizarão parcialmente. É a teoria da memória, operando desde sempre no trajeto de análise da vida, que deve ser iluminadora aqui. As tendências coalescentes no elã vital se separam, as determinações próprias da capacidade de conhecer imanentes a essa compenetração se dissociam, e a essência do movimento que tais tendências compõem restará do lado da animalidade, numa espécie oriunda dos Vertebrados, a humanidade. Mas a intuição, igualmente presente no todo originário, e encolhida em instinto pela necessidade de inserção na matéria sem a qual formas vivas não se produzem, estará à espreita, esperando pela ocasião que *apenas e tão somente os seres inteligentes podem lhe fornecer*. A inteligência é a conquista da consciência como corrente originária, mas a intuição é a tendência que traz consigo os segredos dessa corrente. Tudo se joga aqui na boa delimitação sobre quais inclinações implicadas na *Consciência em geral* as duas vias trazem consigo: a direção à liberdade e à ação indeterminada, de um lado; o conhecimento virtual da vida como totalidade indivisa, do outro, imanência à unidade da vida em que todas as direções são simpáticas entre si – a inteligência preside a primeira via, a intuição carrega a segunda. Ao comentar os resultados de que dispõe a partir do centro empírico encontrado, Bergson bem resume essa relação especial entre consciência, inteligência e intuição: se, do lado da intuição, “a consciência encontrou-se a tal ponto comprimida por um envoltório que ela teve que estreitar a intuição em instinto” (BERGSON, 2007, p.183, grifos nossos), o conhecimento que ela poderia expressar como instinto só poderia ser parcial e inconsciente. Ao contrário:

Determinando-se em inteligência, ou seja, concentrando-se *inicialmente* sobre a matéria, a consciência parece exteriorizar-se em relação a si mesma; mas, justamente porque ela se adapta aos objetos de fora, ela consegue circular no meio deles, superando as barreiras que eles lhe opõem, e assim alargar *indefinidamente* seu domínio. Uma vez libertada, ela pode aliás retornar-se para o interior, e despertar as virtualidades de intuição que nela dormiam (BERGSON, 2007, p.183, grifos nossos).

A inteligência como inversão do espírito. A via para a supraconsciência.

As conclusões do segundo capítulo de *A Evolução Criadora* passam a operar como sugestões que a análise empírica permitiu colher. O mergulho na metafísica do capítulo seguinte tem desse modo uma base concreta que se transformará em balizas para alcançar a significação da vida como criação, pensada a partir do cruzamento das definições fluidas sobre a animalidade e a vegetalidade. Em outros termos, acompanhando a constituição da inteligência no interior da animalidade, em consonância com o desvelamento de sua compenetração recíproca com a intuição, Bergson mobiliza as duas forças em comércio no trabalho da organização: vida e matéria. Mas essas duas correntes – e eis o resultado implícito no estudo da evolução – poderiam ser reportadas a uma origem comum (assim como o foram instinto e inteligência, que se mostraram derivações da consciência em geral) e a criação em obra na vida das espécies poderia corresponder a um ato cujo alcance lhe é anterior e em certa medida “superior”. A pergunta que Bergson procura responder doravante é, portanto, se a Natureza é Duração (e não mais apenas se a vida, criação de organismos e espécies, explicita um movimento temporal). A própria fecundidade teórica da intuição da duração é o que se trata de

comprovar, precisamente a abertura proporcionada pela experiência da interioridade profunda, observação interior que não se fecha num “subjetivismo metafísico”, mas sim inclui uma nova concepção da natureza, dinâmica e evolutiva, ao se revelar “intimamente ligada à observação exterior que nos mostra a natureza em movimento” (VIEILLARD-BARON, 2004, p.11). Mas como Bergson pode fazer essa passagem, do mundo organizado para o todo do universo, até mesmo para a criação? Exatamente ao explorar o princípio comum de onde se originaram as tendências dominantes do mundo vivo, torpor vegetativo, instinto e inteligência: o fundo originário precisa então ser compreendido em sua relação com o elemento através do qual ele se dissociou, a matéria. Se os dois elementos presentes na origem da história evolutiva, a força vital – que traz consigo as “causas verdadeiras e profundas da sua divisão” (BERGSON, 2007, p.100) – e a resistência da matéria, mostraram, em sua relação, a maneira pela qual a vida, corrente de consciência, se dissocia pela refração material, cabe agora perguntar sobre esse outro da vida, a corrente inversa cujos efeitos concretos já foram exaustivamente dissecados pelo desenvolvimento da física, da matemática e das outras ciências afins na história do pensamento.

A conclusão sobre a consciência coextensiva à vida sugere que a espécie humana concretiza a intensificação máxima da capacidade de movimentação livre e voluntária, e a faculdade pela qual ela se define representa assim a própria direção da consciência tomada como princípio da evolução, que avança, por dissociações progressivas, ao criar condições de seu progresso incessante diante da materialidade, a um só tempo obstáculo e instrumento. Remontando a esse princípio, e buscando acompanhar o seu desdobramento originário, o que se abre a partir de tal visada objetiva sobre a evolução é um horizonte mais amplo e uma profundidade a ser explorada (e mesmo conquistada) pela metafísica: a significação da vida – e, concomitantemente, a da inteligência – não apenas no mundo organizado, mas também e sobretudo *no todo da criação*. É possível à análise filosófica remontar a tal princípio comum às tendências vitais, procurando entender como tal corrente de vida ou de consciência se relaciona e se liga ao que a ela se opõe, *a corrente da matéria*. Isso significa que somente a partir dos resultados concretos obtidos pela análise do progresso evolutivo a cosmologia pode enfim ser delineada: Bergson adentra nessa tentativa de esclarecer a possibilidade de que o princípio encontrado esteja na origem da materialidade. Ocorre que, ao assim proceder, o filósofo transforma conjuntamente o alcance do conhecimento, na medida em que, ao longo da tentativa que então se inicia, a inteligência buscará reviver sua gênese real e efetiva. As pistas para esse passo metafísico envolvem o fato de que a inteligência, precisamente porque se adapta e se molda pela matéria, progride em cumplicidade com uma dimensão exterior ao progresso evolutivo, exterior à própria vida. O núcleo metafísico de *A Evolução Criadora* começa a tomar forma: trata-se de atingir os movimentos ou correntes de sentido inverso, espírito (vida) e matéria, para dar conta da sua presumível unidade originária. Isso significa, para a inteligência, ter que se superar ao extrapolar os limites de sua função natural, aos quais ela está confinada enquanto faculdade da espécie humana. Esse passo só pode ser dado com o apelo a uma outra faculdade, a intuição. E é exatamente isso que se passa no trajeto do terceiro capítulo: o reencontro intuitivo da inteligência com sua própria origem, condicionado pela demonstração de que a matéria é simplesmente resultado da interrupção do movimento espiritual, interrupção que é a um só tempo inversão da espiritualidade.

A última variável da teoria bergsoniana da inteligência é então aquela que a considera no âmbito da teoria da natureza: sua adaptação recíproca à materialidade implica uma gênese comum. Se a unidade real e viva da natureza só pode ser afirmada na medida em que a matéria puder ser remetida (ou reunida) à energia criadora, isto é, ao espírito, Bergson deve buscar as condições de possibilidade dessa união – e ele o fará precisamente cercando a tese da inversão do ato próprio ao espírito em matéria, *dis-tensão*, estabelecendo as justificativas mais essenciais para a descrição da matéria como movimento e, portanto, duração. Ocorre que a relação de adaptação recíproca entre matéria e inteligência tem como consequência o fato de que o

mergulho no engendramento da materialidade, por uma visão metafísica, encaminha nossa inteligência ao encontro de sua própria gênese, a partir de alguma coisa mais vasta:

E, como a matéria se regula sobre a inteligência, como há entre elas um acordo evidente, não se pode engendrar uma sem fazer a gênese da outra. Um processo idêntico deve ter talhado ao mesmo tempo matéria e inteligência num estofo que continha a ambas. Nessa realidade, nós nos recolocaremos cada vez mais completamente, à medida que nos esforçarmos mais intensamente para transcender a pura inteligência (BERGSON, 2007, p.201).

A terceira variável da teoria da inteligência é assim *diferente em natureza* daquelas que anteriormente explicitamos (a definição da tendência-animal e a força limitada do *elã*): ela é um movimento teórico através do qual a inteligência se supera, na medida em que revive sua gênese e se vê absorvida em seu próprio princípio. Ocorre que tal movimento é reportado à intuição, em um de seus atos cognitivos maiores: ao tratar especificamente da diferença entre a intuição e a análise, na conferência “Introdução à Metafísica”, Bergson insistiu no fato de que a intuição da duração nunca nos deixa suspensos no vazio, uma vez que nos coloca “em contato com uma continuidade de durações que devemos tentar seguir, seja para o alto, seja para baixo” (BERGSON, 2011, p.34). Para o alto nos dirigimos para uma eternidade de vida, para baixo, para a diluição da tensão cujo limite seria a pura repetição “pela qual definiremos a materialidade” (BERGSON, 2011, p.34). O núcleo metafísico do estudo da vida atinge assim esse movimento de gênese concomitante da matéria e da inteligência, perfazendo uma das direções da metafísica, o movimento de sentido oposto àquele em que a duração se reencontraria como eternidade viva, e que Bergson descreve como o da “dispersão”¹⁷ – a metafísica é assim o movimento da intuição entre esses dois “limites extremos” (BERGSON, 2011, p. 35). O momento em que a inteligência retoma sua própria gênese consiste, nesse contexto, no processo através do qual o conhecimento atinge uma dimensão “acima” dessa faculdade, dimensão superior ou mais vasta do que ela – ele se processa, portanto, em um meio que se apresenta como *supraintelectual*.

Indicamos aqui, a título de finalização de nossa reflexão, apenas direções gerais desse momento denso e de difícil interpretação que estamos indicando como a cosmologia de Bergson. Ao explicitar o procedimento peculiar à intuição de maneira mais original, a pergunta sobre a adaptação recíproca entre matéria e inteligência as evidenciará como originadas de um *mesmo ato*, ato de interrupção e de inversão do *ato próprio ao espírito*. Recuperando-se como implicada num princípio do qual deriva, a inteligência, uma forma de consciência que assume o sentido mais essencial da vida como potencialidade de escolha e, portanto, como liberdade, é obrigada a superar-se. Mas, ao superar-se, acaba por transformar no mesmo golpe a própria noção de consciência, à qual Bergson se refere como *imprecisa* para denominação desse princípio originário:

Qual é então o princípio ao qual basta distender-se para se estender, a interrupção da causa equivalente aqui a uma inversão do efeito? *Na falta de um termo melhor*, nós o denominamos consciência. Mas não se trata dessa consciência diminuída que funciona em cada um de nós, consciência de um certo ser vivo, localizado em certo ponto do espaço; embora vá realmente na direção de seu princípio, é incessantemente puxada no sentido inverso, obrigada, ainda que caminha para frente, a olhar para trás (BERGSON, 2007, p 238, grifos nossos).

Essa consciência “diminuída e localizada” é a intelectual. E, a despeito de seguir a direção da liberdade, da ação voluntária, a inteligência tende a voltar seu olhar para trás, tende também ao recuo, no campo da ação. Por sua natureza ela se explicita de maneira *ambígua* face ao sentido da vida como liberdade: potencial faculdade da vida livre, da inventividade que multiplica nossas opções de escolha, nosso olhar e nossas ações, ela pode também produzir os impasses e equívocos no conhecimento se não for alterada, ampliada e enriquecida pela intuição. E esse risco é pertinente não somente ao conhecimento e a ação, mas também e sobretudo à metafísica e à moral: a história da filosofia que nega o movimento, a duração, e busca a essência do ser à luz do Nada marca o “fracasso” da inteligência na metafísica; a moral fechada e

a religiosidade estática direcionada para a superstição originam-se da estagnação que os seres inteligentes enfrentam na mimetização do instinto – ao invés de seguir o eixo axial (conforme a expressão de Marquet, comentada acima), a vida inteligente passa a girar em círculos.

O movimento de gênese no qual se prolonga a teoria da inteligência é um retorno à duração, em seus aspectos essenciais. Teses maiores obtidas nos dois livros anteriores voltam ao centro da meditação – teses sobre a duração, o ato livre e a memória¹⁸. A multiplicidade de interpenetração vivida e conceituada na análise dos estados de consciência é essencialmente um movimento em dois sentidos: uma totalidade em progressão que se acrescenta de um novo presente sem cessar – presente que Bergson agora indica como *absolutamente novo*, ou seja, o passado que se expande; mas esse novo presente que se cria e se acrescenta tem sua própria gênese num movimento de *tensão da vontade*. Aquilo que se depreende da análise do tempo em nós é uma dupla ação temporal, tensão e expansão da história (que não pode ser compreendida como acréscimo de partes a uma totalidade de justaposição). A totalidade de imbricação recíproca está em constante modificação por acréscimo do novo. O presente que vem modificar esse passado é, no mesmo processo, criado pela inserção do passado no presente, por contração da vontade, inserção cuja explicitação se deu em *Matéria e Memória*, ao longo da descrição do processo de atualização de lembranças. Queremos sublinhar aqui como a teoria da duração enquanto memória retorna ao cenário da metafísica no interior da cosmologia, segundo as linhas gerais que apresentamos na abertura desse texto. Assim, o mergulho em nossa interioridade profunda é um dos passos indispensáveis para retomar o fio do extra-intelectual se degradando em intelectualidade. Reencontro com um domínio que parece oscilar entre o *pré* e o *supra* intelectual, o sentimento profundo que podemos ter de nossa própria interioridade vital é ao mesmo tempo superação da intelectualidade, momento em que nos colocamos num além de nossa espécie. A possibilidade de reviver a gênese da matéria, concomitantemente à da inteligência, depende da análise especulativa sobre o que aconteceria a partir da interrupção desse esforço de contração do passado compactando-se no presente, ou seja, qual seria o desdobramento da inversão do que o torna compacto, sua indivisibilidade ou continuidade – a distensão da vontade. Esses dois atos, interrupção e inversão, configuram, portanto, a materialidade em formação – separação, relaxamento, descontinuidade. Como a tensão da vontade dá seguimento aos momentos reais da duração, isto é, ao progresso pelo qual o passado, inserindo-se no presente, acrescenta-se dele, essa interrupção acabaria por dissolver essa criação do novo, o presente imprevisível, e tenderia à pura repetição.

A tendência à materialidade, vivida como distensão, anuncia que o todo da matéria tende à repetição – não há acréscimo do novo porque o novo não pode ser produzido sem a contração do querer, sem a tensão. Como movimento inverso, a matéria converge com a falta de criação, com a repetição. O que se *entrevê* pela distensão, que podemos *sentir*, é um modo de existência: “uma existência feita de um presente que recomençaria incessantemente – nada mais de duração real, apenas o instantâneo que morre e renasce indefinidamente” (BERGSON, 2007, p.202). Se a nossa história como melodia continuamente criada pode ser compreendida como totalidade indivisa e indecomponível, composta por tudo o que vivemos, isso não impede que nossas vivências conservadas possam desdobrar-se em momentos distintos, estados nítidos, e dessa exteriorização de partes podemos ter ao menos uma ideia vaga através do ato de distensão da vontade, de abandono de si: *distensão de nós mesmos*. A intuição da duração é aqui o processo que permite a gênese, e é nessa medida que a inteligência não pode sozinha reconquistar a metafísica. O que se abre com o terceiro momento da teoria é a necessária implicação da inteligência com a emoção, que apenas as análises efetivadas em *Dois Pontos* poderão explorar. Em todo caso, o núcleo da metafísica da vida ensina que o sentimento da distensão é base para a formulação da hipótese sobre o movimento de gênese da matéria, a qual delineará a cosmologia bergsoniana como psicologia invertida, como teoria que gira em torno da afirmação de que *o físico é o psíquico invertido*, hipótese que se trata então de verificar. Com efeito, a verificação de tais sugestões é empreendida por Bergson em longas análises sobre o conhecimento físico e mesmo matemático, as conquistas que a filosofia racional

e a ciência ocidental obtiveram ao mapear as leis da natureza. A tensão e distensão que somos capazes de viver em nós – a primeira como sentido do nosso psiquismo e realização concreta em nossos atos livres, a segunda como inversão desse sentimento pelo relaxamento que nos encaminha ao sonhar – constata-se através do mergulho interior que, confrontado com a crítica por ele possibilitado, definem as linhas mestras da metafísica. Tais linhas são esboçadas pelo acompanhamento da gênese ideal da matéria e da inteligência em adaptação recíproca. Todo esse percurso depende, para configurar um conhecimento positivo, da abertura à apreensão da Vida como puro querer, movimento que, atravessando a matéria, deposita os organismos cuja origem é exatamente a dissociação à qual esse movimento se submeteu para avançar. Em suma, não se pode esquecer em nenhum momento, sob pena de se considerar esse núcleo metafísico um conjunto de metáforas desarticuladas e confusas, que a essência da vida como consciência foi buscada nos fatos da biologia. Do *bios* ao *cosmos*, o percurso atende ao que Bergson postula como relação complementar entre ciência e filosofia, e que se esclarece como a outra face da relação entre espírito e natureza.

O esforço do filósofo crucial à cosmologia será o de mostrar que a ordem geométrica corresponde ao sentido próprio da corrente que é a materialidade, num movimento teórico percorrido na parte final do terceiro capítulo do livro. Assim se estabelecerá a consistência das conclusões sobre as duas correntes que perfazem o todo, e que seriam pensáveis em arranjos distintos conforme o mundo em que se relacionassem:

Na realidade, a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso, e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indivisa também é a vida que a atravessa e nela recorta os seres vivos. Dessas duas correntes, a segunda contraria a primeira, mas a primeira obtém, a despeito disso, algo da segunda: resulta dessa relação um *modus vivendi*, que é precisamente a organização. (BERGSON, 2007, p.250).

Um conjunto variado de conclusões será obtido por Bergson a respeito da gênese da materialidade, e parte dele retomará as dissociações encontradas na observação e interpretação da evolução das espécies, a partir de então ressignificadas à luz da compreensão da matéria como movimento de distensão. Limpando o campo da especulação e resolvendo aparentes dificuldades teóricas em torno da noção de criação, a gênese da matéria amplia e aprofunda a significação da vida. Concluímos nossas análises sublinhando que a significação da inteligência é transfigurada a partir desse trajeto. A gênese empreendida não é apenas estruturada como uma visada objetiva, o que equivale, como bem ressalta Worms, a uma “visão global e retrospectiva” (WORMS, 2010, p.230) percorrida pelo segundo capítulo de *A Evolução Criadora*: no esforço, a partir de então metafísico, ela é *vivida*. É nessa medida que se abre a discussão sobre o trabalho específico da intuição. É certo que, ao conduzir o leitor para dentro de si mesmo, buscando encontrar o ponto em que somos mais interiores a nós mesmos e, desse modo, retomar o ato primeiro de sua própria filosofia – o encontro com a duração interior no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – Bergson sugere que se trata aqui de aprofundar a intuição da duração agora no interior de uma reflexão de âmbito cosmológico. Mas o movimento temporal que será elucidativo nesse âmbito é o da inversão, a distensão em nós, que poderá iluminar as determinações do universo físico e compreender como a conceituação da ciência e da filosofia, que identificam o físico ao geométrico, ao mesmo tempo sustentam a analogia entre a distensão *vivida subjetivamente* e a extensão *mapeada objetivamente*.

A intuição seria assim circunscrita, em *A Evolução Criadora*, apenas a esse ponto essencial? A posição de Riquier defende que sim, o que traz para a interpretação do livro o problema do papel e do lugar do segundo capítulo: “a vida pode ser apreendida em si mesma pelo lado do espírito como causa profunda, ou bem apreendida do lado da matéria através dos efeitos de superfície” (RIQUIER, 2010, p. 139). Nessa linha de interpretação, há uma nítida divisão de tarefas entre os dois capítulos centrais do livro, e apenas o terceiro “instala-se na intuição, desenvolvendo-a, verificando-a e reencontrando os dados que o segundo

capítulo *se contenta em analisar*” (RIQUIER, 2010, p.139, grifos nossos). Mas tomando como centro a teoria da inteligência, essa divisão tão fechada talvez se revele mais nuançada. Entendemos que a intuição compreende e atua em todo o trajeto, conjugando atos teóricos em níveis distintos e se movimentando entre espírito e matéria, entre duração e espaço¹⁹. A análise da função e as consequências sobre a estrutura da faculdade intelectual conformam um movimento teórico em que a intuição também incide, e a gênese vem aprofundar as conclusões anteriormente obtidas.

A inteligência, por sua origem biológica, pode reverter a direção de seu movimento consciente, e retornar ao imobilismo das espécies em busca de conservação. Eis o movimento que origina as sociedades fechadas e que será analisado em detalhe por Bergson na abertura de seu último livro. Mas, por seu lugar no movimento de criação, ela pode recuperar sua própria origem através da abertura à intuição – nesse processo, ela alcança seu princípio, então reformado em *supraconsciência*. A ambiguidade será assim a sua marca, nessa filosofia desde sempre crítica e inovadora, que é a de Bergson.

NOTAS

1. Este artigo resultou de pesquisa de Pós-Doutorado realizada junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo no primeiro semestre de 2017. Agradeço a Franklin Leopoldo e Silva pela supervisão generosa e pelo diálogo constante.
2. Na verdade, há entre essas duas noções uma relação de parte ao todo: a intuição é a tendência em que consciência e vida permanecem interiores, enquanto que o instinto é parte dessa tendência que se estreita no contato com a matéria, configurando um conhecimento interior, porém parcial, das *démarches* vitais. Assim, no plano propriamente biológico, a intuição se estreita em instinto e marca um conjunto de espécies no campo recoberto pela animalidade. Tanto integral quanto parcialmente, trata-se de uma tendência divergente da intelectual. Analisaremos esse ponto mais adiante.
3. O terceiro capítulo, que consideramos ser o núcleo metafísico da filosofia de Bergson em sua totalidade, e cujo título merece ser transcrito aqui: “Da significação da vida: a ordem da natureza e a forma da inteligência”.
4. Na conferência de 1911, “A consciência e a vida”, Bergson sintetiza uma reflexão que sustenta a passagem de *Matéria e Memória à Evolução Criadora*, e esclarece de maneira efetiva a estruturação da duração que se estabelece a partir do seu sentido como memória em ato no mundo, retenção do passado que é condição da projeção no porvir: “reter o que já não é mais, antecipar sobre o que ainda não é, eis a primeira função da consciência” (BERGSON, 2011, p.5). Buscará então fazer convergir um conjunto de linhas de fatos para mostrar o vínculo indissociável entre essa noção e a vida, ou seja, as condições de afirmação da tese que ocupa o miolo do terceiro livro, a de que “a consciência é coextensiva à vida” (id. p.7).
5. Energia que se dissiparia de forma necessária e imediata, muito rapidamente, se não fossem criados os reservatórios nos quais ela se acumula para poder ser dissipada de outra maneira, mais precisamente de maneira indeterminada. Esse sentido do vegetal, que podemos indicar como cosmológico e metafísico, será explorado no movimento teórico que decorre da interpretação biológica que aqui acompanhamos.
6. Enviamos o leitor ao texto em que, para esclarecer aspectos do método intuitivo elaborado e aplicado ao longo da filosofia de Bergson, analisamos a primeira dissociação da visada objetiva sobre o *bios* em *A Evolução Criadora*. Procuramos ali mostrar a importância do crivo dos fatos para que o conhecimento originado da intuição seja elaborado como teoria, senão como doutrina. Ver Pinto. D.C.M. Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos fatos. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 2, p. 9-46, Abr./Jun., 2017, pp.9-46.
7. É o esclarecimento da relação causal entre espírito e corpo que exige a passagem ao campo teórico do terceiro livro. Riquier oferece-nos um consistente comentário dessa passagem ao apontar que, em *Matéria e Memória*, esse

problema não foi abordado e Bergson necessita recolocar e resolver o “problema da atividade causal propriamente dita” que implica evidenciar uma “eficácia causal propriamente espiritual” (RIQUIER, 2009, p.361). Trata-se enfim de alcançar uma ideia compreensiva de natureza, da unidade da natureza, o que se efetiva na elaboração das linhas gerais de uma cosmologia, da qual a interpretação da evolução vital é condição e fundamento. A biologia é assim “terreno de observação do problema da causalidade” (id. p. 371) e torna possível a passagem dessa noção cara à metafísica – a de causa – ao conceito central ao livro e à metafísica renovada por Bergson, a noção emblemática de *criação*.

8. A duração comporta em si criação e conservação. Desde a sua descrição no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, compreende-se que uma das dificuldades maiores desse conceito é justamente fazer convergir duas determinações em geral opostas. Em *Matéria e Memória*, o peso do passado e o tensionamento para inseri-lo no presente figuram essa dupla determinação de modo mais incisivo – a *abertura* ao futuro é mais intensa segundo se realiza à luz de parte considerável do passado *conservado*. Marquet explica ainda que a aproximação (senão identificação) entre *durée* e vontade no bergsonismo faz convergir duas tendências tomadas cada uma separadamente como direção essencial da vontade segundo Schopenhauer – a conservação – e Nietzsche – o ultrapassar-se: “para Bergson, trata-se antes de pensar essas duas tendências como simultaneamente presentes no *elã* original e como que se analisando na e pela travessia da matéria” (Marquet, 2007, p.21).

9. Título da coletânea de textos publicada em 1919, reunindo conferências e ensaios que exploram consequências da teoria da memória. Nas palavras de Bergson, trata-se de um primeiro volume de coleção de textos avulsos, nele “estão agrupados trabalhos que tratam de problemas específicos de psicologia e de filosofia. Todos eles se resumem na questão da *energia espiritual*: esse é o título que damos ao livro” (BERGSON, 2009, Prefácio).

10. Numa breve síntese, o raciocínio de Bergson caminha da seguinte maneira: a evolução animal teve que contornar seus próprios efeitos nocivos, isto é, consequências do desenvolvimento da mobilidade que poderiam aniquilar o *elã*. Cada vez mais móveis, as espécies passam a competir por espaço, alimento e a devorarem-se sob condições adversas. É assim que o exame da fauna primária revela o meio que as espécies “encontraram” para defesa contra tal perigo: o desenvolvimento de um “envoltório mais ou menos duro, que devia atrapalhar e frequentemente até mesmo paralisar seus movimentos” (BERGSON, 2007, p.131). O mecanismo de defesa aprisiona o organismo e a ela impõe uma direção contrária àquela que a define, e a mobilidade incessante e crescente que define a animalidade encontrou aqui um momento de transição em que sofreu e enfrentou o risco “de uma brusca parada no seu progresso”. As espécies que se fixaram e puderam conservar-se em vida através dessa defesa retornaram a uma condição muito semelhante ao torpor vegetativo, e esse é o caso dos Equinodermos e Moluscos.

11. A especulação própria a Bergson é conformada por essa economia, presidida por uma hipótese mínima e já fundada: “seguindo apenas a tese do *elã*, ou seja, movimento para a indeterminação, ele se arrisca a retomar o domínio dos dados da biologia e retirar as lições mais diretas desses fatos, uma vez que eles estão libertos das categorias físico-químicas que lhes foram atribuídas de maneira exterior. O curso dos fatos respeitado em sua imanência é apenas remetido a essa descrição da vida, único critério aplicado para perceber num conjunto de dados o seu significado concreto” (PINTO, 2017, p.41).

12. Retomemos a passagem em que esse termo aparece no texto que aqui seguimos de perto: “Não há inteligência na qual não se descubrem traços de instinto, não há instinto, sobretudo, que não seja envolvido de uma franja de inteligência. É essa franja de inteligência que foi a causa de tantos equívocos” (BERGSON, 2007, p.137).

13. Não à toa, na elaboração da primeira metade de sua filosofia moral, ele insiste nas comparações entre a unidade de uma colmeia de abelhas e a das células num organismo. A moral de obrigação, forma de organização social em que os seres humanos se fecham em grupos diante dos inimigos, dos perigos, ou simplesmente dos “outros”, dependerá de uma totalidade de hábitos organizados coletivamente de modo que a necessidade de agir segundo os mesmos se aproxime, senão se identifique, com a necessidade do instinto. É assim que encontramos, pelo exame empírico da vida social, a prova concreta de que seres inteligentes podem comportar-se ao modo dos seres direcionados pelo instinto – a memória comum ou os vestígios instintuais encontrados nas linhagens inteligentes, fundada na análise biológico, condiciona assim as teses iniciais sobre a sociologia delineada por Bergson.

14. A compenetração recíproca entre inteligência e instinto (encontrada ao longo do trajeto de interpretação da biologia) condiciona a elaboração da noção-chave para dar conta da moralidade da espécie, o todo da obrigação. Essa noção define as sociedades fechadas, que se contrapõem à abertura moral, numa oposição que estrutura a reflexão de *Duas Fontes*. Analisamos essa relação entre os dois livros em outra ocasião, em que buscamos mostrar o papel da noção de memória operando na análise do social. Consideramos que a originalidade de Bergson reside em mostrar, na fonte da moralidade e da religiosidade, o papel do hábito e do instinto: “Trata-se da referência capital do primeiro capítulo de *Duas Fontes* à ideia de instinto virtual, resultante, por sua vez, da afirmação de que o conjunto de hábitos coletivamente instituídos é incorporado pelos indivíduos de modo que possam assentir a essa totalidade ao simplesmente seguirem suas prerrogativas vitais, já socializadas como condição de possibilidade da sobrevivência da espécie” (PINTO, 2016, p.44).

15. Entre esses aspectos, insistamos sobre a necessidade imperativa que a vida enfrentou, dada a sua limitação, de se dividir em dois modos distintos de resolução das exigências próprias à vida animal. Para moldar a matéria, forçá-la no sentido de que ela não seja mais uma barreira intransponível para a indeterminação dos movimentos, isto é, para seguir com sucesso a direção da animalidade, o *elã* encontrou duas formas de manipulação de instrumentos, ditos “dois modos de atividade psíquica, duas soluções divergentes, mas igualmente elegantes de um mesmo problema” (BERGSON, 2007, p.144): um que prolonga o ato de organização e inventa instrumentos naturais ou organizados, bem como organiza o trabalho que deles saberá se servir; outro que progride na manipulação da matéria ao construir instrumentos inorganizados e artificiais (num desenvolvimento incessante e extremo que desemboca na técnica) e por isso mesmo conhece da matéria aquilo que lhe importa para tal construção.

16. Sobre a relação entre intuição e simpatia, cabe mencionar uma passagem paradigmática da conferência Introdução à Metafísica: “chamamos aqui intuição a simpatia pela qual nos transportamos ao interior do objeto para coincidir com o que ele tem de único e por isso mesmo de inexprimível” (BERGSON, 2011, p.6). Em nosso artigo anteriormente citado, retomamos algumas direções de análise sugeridas por Lapoujade, num texto capital inteiramente dedicado a estas duas noções, que ele tem o cuidado de diferenciar para melhor relacionar, mostrando que é do âmbito da duração a apreensão de uma “realidade enquanto duração, mas é próprio à simpatia a apreensão de uma intenção interior à essa duração” (LAPOUJADE, 2010, p.55). A noção de simpatia é imprescindível, segundo essa prerrogativa a ela atribuída, para que se compreenda a memória como figura da *durée*, e para que o conhecimento das realidades exteriores ao espírito (do vital, do material, do social) em seu sentido interior seja possível. Ver todo o capítulo de Lapoujade, pp.53-75.

17. O termo em francês é “*éparpillement*”, espalhamento.

18. A multiplicidade qualitativa em que a duração interior se revela é também criação do futuro – na medida em que vivemos. O passado se contrai para criar o presente, eis o que sentimos ao mergulharmos em nós mesmos, isto é, o tempo real se mostra nesse mergulho, e ele é o passado como interpenetração de partes ou momentos inserindo-se por uma “ponta” no futuro em criação. Eis o tempo real ou a duração descrita em seu processo próprio, em seu devir mesmo, em si mesma.

19. A constituição da inteligência no interior do movimento dissociativo pelo qual a vida se insere na matéria e com ela avança é analisada por Bergson à luz de uma intuição, a da vida como corrente de consciência. Procuramos mostrar, no artigo citado anteriormente, que se trata ali do esforço ressaltado por Lapoujade como complemento da intuição, a simpatia pela qual o vital se compreende como duração, como espiritual. Ver PINTO, 2017, pp. 21-24.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. 1993. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF. Quadrige.

_____. 2007. *L'Évolution Créatrice*. Paris: PUF, Éd. Critique Le Choc Bergson.

_____. 2008. *Matière et Mémoire*. Paris: PUF, Éd. Critique Le Choc Bergson.

- _____. 2008b. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris : PUF. Éd. Critique Le Choc Bergson.
- _____. 2009. *A Energia Espiritual*. São Paulo : Martins Fontes.
- _____. 2011. *L'Introduction à la Métaphysique*. Paris: PUF. Éd. Critique Le Choc Bergson.
- _____. 2011b. *La consciente et la vie*. Paris: PUF. Éd. Critique Le Choc Bergson.
- DAYAN, M. 1965. L'Inconscient chez Bergson. In: *Revue de métaphysique et de morale*, PARIS: PUF.
- LAPOUJADE, D. 2010. *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MARQUET, J-F. 2004. Durée bergsonienne et temporalité. In: VIEILLARD-BARON, J-L. *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF.
- _____. 2007. Bergson, l'axe et le circle. In: VIEILLARD-BARON, J-L.(org.). *Bergson, la vie, l'action*. Paris: Édition du Félin.
- PINTO, D.C.M. 2016. A análise bergsoniana do social entre natureza e cultura: psicologia, biologia e filosofia moral à luz da duração. In: *Dissertatio Revista de Filosofia*. Universidade Federal de Pelotas. Vol. Suplementa 4, pp. 26-50.
- _____. 2017. Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos fatos. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 2, p. 9-46, Abr./Jun.
- PRADO JR., B. 1989. *Presença e Campo Transcendental. Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp.
- RIQUIER, C. 2009. *Archéologie de Bergson. Temps et Métaphysique*. Paris: PUF. Epiméthée.
- _____. 2010. Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct. In: FRANÇOIS, A. (éd.). *L'Évolution Créatrice de Bergson*. Paris: Vrin, coll. Études e Commentaires, p.125-166.
- VIEILLARD-BARON, J-L. 2004. *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF.
- WORMS, F. 2004. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris : PUF, Quadrige.