

A NOÇÃO DE VIRTUALIDADE EM BERGSON

Francisco Traverso Fuchs

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Dr. Wilmar do Valle Barbosa.

Rio de Janeiro
PPGF – UFRJ
1996

FUCHS, Francisco Traverso. A noção de virtualidade em Bergson. Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, 1996. 150 pp.

1. Bergson, Henri-Louis, 1859-1941. 2. Filosofia francesa. 3. Metafísica.

I. Título. II. Dissertação.

À memória de minha mãe, de meu pai e de meu irmão.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Prefácio | 7 |
| Introdução | 9 |
| 1 - A teoria bergsoniana da memória | 24 |
| 2 - Rememoração, linguagem, pensamento | 46 |
| 3 - Criação artística e virtualidade | 66 |
| 4 – Tempo, evolução e virtualidade | 96 |
| Conclusões | 127 |
| Bibliografia | 136 |

RESUMO

Bergson elaborou sua filosofia e seus principais conceitos a partir de estudos específicos de temas bem delimitados, embora em cada um desses estudos ele levantasse um desses “grandes problemas” propriamente filosóficos. Analisando suas obras, no entanto, perceberemos a recorrência constante daquela que talvez seja a noção-chave de sua filosofia. Este estudo procura mostrar como a noção de virtualidade está implicada na teoria bergsoniana da memória, do tempo, da evolução, bem como em suas concepções relativas ao pensamento, à linguagem e à criação, e como ela exprime toda uma orientação característica, essencial, do pensamento de Bergson.

RÉSUMÉ

La notion de virtualité chez Bergson

Bergson a élaboré sa philosophie et ses principaux concepts par des études spécifiques sur de thèmes bien délimités, bien que dans chacun de ces études il posait l'un de ces “grands problèmes” proprement philosophiques. Cependant, en analysant ses oeuvres, nous nous rendons compte de l'importance d'une notion qui est, peut-être, la notion clé de sa philosophie. La notion de virtualité est impliquée, en effet, dans la théorie bergsonienne de la mémoire, du temps, de l'évolution, aussi bien que dans leurs conceptions relatives à la pensée, au langage et à la création – et exprime toute une orientation caractéristique, essentiel, de la pensée de Bergson.

REFERÊNCIAS

As referências às obras de Bergson serão realizadas de acordo com o já consagrado sistema de citações que utiliza duas iniciais para designar os livros incluídos na chamada Edição do Centenário (*Oeuvres*), e dois números separados por uma barra [/], o primeiro dos quais remeterá para a referida edição, e o segundo para a paginação das edições francesas avulsas das obras do autor:

DI - *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)

MM - *Matière et mémoire* (1896)

LR - *Le Rire* (1900)

EC - *L'Évolution créatrice* (1907)

ES - *L'Énergie spirituelle* (1919)

MR - *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932)

PM - *La Pensée et le mouvant* (1934)

Os demais escritos de Bergson, parcialmente recolhidos nos três volumes de *Écrits et Paroles*, serão citados de acordo com a edição bem mais completa de *Mélanges*. Os dados referentes às edições utilizadas acham-se na Bibliografia.

PREFÁCIO

Esta dissertação foi aprovada na UFRJ em 19 de dezembro de 1996 e, como boa parte dos trabalhos acadêmicos em filosofia, foi servir de pasto às traças e aos fungos. Mais certo de suas deficiências do que de seus méritos, jamais tentei publicá-la. Hoje, porém, e ainda que minha avaliação tenha se tornado mais e mais severa, parecem estar reunidas as condições ideais para sua publicação. Quando preparei o meu projeto, em 1991, era difícil entender porque eu estava trabalhando justamente com Bergson, filósofo que escrevia “para mulheres” e que seria dado a “resvalamentos místicos”, ou porque privilegiava como comentador um certo Gilles Deleuze, aquele estranho filósofo francês que começou um de seus livros dizendo palavrões. Mas eu já sabia então que este século seria deleuziano, e sabia também que realizar um estudo do pensamento de Bergson a partir da noção de virtualidade era realizar, ao mesmo tempo, uma espécie de arqueologia velada do pensamento do próprio Deleuze. Não foi uma tarefa fácil, e o leitor há de perceber todo o esforço que foi feito para explicar uma única noção. Nesse esforço está o maior e possivelmente o único mérito deste estudo; mas, talvez por isso mesmo, tornou-se oportuno publicá-lo numa época em que a febre de estudos deleuzianos tende a reproduzir jargões, ou seja, essas mesmas palavras de ordem que o próprio Deleuze denunciava.

O texto não sofreu quase nenhuma modificação em relação àquele que foi apresentado à banca examinadora. Caso algum editor se anime a derrubar algumas árvores em função dele, é claro que me animarei a revisá-lo; mas a verdade é que eu já não saberia o que fazer com ele. É preferível fazer *outra coisa*.

Este arquivo eletrônico pode ser distribuído sem nenhuma restrição, desde que não seja modificado e que o acesso a ele seja inteiramente gratuito. O texto também pode ser impresso para uso privado ou para inclusão no acervo de bibliotecas de instituições públicas de ensino. No entanto, ele continua protegido pelas leis de direitos autorais; sua exploração comercial ou qualquer outro uso não autorizado estão proibidos.

Por fim, gostaria de lembrar aqui o nome de Cláudio Ulpiano. Embora por opção minha ele não tenha participado na minha orientação – era importante para mim andar com

minhas próprias pernas – a realização deste estudo não teria sido possível em absoluto se eu não tivesse acompanhado, durante tanto tempo, as aulas desse extraordinário pensador que marcou as vidas de tantos. Todos os meus agradecimentos são para ele.

Francisco Traverso Fuchs

Niterói, 2 de dezembro de 2005

chicofux@gmail.com

INTRODUÇÃO

O filósofo francês Henri Bergson (1859/1941) gozou de extraordinária popularidade, que poderia ser inferida, se faltassem os testemunhos, tão somente do número de edições de suas obras, que se contam às centenas. Seu estilo sedutor, tão distante quanto possível de todo hermetismo, valeu-lhe a atribuição do prêmio Nobel de literatura de 1927, pelo livro *L'Évolution créatrice*. Mas a celebrada elegância dos textos de Bergson não decorre, como talvez se possa supor, de uma habilidade meramente literária; ela advém de um rigor de pensamento que nenhuma *finesse* lingüística poderia, por si mesma, simular: “É preciso”, diz Bergson, “ter levado até o fim a decomposição do que se tem no espírito, para chegar a exprimir-se em termos simples.”¹ Essas palavras merecem alguns comentários. Notemos em primeiro lugar que exprimir-se em termos simples não significa necessariamente que aquilo que se exprime seja simples. Nada nos autoriza a supor que a filosofia de Bergson seja simples apenas porque ele a exprime com simplicidade. Não poderá aliás ser a clareza uma faca de dois gumes? Não é natural acharmos que, por estarmos entendendo o que está sendo dito, entendemos também o que está sendo pensado? Muito pior do que essa “ilusão natural”, contudo, é a nossa tendência a depreciar os pensadores que primam pela transparência, como se simplicidade de expressão denunciasse um pensamento simplório e como se a obscuridade fosse “profunda”. É o que se depreende da irônica observação de Monod: “Se tivesse empregado uma linguagem menos clara, um estilo mais 'profundo', Bergson hoje seria relido.”² Mas se Bergson afirma que para ser claro é preciso decompor até o fim o que se tem no espírito – ruminar as idéias, digeri-las ao máximo – é porque a clareza de expressão depende muito menos de uma destreza no trato com as palavras do que de um

¹ BERGSON, H. - *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1184.

² MONOD, J. - *O acaso e a necessidade*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976, p. 38/39. Até onde podemos ver, Monod ironiza sobretudo (a despeito de seu anti-bergsonismo) certo pedantismo que assimila obscuridade e profundidade. Evidentemente, pode-se ser claro e nada dizer de significativo, ou nada dizer de todo; pode-se igualmente, por hipótese, desvelar os mistérios do ser por meio de hieróglifos. Feita essa ressalva, lembremos que, segundo Nietzsche, “quem se sabe profundo, esforça-se pela clareza...” NIETZSCHE, F. - *Le gai savoir*, Ed. Club Français du livre, p. 233 (§ 173).

rigoroso trabalho de pensamento. E não é essa a exigência primeira do bergsonismo em relação à filosofia, exigência de precisão, de rigor? “A precisão”, escreve Bergson, “é o que mais tem faltado à filosofia. Os sistemas filosóficos não são talhados à medida da realidade em que vivemos. Eles são demasiadamente largos para ela... pois um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas, e conseqüentemente tão vastas, que conteriam todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real. A explicação que devemos julgar satisfatória é aquela que adere ao seu objeto: nenhum vazio entre eles, nenhum interstício onde uma outra explicação possa também se alojar; ela só convém a ele, ele só se presta a ela.”³ Os sistemas são “largos” demais em relação à realidade que eles tentam explicar, como redes cujas malhas deixassem escapar a presa, ou como roupas *prêt-à-porter* que não se ajustam perfeitamente ao corpo. Bergson concebe a atividade filosófica como produção de conceitos talhados sob medida para seus objetos, conceitos produzidos por um filósofo-alfaiate ou por um filósofo-estilista. “Explicar”, comenta Soulez, “é produzir o conceito ou mais exatamente o conjunto conceitual que convém ao objeto e somente a ele. Nesse sentido a explicação filosófica não difere essencialmente da explicação científica. A explicação verdadeira é inseparável da precisão. Reciprocamente, a imprecisão consiste em referir o objeto a um gênero vasto demais, que poderia convir igualmente a outros. Esse é justamente o movimento da compreensão: referir um número crescente de objetos a um gênero sempre mais geral.”⁴ Mas como poderá a filosofia revestir-se de todo esse rigor, de toda essa precisão? Qual o caminho? Dados os limites deste trabalho, seria impraticável expor os diversos aspectos do método de intuição mais detalhadamente. Ainda assim, é preciso dizer duas palavras sobre o método intuitivo, pois a filosofia de Bergson foi exaustivamente tachada de

³ BERGSON, H. - PM, p. 1253/1.

⁴ SOULEZ, Ph. - *Bergson politique*, PUF, Paris, 1989, p. 226/227. O que Soulez chama de compreensão é o ato de apreender conjuntamente, subsumindo a um conceito uma porção cada vez maior da realidade. Ora, quanto mais se aumenta a extensão de um conceito, mais se diminui sua compreensão (no sentido lógico do termo); no limite, um conceito que se aplica a tudo que existe (isto é, que “compreende” tudo) já não quer dizer mais nada (sua compreensão é igual a zero). Conforme BERGSON, H. - PM, 1291/49.

“irracionalista”, de “antiintelectualista”, de “antiespeculativa”, enquanto ela constitui, ao contrário, um racionalismo superior.⁵

Não é preciso dedicar a Bergson mais do que uma tarde de domingo para descobrir que, segundo ele, a intuição se define por um conhecimento imediato da coisa, em oposição ao conhecimento analítico, isto é, mediado por símbolos. A intuição captaria “de dentro” a coisa mesma, coincidiria com ela, ao invés de descrevê-la “de fora”, isto é, a partir de diversas perspectivas tomadas do exterior. A intuição seria capaz de captar a coisa em sua diferença irreduzível, e mesmo inexprimível, ao passo que a análise nos forneceria tão somente uma tradução dessa diferença, exprimindo-a por meio de elementos já conhecidos, comuns a muitas coisas.⁶ Tudo se complica, no entanto, se considerarmos que a teoria da intuição depende em grau extremo da teoria da duração, “dela deriva e não pode ser compreendida senão através dela.”⁷ Mas onde reside a dificuldade, se a duração parece ser precisamente nossa experiência mais íntima, mais imediata? “A meu ver”, diz Bergson, “todo resumo de minhas concepções as deformará em seu conjunto e as exporá, por isso mesmo, a um grande número de objeções, a não ser que leve em conta desde o início e retorne sem cessar ao que eu considero como o próprio centro da doutrina: a intuição da duração. A representação de uma multiplicidade de ‘penetração recíproca’, completamente diferente da multiplicidade numérica – a representação de uma duração heterogênea, qualitativa, criadora – é o ponto de onde parti e para onde constantemente voltei. Ela exige do espírito um esforço enorme, a ruptura de muitos quadros, algo como um novo método de pensar (pois o imediato está longe de ser o que há de mais fácil a perceber)...”⁸ Tudo se complica porque, a despeito da opinião de muitos críticos, mas também de muitos entusiastas do bergsonismo, a intuição, em tanto que conhecimento imediato, não é obtida *de imediato*... Muito pelo contrário: ela deve

⁵ Entre os críticos do “irracionalismo” de Bergson veja-se, por exemplo, RUSSEL, B. - “Bergson”, IN *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973, p. 679; MONOD, J. - *O acaso e a necessidade*, op. cit., p. 38; VERDENAL, R. - “A filosofia de Bergson”, IN CHÂTELET, F. (org.) - *História da filosofia*, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, vol. 6, 1974, p. 213. O leitor encontrará uma boa avaliação do pretensão “antiintelectualismo” bergsoniano em HUSSON, L. - *L’intellectualisme de Bergson*, Paris, PUF, 1947, p. 221 em diante.

⁶ BERGSON, H. - PM, p. 1395/181.

⁷ BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 1149.

constituir um autêntico método. Com efeito, uma das ambições de Bergson era a de dotar a filosofia de uma precisão comparável à da ciência; para isso, era necessário dotá-la de um método tão rigoroso quanto o método científico.⁹ Ora, os procedimentos essenciais do método científico são: a seleção de um objeto de estudo e a colocação de um problema a partir do qual será iniciada uma investigação específica; a elaboração de conjecturas ou hipóteses que se apresentem como possíveis soluções para o problema colocado; a determinação dos fatos que permitirão verificar a validade das hipóteses apresentadas, e que serão submetidos à observação – ou a uma experimentação rigorosamente controlada.¹⁰ Vejamos até que ponto os procedimentos do método intuitivo se assemelham a esses, tomando como exemplo a investigação que culminou no livro *Matière et mémoire*.

Em primeiro lugar, Bergson selecionou um objeto de estudo e colocou um problema: determinar o tipo de relação existente entre corpo e espírito, entre o objetivo e o subjetivo. Como poderia ele solucionar tal problema fora do campo de uma pura dialética, isto é, para além das soluções meramente verbais, das generalizações estéreis? A consciência nada mais é do que uma função do corpo, dizia uma ciência que interpretava seus dados de acordo com uma metafísica irrefletida; o espírito é irreduzível à matéria, pregava um espiritualismo “arbitrário” e “infecundo”, incapaz de demonstrar o que afirmava.¹¹ “Não se ganha nada”, sustenta Bergson, “constatando que dois conceitos tais como os de espírito e o de matéria são exteriores um ao outro. Poder-se-á fazer, ao contrário, importantes descobertas se nos colocamos no ponto em que os dois conceitos se tocam, em sua fronteira comum, para estudar a forma e a natureza do contato. É verdade que a primeira operação sempre seduziu os filósofos, porque é um trabalho dialético que se faz imediatamente sobre puras idéias, enquanto o segundo é uma operação penosa que só pode realizar-se progressivamente em contato com os fatos, com

⁸ BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 1148. Conforme PM, p. 1275/30: “Pensar intuitivamente é pensar em termos de duração.”

⁹ BERGSON, H. - *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1196. Embora deva aspirar a uma precisão tão grande quanto a da ciência, a filosofia estaria mais próxima da arte do que da própria ciência, pois arte e filosofia teriam a intuição como base comum: BERGSON, H. - *idem*, p. 843. Mas intuição, esclarece Bergson, nada tem a ver com instinto ou sentimento – ela é reflexão: BERGSON, H. - PM, 1328/95.

¹⁰ Conforme COHEN, M. R. & NAGEL, E. - *Introducción a la lógica y al método científico*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1976, vol. II.

¹¹ BERGSON, H. - *Mélanges*, *op. cit.*, p. 477.

a experiência – sendo a experiência precisamente o lugar onde os conceitos se tocam ou se interpenetram.”¹² Fossem quais fossem suas hipóteses, Bergson tinha que confrontá-las com a experiência – com fatos que estivessem na fronteira entre o objetivo e o subjetivo, entre o físico e o psicológico. E é num texto admirável, que reproduziremos a seguir, que Bergson irá descrever o caminho que ele percorreu até encontrar essa zona fronteira: “Primeiramente abordei as manifestações da matéria não naquilo que elas têm de mais simples, isto é, nos fatos físicos, mas na sua forma mais complexa, no fato fisiológico; não no fato fisiológico em geral, mas no fato cerebral, e nem mesmo no fato cerebral em geral, mas num fato bem determinado e localizado, aquele que condiciona uma certa função da fala. Desse modo, eu subia de complicação em complicação até o ponto em que a atividade da matéria roça a do espírito. Então, de simplificação em simplificação, fiz descer o espírito tão perto da matéria quanto possível. Deixei de lado as idéias para abordar tão somente as imagens; das imagens retive apenas as lembranças, das lembranças em geral as lembranças de palavras, das lembranças de palavras as lembranças específicas que conservamos do som das palavras: eu estava dessa vez na fronteira...”¹³ Em seguida, Bergson passou cinco anos estudando a literatura relativa ao reconhecimento (normal e patológico), à cegueira psíquica e sobretudo às diversas afasias.¹⁴ Essa investigação levou-o a concluir que as lesões cerebrais responsáveis pelas afasias não provocam a eliminação das lembranças nelas mesmas, mas apenas a capacidade de evocá-las.¹⁵ Esses resultados forneciam uma evidência concreta de que as lembranças não se acham armazenadas no cérebro como fotos num álbum, mas sobrevivem independentemente de qualquer substrato material. A função do cérebro não seria a de conservar as lembranças, mas a de montar (e remontar, uma vez ocorrida uma lesão) mecanismos ou hábitos motores através dos quais nos inserimos na realidade. Não nos cabe discutir essas conclusões, apenas ressaltar que Bergson não as obteve a partir de uma dialética entre conceitos opostos, nem as deduziu a partir de um princípio indemonstrável. Esse esforço

¹² BERGSON, H. - *ibidem*.

¹³ BERGSON, H. - *idem*, p. 477, 478. Veja-se também CHEVALIER, J. - *Bergson*, Paris, Ed. Plon, 1948, p. 159, nota 2.

¹⁴ BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 481, 484.

¹⁵ A argumentação de Bergson a respeito das afasias acha-se em MM, segundo e terceiro capítulos; ver também *Mélanges*, p. 463 a 502; ES, p. 854/52 em diante, e p. 870/73 em diante.

para situar a discussão no terreno dos fatos corresponde à concepção bergsoniana da filosofia como uma metafísica positiva.¹⁶ Apressemos-nos a esclarecer, entretanto, que, para Bergson, fazer da filosofia uma metafísica positiva não é fazê-la aceitar o papel que lhe reserva o positivismo: “nós não acreditamos que o papel da filosofia seja simplesmente o de apoderar-se dos resultados da ciência para elaborar a partir deles uma síntese mais vasta, para elevá-los a um mais alto grau de generalidade.”¹⁷ Evidentemente, tampouco se trata de buscar nos próprios fatos a solução de problemas filosóficos. A metafísica positiva, em tanto que metafísica, deve propor problemas eminentemente filosóficos; em tanto que positiva, ela deve, para cada problema proposto, determinar e investigar um número variável de linhas de fatos, cada qual exprimindo uma probabilidade. Pela convergência das linhas de fatos, e pelo acúmulo de probabilidades decorrente dessa convergência, será possível vislumbrar uma probabilidade superior para a solução encontrada, e mesmo presumir uma certeza. “Penso que não existe”, diz Bergson, “qualquer princípio do qual a solução dos grandes problemas possa ser deduzida matematicamente. Tampouco vejo algum fato decisivo que resolva a questão, como acontece na física e na química. Acredito perceber, isso sim, nas diversas regiões da experiência, grupos diferentes de fatos em que cada um, mesmo sem nos dar o conhecimento desejado, mostra-nos uma direção onde encontrá-lo. Ora, já é alguma coisa possuir uma direção. E é muito ter várias, pois essas direções devem convergir num mesmo ponto, e esse ponto é justamente o que nós buscamos. Enfim, nós possuímos desde já um certo número de *linhas de fatos*, que não vão tão longe quanto seria necessário, mas que nós podemos prolongar hipoteticamente... cada uma, tomada à parte, nos conduzirá a uma conclusão simplesmente provável; mas a reunião de todas, por sua convergência, nos colocará em presença de uma tal acumulação de probabilidades que nós sentiremos, espero, o caminho da certeza.”¹⁸ É preciso fazer

¹⁶ BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 464.

¹⁷ BERGSON, H. - *idem*, p. 885. Conforme PM, 1359/134 em diante.

¹⁸ BERGSON, H. - ES, p. 817/4. Em outro texto, dez anos anterior a esse, Bergson afirmou que “é verdade que eu não pude entrar no cérebro, seguir a rota da excitação cerebral, medir com um compasso o intervalo que separa esse fenômeno do estado psicológico correspondente. Mas não é porque uma verdade é de natureza empírica que se poderá de imediato verificá-la empiricamente. Em muitas ocasiões será preciso dar a volta, abrir em sua direção rotas numerosas, nenhuma das quais poderá ser seguida até o fim, mas cuja convergência marca com suficiente exatidão o ponto onde se chegaria... Há certezas científicas que só são obtidas por acúmulos de probabilidades. Existem *linhas*

algumas considerações sobre esse importante texto. Em primeiro lugar, nem sempre a ciência encontra a solução de seus problemas num fato decisivo, e mesmo nas ciências “duras”, nem sempre é possível verificar diretamente as hipóteses através da experimentação. A abundância de hélio no universo e a presença de um fundo cósmico de radiação de microondas tornam altamente provável o acontecimento primordial que dá o seu nome à cosmologia do *Big Bang*.¹⁹ Mas é a convergência desses e de outros fatos que torna forte a probabilidade do evento. Dificilmente um biólogo duvidará da validade da teoria da evolução das espécies – embora a biologia possa fornecer apenas argumentos, e não provas, a seu favor.²⁰ Quer consideremos a cosmologia do *Big Bang* e a teoria da evolução como explicações necessárias ou simplesmente prováveis, elas se baseiam em inferências. Esses dois exemplos põem em evidência que: (a) há hipóteses científicas que é impossível comprovar (diretamente) pelo método experimental; (b) podemos estabelecer outras hipóteses cuja verificação permita inferir acerca da probabilidade dessas hipóteses indemonstráveis; (c) a partir da convergência de vários fatos (hipóteses verificadas), e pelo conseqüente acúmulo de probabilidades, é lícito presumir a validade de uma hipótese indemonstrável. Nessa perspectiva, não parece haver uma diferença essencial entre os procedimentos que Bergson descreve e aqueles que são largamente utilizados na ciência. O texto transcrito na nota dezoito mostra claramente que Bergson tinha consciência dessa coincidência. Devemos supor, a despeito disso, que Bergson desconhecia o papel das inferências nas explicações científicas, ou que ele cometia erros de avaliação quanto aos resultados obtidos por meio de inferências – por exemplo, atribuindo-lhes um valor excessivo? Essas suposições me parecem sem fundamento, mas como Gilson levanta dúvidas a esse respeito, é preciso abrir aqui um pequeno parêntese.

Gilson dá início à sua argumentação citando a seguinte passagem de Bergson: “A linguagem do transformismo se impõe atualmente a qualquer filosofia, assim como a

de fatos que separadamente não bastariam para determinar uma verdade, mas que a determinam por sua interseção.” BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 483.

¹⁹ SILK, J. - *O Big Bang - A origem do universo*, Brasília, Ed. UNB, 1988, cap. 4.

²⁰ Segundo Hovasse, apenas a paleontologia fornece provas da evolução, devendo a biologia contentar-se em fornecer argumentos a seu favor: HOVASSE, R. - *Problèmes de l'évolution*, IN *Biologie*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Ed. Gallimard, 1965, p. 1570.

afirmação dogmática do transformismo se impõe à ciência.”²¹ Comentando esse texto, Gilson afirma que “talvez tenhamos aqui um exemplo do mito filosófico da ciência, isto é, da ciência tal como os filósofos se inclinam a imaginá-la. A própria ciência é mais modesta e geralmente se contenta com o que Claude Bernard chamava de explicação à falta de provas. Darwin, que era, verdadeiramente, de uma modéstia excepcional, estava muito menos seguro do que Bergson nesses assuntos.”²² Logo em seguida, Gilson cita um trecho de uma carta inédita de Darwin, escrita em 1861 e publicada pela primeira vez em 1950: “Eu creio na seleção natural não porque possa provar, em nenhum caso particular, que ela tenha convertido uma espécie em outra, mas porque agrupa e explica corretamente (ao menos assim me parece) muitos fatos de classificação, embriologia, morfologia, órgãos rudimentares, sucessão e distribuição geológica.”²³ Filósofo, Bergson tenderia a sobrevalorizar a ciência, tomando as explicações científicas como resultados adquiridos de uma vez por todas – ao contrário de Darwin, sábio naturalista afeito às durezas do trabalho de campo. Infelizmente, Gilson (que aliás atenuou seu comentário por meio de um providencial “talvez”) não atentou para um detalhe que compromete totalmente sua argumentação: o filósofo e o cientista, nesse caso, falam de coisas inteiramente distintas – *Bergson refere-se ao transformismo, ao passo que Darwin refere-se à seleção natural*. O transformismo afirma tão somente que as espécies são suscetíveis de se modificarem, dando origem a outras espécies; sinônimo de evolucionismo, o transformismo se opõe ao fixismo, segundo o qual as espécies são invariáveis. Maupertuis, em 1754, já professava um “transformismo integral”, e o que é mais admirável, invocando a variação fortuita como provável causa da diferenciação das espécies.²⁴ Bergson, portanto, refere-se a uma doutrina bastante antiga que em sua época convertera-se num paradigma. Já a seleção natural, nota distintiva do darwinismo, é um princípio explicativo proposto para dar conta do mecanismo da evolução: uma vez que indivíduos de uma mesma espécie

²¹ BERGSON, H. - EC, p. 516/26.

²² GILSON, E. - *De Aristoteles a Darwin (y vuelta) - Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofia*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1980, p. 223, nota 17. Lembremos que Bergson conhecia bem a obra de Claude Bernard, e chegou a escrever um artigo sobre ele: BERGSON, H. - PM, p. 1433/229 a 1450/252.

²³ DARWIN, Ch., citado IN GILSON, E. - *ibidem*.

concorrem entre si pelos recursos limitados do meio, qualquer variação acidental que favoreça alguns deles nessa “luta pela vida” lhes dará maiores chances de sobrevivência e portanto de reprodução; seus descendentes tenderão a substituir os demais (não modificados) em função de seu melhor desempenho. É indiscutível a força dessa hipótese, pois ela fornece uma explicação rigorosa para a evolução das espécies sem recorrer a nenhuma transcendência.²⁵ Apesar disso, Darwin tem todos os motivos para ser modesto: primeiramente porque ele está se referindo a uma hipótese que ele mesmo formulou (ao mesmo tempo que Wallace), mas sobretudo porque nada impede que os mesmos fatos que a teoria da seleção natural explica possam ser explicados por uma outra hipótese qualquer. Não podemos, portanto, colocar a teoria da seleção natural no mesmo plano da doutrina do transformismo, pois entre este e o fixismo não existe alternativa possível. Quando Bergson diz que a afirmação *dogmática* do transformismo se impõe à ciência, ele certamente não quer dizer que a ciência comprovou o transformismo através do método experimental, tampouco que ela o aceita como um dogma cuja confrontação (ao menos indireta) com a experiência seja impossível. Bergson parece dizer tão somente que a ciência, apoiada em inumeráveis evidências, não admite que possa haver no transformismo algo de errôneo, que ela o afirma com autoridade, enfim, que embora o transformismo (obviamente) não seja passível de ser verificado em laboratório, trata-se de uma hipótese elevada à categoria de “fato”, Já não se pode dizer o mesmo da teoria da seleção natural, ainda que ela possa ser a melhor explicação disponível do “fato” da evolução. Ora, segundo Cuénot, é exatamente desse modo que o próprio Darwin avaliava a questão: “Ele <Darwin> distinguiu claramente o fato capital do transformismo ou da derivação das espécies, de sua teoria explicativa que ele estava longe de encarar como definitiva e intangível; se não foi ele o primeiro a pensar a mutabilidade das espécies, foi certamente ele que a fez entrar para o patrimônio das grandes idéias da humanidade, pela precisão com a qual expôs os inúmeros fatos que apenas o transformismo pode

²⁴ ROSTAND, J. - *Les grands problèmes de la biologie*, IN *Histoire générale des sciences*, Paris, PUF, 1958, vol. II, p. 578.

²⁵ Tudo se passa como se um criador selecionasse as “melhores” variedades, como ocorre na agricultura e na criação de animais, sem que seja necessário porém supor a existência de um criador – a seleção é “natural”, as variações, fortuitas.

explicar.”²⁶ Mesmo sabendo que o transformismo era uma explicação à falta de “provas” num sentido estrito, Bergson possuía todas as razões para considerá-lo uma explicação *necessária*; mas para o próprio Darwin o transformismo não seria um “fato capital”?²⁷ Nessa perspectiva, é inevitável concluirmos que Bergson, muito bem informado sobre as ciências do seu tempo, totalmente a par do papel das inferências no método científico, estava longe de mitificar a ciência, mas sabia que, com base em simples inferências, podemos obter desde graus diversos de probabilidade até, como no exemplo da doutrina transformista, a mais absoluta certeza.

No texto em que Bergson invoca a convergência das linhas de fatos, ele propõe um probabilismo semelhante àquele que caracteriza o método científico quando este se defronta com um problema insolúvel por via de experimentação. A partir dessa constatação, nosso problema passa a ser: face a essa similaridade, em que residiria a especificidade do método intuitivo? Uma primeira resposta a essa pergunta consistiria em dizer que essa especificidade não reside nos *procedimentos* que definem etapas sucessivas da investigação, mas nas *regras* do método de intuição, que devem orientar a investigação ao longo de todas as suas etapas. A primeira regra consiste em fazer a prova do verdadeiro e do falso nos próprios problemas, o que implica em denunciar os falsos problemas, ou seja, os problemas cuja posição mesma depende de uma confusão entre realidades que diferem essencialmente; a segunda regra diz respeito à determinação dessas diferenças de natureza ou articulações do real; a terceira regra, enfim, estabelece que os problemas devem ser colocados e resolvidos em função do tempo, e não do espaço (pensar em termos de duração).²⁸ Não nos deteremos aqui no exame dessas

²⁶ CUÉNOT, L. - *La genèse des espèces animales*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1921, p. 16.

²⁷ “Embora muita coisa ainda permaneça obscura, *já não mais nutro qualquer dúvida*, depois dos estudos mais diligentes e do julgamento mais imparcial de que sou capaz, de que o ponto de vista sustentado pela maior parte dos naturalistas, e que outrora eu próprio defendi – isto é, que cada espécie teria sido criada independentemente, – é errôneo. *Estou plenamente convencido de que as espécies não são imutáveis*, e que aquelas pertencentes ao que chamamos de ‘mesmo gênero’ são descendentes diretas de uma outra espécie, via de regra extinta; da mesma maneira que as variedades constatadas de uma espécie descendem de um dos tipos daquela espécie. Por fim, estou também convencido de que a seleção natural foi o principal meio de modificação, mas não o único.” DARWIN, Ch. - *A origem das espécies*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia / USP, 1985, p. 46 (*Grifo meu.*)

²⁸ Para uma exposição sistemática das regras do método intuitivo, ver DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1968, primeiro capítulo.

regras, mas ao longo de nosso trabalho, sempre que isso se fizer necessário, nós iremos mostrar sua aplicação na tessitura da argumentação bergsoniana. Regras e procedimentos se articulam e constituem juntos a unidade complexa que caracteriza o método de intuição – pois se a intuição é um ato simples, ela implica uma multiplicidade de direções através das quais se atualiza.²⁹ Uma segunda resposta, portanto, consistiria em dizer que a especificidade do método intuitivo reside nessa mescla de regras e procedimentos, estes sendo comuns à metafísica positiva e à ciência, aquelas sendo eminentemente filosóficas. Mas de nada valeria apontar essa diversidade de aspectos se não ressaltássemos que, mais profundamente, existe uma razão de ser do método intuitivo. Essa razão de ser reside na operação propriamente filosófica que a utilização conjunta das regras e dos procedimentos visa atingir – a própria intuição, que no dizer de Bergson, é um “esforço muito difícil e penoso pelo qual rompemos com as idéias preconcebidas e os hábitos intelectuais estabelecidos, para nos recolocarmos simpaticamente no interior da realidade.”³⁰ A intuição só se torna possível depois de realizado um estudo minucioso das questões científicas que envolvem o problema abordado – e por isso o filósofo deve estar perpetuamente disposto a fazer-se novamente estudante;³¹ ela só se torna possível mediante a aplicação de determinadas regras no decorrer da investigação; mas a condição necessária não é suficiente, e a filosofia intuitiva jamais seria possível se a intuição enquanto tal não fosse algo mais do que “o resumo ou a síntese desses conhecimentos.”³² A intuição pressupõe uma espécie de “salto” para além de todos os conhecimentos acumulados, mas esse salto só pode se dar, evidentemente, à condição de que se tenha adquirido tais conhecimentos. “Nem tudo”, escreve Bergson, “é igualmente verificado ou verificável no que uma filosofia afirma, e pertence à essência do método filosófico exigir que em muitos momentos, acerca de muitos pontos, o espírito aceite riscos. Mas o filósofo só corre esses riscos porque ele contraiu uma segurança, e porque há coisas das quais ele se sente inabalavelmente certo.”³³ Ainda assim, há uma diferença de natureza entre a intuição e a erudição: a reunião de todo o saber possível não bastaria para produzir uma

²⁹ BERGSON, H. - PM, 1274/30; conforme DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme, op. cit.*, p. 2.

³⁰ BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 1197.

³¹ BERGSON, H. - *ibidem*.

³² BERGSON, H. - PM, p. 1432/226.

intuição, assim como uma sucessão de imobilidades não basta para produzir um movimento. Desse modo, a intuição parece-nos ser irreduzível aos seus fundamentos, à multiplicidade dos conhecimentos nos quais ela se apóia para dar seu salto. Como disse Paul Klee, os conhecimentos se multiplicam através da pesquisa exata, e “tudo isso é bom, mas insuficiente; permanece impossível substituir completamente a intuição.”³⁴

Se o método intuitivo, como vimos sumariamente, possui características bem definidas, devemos notar que a intuição, por sua vez, possui um objeto privilegiado. Podemos obter uma primeira indicação a esse respeito num texto em que Bergson afirma que a matéria se presta aos procedimentos de medição, ao passo a essência das coisas do espírito é a de escapar a toda medida.³⁵ Se o conhecimento matemático corresponde ao ideal da ciência, a matéria corresponde por sua vez a esse ideal. Seu comportamento (ao menos até certo ponto) pode ser previsto por leis precisas; ela só apresenta diferenças de grau ou quantitativas suscetíveis de medição exata. Devemos considerá-la sob seu aspecto corpuscular? Por toda parte, diferenças quantitativas que dizem respeito à massa, ao potencial elétrico, à energia nuclear, enfim, aos quatro tipos de força relacionados às diferentes partículas. Devemos considerá-la sob seu aspecto ondulatório? Por toda parte, diferenças quantitativas que dizem respeito às frequências e às amplitudes. Mesmo as qualidades que podemos reconhecer na matéria derivam de diferenças quantitativas subjacentes: por exemplo, a luz vermelha difere da verde porque seus comprimentos de onda respectivos são diferentes; duas luzes vermelhas de intensidade desigual possuem diferentes amplitudes de onda. Mas as diferenças vibratórias (diferenças de valor do comprimento de onda, diferenças de amplitude) são puramente quantitativas, diferenças de grau e não de natureza, pois “todas as radiações têm essencialmente a mesma natureza física.”³⁶ Ora, se a ciência encontra nos fenômenos materiais o seu objeto por excelência, a filosofia encontra o seu numa “pura duração, refratária à lei e à medida.”³⁷ Filosofia e ciência não são duas maneiras de conhecer uma única e mesma realidade, devendo a ciência caracterizar-se pela precisão de suas leis e a filosofia pela imprecisão de suas

³³ BERGSON, H. - PM, p. 1360/136.

³⁴ KLEE, P. - *La pensée créatrice*, Paris, Ed. Dessain et Tolra, 1980, p. 70. Conforme nota 9.

³⁵ BERGSON, H. - ES, p. 868/71.

³⁶ BROGLIE, L. de - *La physique nouvelle e les quanta*, Paris, Ed. Flammarion, 1937, p. 75.

generalizações; melhor dizendo, filosofia e ciência dedicam-se a uma única e mesma realidade, mas tudo se passa como se essa realidade fosse uma mescla ou um misto que pudesse ser dividido em duas “metades”, em dois tipos de multiplicidades, cabendo à ciência e à filosofia cada uma dessas metades – uma quantitativa, numérica, espacial, de exterioridade (na qual só existem diferenças de grau); a outra, qualitativa, heterogênea, de penetração recíproca (na qual só existem diferenças de natureza).³⁸ Mas se for assim, justifica-se a existência de problemas eminentemente filosóficos: aqueles que dizem respeito à duração; e compreende-se que Bergson tenha podido considerar a intuição da duração como o centro de sua filosofia.

Mas o que é, afinal de contas, a duração? Não é fácil fornecer uma resposta simples a essa pergunta, pois a teoria da duração é extremamente complexa. Mas muito de sua complexidade deve-se justamente ao fato de que sua compreensão implica uma noção extremamente abstrata: a noção de virtualidade. A duração se define como uma multiplicidade heterogênea, de penetração recíproca, e diz respeito em primeiro lugar aos nossos estados de consciência: ela é uma *multiplicidade virtual*. De acordo com Deleuze, “o subjetivo, ou a duração, é o *virtual*. Mais precisamente, é o virtual em tanto que se atualiza, em vias de se atualizar, inseparável do movimento de sua atualização.”³⁹ Desse modo, nenhuma análise da duração poderá ter êxito a não ser que se compreenda primeiramente a noção de virtualidade. Essa é uma das razões pelas quais se deve, a nosso ver, o malogro de Bachelard em sua crítica a Bergson.⁴⁰ Mas a noção de virtualidade não é decisiva apenas para a teoria da duração, e assumiu, segundo Deleuze,

³⁷ BERGSON, H. - PM, p. 1361/137.

³⁸ A análise das duas multiplicidades encontra-se em BERGSON, H. - DI, segundo capítulo.

³⁹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 36. Em informática, *memória virtual* designa a utilização de parte do disco rígido como extensão da memória RAM do computador, exatamente o contrário de um disco virtual, que simula uma unidade de disco na memória RAM; por outro lado, *realidade virtual* designa uma realidade factícia sem substrato físico, e que só possui existência como simulacro numa tela e/ou na mente do usuário. Nenhuma dessas acepções tem a menor relação com a noção de virtual na filosofia de Bergson, a não ser, é claro, a de homonímia.

⁴⁰ BACHELARD, G. - *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1989. Bachelard nega que um tempo *contínuo* possa ser *heterogêneo*, ou seja, abrigar a diferença, a disparidade. Veremos no entanto que o virtual, ele mesmo coexistência de diferenças de natureza, só se atualiza diferenciando-se: a duração bergsoniana é contínua e heterogênea.

uma importância cada vez maior na filosofia de Bergson.⁴¹ Isso não quer dizer apenas que a noção de virtualidade surgiu com uma frequência cada vez maior na filosofia de Bergson, mas também que ela revelou-se um fundamento dessa filosofia, no sentido mais forte do termo: “O mesmo autor”, diz Deleuze, “que recusa o conceito de *possibilidade*... é também aquele que leva a extremos a noção de *virtual*, e funda sobre ela toda uma filosofia da memória e da vida.”⁴² Essas indicações forneceram o ponto de partida deste estudo: levantar as principais ocorrências da noção de virtualidade na filosofia de Bergson. Deleuze assinalara que já na teoria das duas multiplicidades a noção de virtualidade havia sido introduzida, mas de maneira indireta.⁴³ Tomei mais essa indicação como uma advertência de que a noção de virtualidade nem sempre aparece de forma explícita, e que, para realizar o meu propósito, eu não poderia me prender à letra do texto. Essa linha de raciocínio acabou se revelando correta e logo rendeu seus frutos. Eu sabia que a noção de virtualidade desempenha um papel fundamental nas teorias da memória, do tempo, da linguagem, da evolução biológica, mas terminei por descobrir sua implicação no chamado esquema dinâmico, invocado por Bergson para dar conta do processo da rememoração, da inteligência e da criação. Assim, juntando as peças de um quebra-cabeça, cheguei à conclusão de que o esquema dinâmico e a chamada emoção criadora formam juntos as bases de uma teoria geral da criação. Por outro lado, já havia encontrado em outro texto de Deleuze uma nova (porém sumária) indicação a partir da qual cheguei a uma outra implicação da noção de virtualidade, desta vez no domínio do pensamento.⁴⁴ Desenvolvi um esforço para compreender esse novo âmbito da noção, e os resultados desse esforço se mostraram compatíveis com aqueles obtidos com a análise do esquema dinâmico. Restava ainda a tarefa de organizar a dissertação e organizar os temas por capítulos. Muito dessa organização fez-se por si mesma. A primeira aproximação à noção de virtualidade deve presumivelmente se dar através da teoria da memória, e esta constitui o tema do primeiro capítulo. Deixei para o segundo capítulo os problemas da rememoração, da linguagem e do pensamento. Para o terceiro capítulo, a meu ver o mais importante

⁴¹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 36.

⁴² DELEUZE, G. - *idem*, p. 37.

⁴³ DELEUZE, G. - *idem*, p. 36. Conforme nota 37.

⁴⁴ DELEUZE, G. - *L'image-temps*, Paris, Ed. de minuit, 1985, p. 131.

deste estudo, elegi o tema da criação artística como caso particular (porém eminente) de uma teoria da criação fundada na noção de virtualidade, e expus a crítica bergsoniana à noção de possibilidade, que constitui um complemento necessário dessa teoria. No quarto capítulo abordei o tema da memória ontológica ou passado puro como fundamento virtual do tempo, e esbocei o problema da evolução da vida. Em minhas conclusões, enfim, fiz um esforço para compreender a noção de virtualidade face aos seus múltiplos aspectos e situá-la no contexto do pensamento de Bergson como sendo a noção que revela a orientação mais essencial e característica desse pensamento.

O próprio tema da pesquisa exigia que minhas fontes por excelência fossem os textos de Bergson. Recorri também a alguma bibliografia secundária, pouca coisa na verdade se considerarmos a enorme quantidade de trabalhos dedicados ao filósofo. Tal procedimento não decorreu de uma opção deliberada de ignorar as fontes secundárias, muito pelo contrário: dada a multiplicidade de temas que teria que abordar, era forçoso escolher; e minha escolha se fez em detrimento da maior parte dos comentadores e dos críticos de Bergson, e em favor tanto dos textos deste como de diversos outros textos que pudessem lançar alguma luz sobre os vários problemas envolvidos na pesquisa. Entre os poucos comentadores consultados, Jankélévitch merece uma menção toda especial, pela inspirada penetração e pelo intrincado frescor de seus textos; mas Deleuze sintetizou os diversos aspectos do bergsonismo com tamanha clareza que não poderia deixar de ser minha principal referência na exploração dos textos bergsonianos. Enfim, como este trabalho não se propõe a fazer uma exegese do pensamento de Bergson, mas a expor um conjunto específico de problemas relativos à noção de virtualidade, não vi necessidade de reproduzir estritamente a ordem das razões que conduziram o filósofo a muitas de suas teses (elaboradas à luz de estudos específicos de psicologia, biologia, neurofisiologia, neuropatologia).

1 - A TEORIA BERGSONIANA DA MEMÓRIA

Uma das exigências do método bergsoniano é a divisão do real em suas articulações naturais – exigência similar à do método platônico de divisão.⁴⁵ Dividir o real

⁴⁵ A dialética platônica como método de conhecimento baseia-se em dois procedimentos complementares. O primeiro consiste num movimento ascendente através do qual, a partir de uma multiplicidade dispersa entre cujos elementos constituintes podemos reconhecer um parentesco, elevamo-nos a uma unidade formal sob a qual essa multiplicidade esteja naturalmente subsumida. Esse movimento ascensional foi descrito pela teoria da reminiscência, e posteriormente posto na dependência de um olhar unificador, sinóptico, que agrupa o que está disperso, remetendo a uma forma, idéia ou essência invariável, unidade natural que constituirá o ponto de partida da investigação. O segundo procedimento caracteriza-se por um movimento descendente a partir dessa idéia, que assume a partir de então o papel de um gênero que será dividido sucessivamente em suas espécies constituintes. Um dos lados da divisão, irrelevante para a investigação em curso, vai sendo abandonado e suas espécies deixadas indivisas, enquanto do outro lado prossegue a divisão. “Nos é necessário”, sugere Platão, “uma vez que as coisas são assim ordenadas, estabelecer sempre, em qualquer conjunto que seja, e buscar em cada caso uma forma única - e a encontraremos, com efeito, presente. Se nós a apreendermos, a partir dela devemos examinar se existem duas, e senão somente duas, três ou quatro ou qualquer outro número; depois fazer o mesmo exame para cada uma dessas unidades novas, até que, desse um primitivo, veja-se não somente que ele é múltiplo e infinito, mas também que quantidade precisa ele atinge; quanto à forma do infinito, não aplicá-la à multidão antes de haver compreendido que número total esta realiza no intervalo entre o infinito e o um; somente então deixar cada uma das unidades desse conjunto dispersar-se no infinito. Eis, portanto, eu o dizia, o que os deuses nos transmitiram como método de pesquisa, de descoberta e de ensinamento.” PLATÃO - *Philébe*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1949, p. 9 (16 d). A divisão não poderá prosseguir indefinidamente. Em dado momento, encontraremos uma espécie última, indivisível em novas espécies, ou seja, uma espécie que não poderá por sua vez constituir um gênero. Essa espécie dividir-se-á entre os indivíduos que a compõe, que constituem o infinito a que o texto se refere. Esse infinito, composto por uma multidão de indivíduos, não poderá constituir objeto de ciência, uma vez que para Platão não existe ciência do individual, cambiante e contingente, e que só podemos conhecê-lo através das formas invariáveis que nos revelam sua essência. A precisão do método platônico de divisão consiste na determinação dessas formas capazes de definir um número indeterminado de indivíduos; daí a referência de Platão a uma quantidade precisa, a um número total, que se referem ao número de formas compreendidas entre a forma mais alta e os indivíduos, isto é, “no intervalo entre o infinito e o um”. Por isso Platão adverte, na continuação do texto citado, que muitos sábios “fazem um” descuidadamente e chegam logo ao infinito, descurando das etapas intermediárias que apenas o dialético saberá encontrar ao longo de divisões sucessivas. Como disse Robin, “o método do saber consiste em determinar as relações do Ser, sem confundir todas as semelhanças em uma falsa unidade, sem se perder por outro lado na ininteligível infinidade das diferenças individuais.” ROBIN, L. - *Platon*, Paris, PUF, 1988, p. 70. Para levar a divisão ao seu termo, para conduzi-la adequadamente desde o seu termo mais geral até a espécie última, Platão estabeleceu algumas regras básicas. Diès enumera esses preceitos, mas observa que todos eles decorrem de uma única lei fundamental: cada membro da dicotomia deve ser uma espécie (DIÈS, A. - *Notice*, IN *Le Politique*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1935, p. XIX.) Não basta dividir um gênero em partes: a divisão não é uma simples partição. Cada forma que assume o papel de gênero na divisão deve ser dividida em outras formas, que são as

segundo suas articulações naturais, é descobrir as diferenças de natureza que nele se confundem, e remetê-lo às suas condições de possibilidade. O real deve pois ser determinado como misto, isto é, complexidade manifesta sob a qual se ocultam diferenças de natureza que apenas o pensamento é capaz de desvelar. Um bom cozinheiro corta, não estraçalha: ele não divide seu objeto de uma maneira qualquer, mas segundo suas articulações.⁴⁶ No primeiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson analisa o misto percepção-lembrança, e através dessa análise ele determina as diferenças de natureza segundo as quais esse misto deve ser dividido. Essa análise, da qual deriva o principal dualismo bergsoniano – matéria e memória – será o ponto de partida deste trabalho.

espécies nas quais ela se resolve. Um gênero (*génos*) divide-se em espécies (*êidos*), mas como cada espécie irá assumir o papel de gênero em relação às espécies nas quais irá por sua vez se dividir, a distinção entre *génos* e *êidos* não é tão fundamental; Platão passa de um termo a outro com desenvoltura. A distinção essencial se passa entre a espécie e a parte (*méros*): “Ali onde há espécie, ela é inevitavelmente parte disto de que ela é dita espécie, mas uma parte não é necessariamente uma espécie (*méros dè êidos oudemía anánke*.)” PLATÃO - *Le Politique*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1935, p. 11 (263 b). A divisão mal realizada é aquela em que dividimos um gênero em meras partes, sem levarmos em conta suas articulações naturais - por exemplo, dividir o gênero humano em gregos e bárbaros, ou o gênero animal em homens e bestas. Sob a alcunha de bárbaros, de bestas, ocultam-se miríades de povos, de animais, reunidas sem qualquer critério, o que faz com que suas respectivas essências sejam confundidas. Mas o dialético deve “ser capaz de detalhar <o gênero> por espécies, observando as articulações naturais; aplicar-se a não despedaçar nenhuma parte e evitar os modos de um mau desmembrador.” PLATÃO - *Phédre*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1947, p. 72 (265 e). Despedaçar é cortar noutro ponto que não aquele onde jaz a articulação, é dividir em partes ao invés de dividir por espécies. A única garantia de uma boa divisão, de uma divisão realizada com rigor, é, para Platão, fazê-la em espécies contraditórias entre si, obtendo-se segmentos logicamente equivalentes e encontrando assim suas “metades”. Por isso, como assinalou Diès, a lei fundamental da divisão (*diáiresis*) é que cada membro da dicotomia seja uma espécie.

⁴⁶ A metáfora do cozinheiro, celebrizada por Platão, será retomada num contexto inteiramente diferente pelo taoísta Chuang Tzu (séc. II A.C.): “Ting, o cozinheiro do príncipe Wen Hui, estava destrinchando diante deste um boi. A machadinha, em meio ao silêncio e à quietude reinantes, fazia cair uma a uma, num sussurro, um vento suave, as peças do animal. Congratulando-o, admirado, o príncipe perguntou-lhe que método infalível era aquele, ao que Ting respondeu: 'Método? O que eu sigo é o caminho (Tao), para além de todos os métodos. Quando comecei a destrinchar bois, via diante de mim um boi inteiro, num único bloco; depois de três anos, já não via o boi, mas suas distinções e suas articulações. Agora nada vejo com os olhos, mas com o espírito, que se move como bem entende e, livre para operar sem planos, descobre mesmo nas articulações mais solidárias a secreta abertura, o espaço oculto que a uma lâmina sem espessura se oferece. Um bom cozinheiro corta, mas troca todo ano sua machadinha. Um cozinheiro medíocre estraçalha, tendo que trocá-la a cada mês. Esta permanece há dezenove anos tão afiada quanto aquela que acaba de sair das mãos do amolador.' ” CHUANG TZU, texto condensado a partir de *A via de Chuang Tzu* (trad. Thomas Merton), Petrópolis, Ed. Vozes, 1984, p. 62, e *The complete works of Chuang Tzu* (trad. Burton Watson), New York, Columbia University Press, 1968, p. 50.

De acordo com Bergson, o universo se compõe de imagens, e essas imagens agem e reagem umas sobre as outras. Não há limites para essa interação; qualquer imagem sofre a ação de todas as demais imagens, e age sobre todas elas. Uma dessas imagens, todavia, se destaca de todas as demais na medida em que eu não a conheço de fora, porém de dentro: meu próprio corpo. Meu corpo é afetado por todas as imagens, e as afeta por sua vez; ele recebe e transmite movimento, como as demais, mas parece escolher, até certo ponto, a maneira de devolver o que ele recebe. “Eu chamo de *matéria* o conjunto das imagens, e de *percepção da matéria* essas mesmas imagens referidas à ação possível de uma certa imagem determinada, o meu corpo.”⁴⁷ Assim, o universo material oscila continuamente entre dois sistemas de referência, entre duas descrições: De acordo com a primeira, todas as imagens interagem, sem que se possa assinalar um centro qualquer; universo acentrado, estado demasiadamente quente da matéria, “matéria-fluxo onde nenhum ponto de ancoragem nem centro de referência seriam imputáveis.”⁴⁸ De acordo com a outra descrição, todas as imagens são referidas a uma única dentre elas, que desempenha o papel de centro por relação às demais, e que, ao invés de afetá-las e de ser por elas afetada sem qualquer tipo de discriminação, parece fazer uma seleção, nas imagens, daquilo que lhe interessa, e agir sobre elas conforme seus interesses. No primeiro sistema de referência, as imagens variam umas em função das outras, variação essa descrita pelas ciências; no segundo sistema, todas variam a partir de modificações, ainda que mínimas, de uma única dentre elas, a do meu corpo. O universo acentrado, é matéria, é imagem, mas não há qualquer motivo para distinguirmos a imagem de seu movimento, para dizermos que “algo” se move, para separarmos um suposto substrato de suas qualidades; a imagem é imagem-movimento, a matéria luz. Translúcidas, as imagens agem e reagem umas sobre as outras de modo imediato, sem resistência e sem desperdício, sem intervalo possível entre a ação e a reação, entre o estímulo e a resposta. Mas suponha-se que, em alguma parte, face a um resfriamento extraordinário do plano de imanência, surja uma imagem especial capaz de reter em si mesma reflexos das demais imagens, que ali a luz se condense suficientemente a ponto

⁴⁷ BERGSON, H. - MM, p. 173/17.

de oferecer-lhes uma tela (*écran*) em cuja espessura elas, ao invés de refratarem, se reflitam; suponha-se que essa imagem especial desenvolva, paralelamente a esses mecanismos sensoriais, mecanismos motores, de modo a exercer ações cada vez mais precisas sobre as imagens circundantes; suponha-se que esses mecanismos, cada vez mais variados, se façam acompanhar por um sistema que a permita escolher entre eles o mais apropriado para responder ao estímulo recebido, acarretando o surgimento de um intervalo que mede a ação sofrida e a reação correspondente. O surgimento de tal imagem corresponderia à emergência da vida no plano de imanência do universo. O vivo se caracterizaria precisamente pela sua capacidade de desenvolver mecanismos sensório-motores e de reter, entre as imagens que a ele se oferecem, aquelas sobre as quais ele poderia agir em função de seus próprios interesses, constituindo, no seio de um universo acentrado, um centro de indeterminação correspondente ao número e à complexidade de suas funções. O grau de indeterminação no comportamento do ser vivo seria tanto maior quanto mais desenvolvido o seu sistema nervoso, que lhe permitiria escolher, entre várias respostas possíveis, a mais eficaz. Essa indeterminação depende de um intervalo entre o estímulo e a resposta, facultado ao vivo através do sistema nervoso, e no caso dos animais superiores, do cérebro.

Dissemos que um ser vivo, ele próprio imagem, é capaz de refletir em si mesmo as demais imagens dadas no plano de imanência, e que essa reflexão é a percepção mesma. Na medida em que o vivo se torna mais complexo, ele especializa algumas de suas partes nessa função sensorial, outras nas funções motoras, outras ainda em um sistema capaz de articular percepção e ação. Assim, o vivo transforma parte de seu meio ambiente (o conjunto total das imagens) num mundo próprio (o conjunto parcial das imagens capazes de afetá-lo e de serem por ele afetadas). Em função desse recorte realizado pelo vivo, as imagens por ele selecionadas entram num novo sistema de referência; primeiramente referidas a todas as demais imagens, elas passam a ser referidas aos afetos de uma única imagem. Esse novo sistema de referência inaugurado pelo ser vivo coloca um problema: como caracterizar a imagem referida ao seu mundo próprio face à imagem tal qual existe

⁴⁸ DELEUZE, G. - *L'image-mouvement*, Paris, Ed. de minuit, 1983, p. 85. (Existe uma tradução brasileira publicada pela Ed. Brasiliense em 1985, cheia, porém, de falhas e lacunas.)

no meio ambiente? Será a percepção, a imagem refletida, essencialmente distinta do percebido, da imagem tal qual é em si? É evidente que existe entre elas uma diferença fundamental: a imagem refletida não é capaz, como a outra, de interagir com as demais no plano de imanência do universo; ela é, nesse sentido, um simulacro, uma miragem.⁴⁹ Por outro lado, em termos de conteúdo ou de informação, a percepção nada acrescenta à imagem percebida, antes pelo contrário, ela lhe subtrai alguma coisa. *O vivo não seleciona entre a totalidade das imagens aquelas que o afetam sem ao mesmo tempo selecionar no interior dessas imagens “interessantes” os aspectos pelos quais elas o afetam.* Ao passo que as imagens no plano de imanência percebem umas às outras (se é que se pode falar de percepção em tal caso) sem operar nesse processo qualquer tipo de seleção, o ser vivo retém delas determinadas parcialidades, e ignora o restante; desse modo, a imagem percebida é sempre *menos* do que a imagem nela mesma. “Num certo sentido”, afirma Bergson, “poder-se-ia dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, na sua instantaneidade, é infinitamente mais vasto e mais completo do que o nosso, posto que esse ponto recolhe e transmite ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência não atinge senão certas partes por determinados lados. A consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente nessa escolha. Mas há, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, algo de positivo que anuncia já o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento.”⁵⁰ A imagem refletida no ser vivo é subtrativa, ela é *menos* do que a imagem nela mesma, mas não é *outra coisa*: “é o

⁴⁹ BERGSON, H. - MM, p. 187/35.

⁵⁰ BERGSON, H. - MM, p. 188/35. Baseado nessa distinção entre dois sistemas de referência, o biólogo estoniano Jakob von Uexküll fez, em 1933, uma importante contribuição à etologia. Segundo ele, devemos distinguir o meio ambiente (*Umgebung*) daquilo que ele denomina de mundo-próprio (*Umwelt*). O meio ambiente é tudo o que cerca o vivo, quer o afete ou não, mas o mundo-próprio abarca somente aquilo que o vivo selecionou dentro de seu meio ambiente em função de seus interesses. Cada ser vivo vivencia a si mesmo como o centro de seu mundo-próprio: “Para o fisiólogo, cada ser vivo é um objeto que se situa no mundo-próprio do homem. Examina-lhe os órgãos e o seu funcionamento total, como um técnico examinaria uma máquina que seja nova para ele. O biólogo, ao contrário, toma em conta que cada ser vivo é um sujeito, que vive num mundo que lhe é particular, de que ele é o centro; e, por isso, pode comparar-se, não a uma máquina, mas apenas ao maquinista que maneja a máquina.” UEXKÜLL, J. - *Dos animais e dos homens*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d, p. 31.

mesmo que dizer que existe para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*.”⁵¹

A percepção se constitui no ser vivo, portanto, em função de sua potência de agir sobre as imagens que o cercam, potência que ele atualiza através de seus mecanismos motores. A percepção desenha nossa ação possível sobre as demais imagens, que, em conformidade com sua proximidade ou sua distância por relação ao nosso próprio corpo, estendem até nós suas promessas ou suas ameaças com um grau de urgência maior ou menor. Na medida em que essa distância diminui, a ação possível tende a se tornar ação real. O vivo especializa algumas partes de si mesmo em órgãos de percepção, outras em órgãos de ação, outras ainda num sistema que lhe permita escolher, entre várias ações simplesmente possíveis, a mais apropriada ao estímulo recebido. Esse sistema que lhe permite escolher entre várias respostas possíveis é o sistema nervoso, cuja evolução culminará no surgimento do cérebro. No entender de Bergson, portanto, o cérebro possui um papel estritamente delimitado, uma vez que está a serviço de um sistema maior que está voltado para a ação. Não há motivos para supor que o corpo, ou uma parte privilegiada dele, o cérebro, possa fazer nascer uma representação. Segundo o pensador francês, o cérebro, através de suas bifurcações incessantes, não possui como tarefa senão a de montar mecanismos de resposta às excitações recebidas e permitir ao vivo a escolha entre eles: “Assim, o papel do cérebro é tanto o de conduzir o movimento recebido a um

⁵¹ BERGSON, H. - MM, p. 187/35. Bergson vê nesse modo de colocar o problema uma maneira de ultrapassar a oposição entre o realismo e o idealismo. Para o realismo, a matéria é diferente da percepção que temos dela, e não possui a cor que nela enxergamos, a resistência que nossa mão nela encontra, em suma, as chamadas qualidades secundárias; o idealismo, particularmente o de Berkeley, não dissocia as qualidades primárias (extensão, forma) das secundárias, mas faz da imagem algo que só existe em um espírito e mesmo para um espírito. Já para o senso comum, a matéria existe independentemente da consciência que o percebe, e possui em si mesma todas as qualidades que os sentidos nela percebem. Bergson toma nesse caso o partido do senso comum, e considera a matéria “antes da dissociação que idealismo e realismo operaram entre sua existência e sua aparência.” BERGSON, H. - MM, 162/2. Conforme o comentário de DELEUZE, G. - *L'image-mouvement, op. cit.*, p. 93: “A coisa e a percepção da coisa são uma única e mesma coisa, uma única e mesma imagem, mas remetida a um ou outro dos sistemas de referência. A coisa, é a imagem tal qual ela é em si, tal qual ela se relaciona com todas as outras imagens cuja ação ela sofre integralmente e sobre as quais ela reage imediatamente. Mas a percepção da coisa é a mesma imagem relacionada a uma outra imagem especial que a enquadra, que dela retém apenas uma ação parcial e só reage mediatamente.” A respeito das diferenças entre as filosofias de Bergson e de Berkeley no tocante a essa questão, ver GUEROULT, M. - *Berkeley*, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1956, particularmente p. 110 em diante.

órgão de reação escolhido, tanto o de abrir a esse movimento a totalidade de vias motoras para que ele desenhe ali todas as reações possíveis de que ele é capaz, e para que ele se analise a si próprio se dispersando. Em outros termos, o cérebro parece-nos um instrumento de análise por relação ao movimento recebido e um instrumento de seleção por relação ao movimento executado. Mas num caso como no outro, seu papel limita-se a transmitir e a dividir o movimento. Os elementos nervosos não trabalham em vista do conhecimento, nem nos centros superiores do córtex nem na medula: eles não fazem nada além de esboçar uma pluralidade de ações possíveis, ou organizar uma delas.”⁵² Se o cérebro faz parte do mundo material, como fazer dele o receptáculo desse mesmo mundo material? Se o cérebro é uma imagem ao lado das outras, como fazer com que a totalidade das imagens esteja presente numa única dentre elas? “Dizei que o meu corpo é matéria ou dizei que ele é imagem, pouco importa a palavra. Se ele é matéria, faz parte do mundo material, e o mundo material, conseqüentemente, existe à sua volta e fora dele. Se ele é imagem, essa imagem não poderá dar senão aquilo que nela se houver colocado, e posto que ela é, por hipótese, imagem do meu corpo apenas, seria absurdo querer retirar dela a imagem de todo o universo. Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.”⁵³ O cérebro permite ao vivo estabelecer um intervalo entre as excitações recebidas e as respostas a essas excitações, mas nesse intervalo, atualiza-se algo que é de outra natureza que a imagem, de outra natureza que a matéria, algo que caracteriza o ser vivo como possuidor de uma autêntica subjetividade, e não como um autômato behaviorista: a memória.

A percepção, com efeito, supõe a memória, por meio da qual o conteúdo informacional da percepção é interpretado e mesmo continuamente reinterpretado, mas que também contrai numa sensação simples uma multidão de excitações elementares.⁵⁴ A memória, por sua vez, presta seus serviços à potência de agir do corpo, que seleciona as

⁵² BERGSON, H. - MM, p. 181/26.

⁵³ BERGSON, H. - MM, p. 171/14.

⁵⁴ BERGSON, H. - MM, p. 184/31, 338/227. A cor vermelha, por exemplo, corresponde a uma determinada frequência de vibração da luz. Isso não quer dizer que apenas as vibrações sejam reais, e o vermelho uma mera aparência subjetiva. Ambos são reais, e o vermelho existe e continuará a existir potencialmente naquele espectro vibratório – ainda que não já não exista nenhum ser vivo capaz de contrair as vibrações numa sensação única.

lembranças que possam trazer um máximo de esclarecimento para a situação atual a resolver. Percepção e memória formam, no corpo vivente, um misto. O que há de subjetivo ou inextensivo na percepção deve-se precisamente à memória, às lembranças que intervêm no processo perceptivo, e, de fato, percepção e lembrança mesclam-se permanentemente, “penetram-se sempre, trocam sempre alguma coisa de suas substâncias por um fenômeno de endosmose.”⁵⁵ Mas de direito, ambas remetem a fundamentos de natureza inteiramente diversa.⁵⁶ A ilusão estaria, segundo Bergson, em fazer-se da percepção uma espécie de projeção exterior de estados internos, e da lembrança, uma percepção enfraquecida. Contra a psicologia de seu tempo, que insiste em não ver entre percepção e lembrança senão diferenças de grau, Bergson dividirá o misto percepção-lembrança segundo suas articulações naturais ou suas diferenças de natureza, remetendo cada uma delas a um fundamento ontológico distinto.⁵⁷ O fundamento da percepção é o próprio plano de imanência, isto é, o conjunto infinito de imagens-movimento do universo, matéria ou luz. Se, de fato, percebemos as coisas em nós, de direito percebemos as coisas não em nós, mas nelas mesmas, isto é, lá onde elas estão; na percepção, nós nos colocamos de algum modo fora de nós mesmos, e tomamos contato direto com as imagens que se nos apresentam.⁵⁸ A percepção remete pois de direito a uma *percepção pura*, ainda que de fato o seu mecanismo dependa da memória –

⁵⁵ BERGSON, H. - MM, p. 214/69. É verdade que existe pelo menos um outro aspecto da subjetividade além da memória: a afecção ou sensação. Ao passo que a imagem percebida está fora de nosso corpo, a sensação se dá em nós, e é em nós que a sentimos. Mas a sensação marca somente o efeito dos demais corpos sobre o nosso, sendo mais uma “impureza” que se mistura à nossa percepção do que índice de uma autêntica subjetividade. Ver a esse respeito DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1968, p. 47; conforme BERGSON, H. - MM, p. 364/263.

⁵⁶ Essa distinção entre os mistos e as diferenças de natureza que neles se confundem será descrita ao longo de toda a obra de Bergson através da fórmula que distingue o que é “de fato” e o que é “de direito”. O fato, é o misto mesmo em sua complexidade, o dado, a experiência; mas a divisão dos mistos revelará a todo momento as diferenças de natureza, as realidades “simples” ou “puras” que, precisamente, não são dadas na experiência. A divisão do misto exige um esforço do entendimento no sentido de ultrapassar a experiência em direção às suas condições de possibilidade.

⁵⁷ As críticas de Bergson às teorias psicológicas de sua época no tocante ao estatuto da percepção e da memória encontram-se ao longo do livro *Matéria e memória*. Essas críticas prolongam aquelas realizadas pelo autor nos seus *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

⁵⁸ “A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente e também contrai numa intuição única momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que percebamos a matéria em nós, enquanto de direito nós a percebemos nela.” BERGSON, H. - MM,

e a percepção pura define o encontro entre os mecanismos sensoriais do vivo com as imagens que o circundam, abstração feita das lembranças de que ele se serve para interpretá-las, e que remetem para um fundamento de outra natureza. Esse encontro não é desinteressado, e a percepção não possui caráter especulativo ou contemplativo. Ela não é mais intensa do que a memória, ela é mais envolvente, no sentido de solicitar a todo momento nossa atividade, que se prolonga em movimentos dos quais dependem nossa inserção no mundo. A lembrança, por sua vez, não é uma percepção enfraquecida, ela não é menos intensa do que a percepção, ela só não possui por si mesma esse caráter envolvente, e mesmo urgente, que define a ação contínua do vivo em seu ambiente.

A diferença entre percepção e memória não é de grau ou de intensidade, mas de natureza. Ao realizarmos a divisão do misto, somos remetidos a duas puras tendências que diferem entre si intrinsecamente. Mas se a percepção pura remete ao plano de imanência da matéria, às imagens, à luz, como a um fundamento, qual é o fundamento da memória? Esse fundamento, segundo Bergson, é a *lembrança pura*, que pode ser definida negativamente como um tipo de realidade que não é matéria, que não é imagem, que não é luz; ela não é da ordem da extensão, mas do inextenso, e nem mesmo depende da matéria para ser. Mas como pode a memória existir sem um substrato material sobre o qual ela possa se inscrever? A tese de Bergson parece chocar-se com nossos hábitos de pensamento mais arraigados, segundo os quais a consciência e todas as suas funções, entre as quais a memória, devem decorrer de um mero arranjo entre elementos materiais. Afinal, queremos atribuir, a todo custo, propriedades espirituais à matéria, e fazemos dela o receptáculo de alguma virtude misteriosa, capaz de engendrar pensamento, representação, vida. Mas a matéria não esconde nada, ela não possui virtualidades ocultas, e mesmo que nos oculte algo, trata-se de poderes do mesmo gênero daqueles que nós já lhe atribuímos; pode haver na matéria (e efetivamente há) *mais* do que nela percebemos, mas não algo de outra natureza: “Há na matéria algo a mais, mas não alguma coisa de diferente daquilo que é atualmente dado.”⁵⁹ Lancemos mão de um exemplo capaz de esclarecer o pensamento de Bergson. O homem descobriu e aprendeu

p. 219/76. Essa “dupla operação” realizada pela memória diz respeito aos seus dois aspectos fundamentais, memória-lembrança e memória-contração; ver a esse respeito MM, p. 184/31.

a explorar, neste século, a energia nuclear, a forma de energia mais poderosa que conhecemos, mas cuja ação só se manifesta em distâncias excepcionalmente curtas, aquelas existentes no núcleo do átomo. A energia nuclear era até então desconhecida, algo portanto que a matéria nos ocultava; mas ela é ainda energia, e não difere essencialmente das demais formas de energia que conhecemos, a gravitacional, a eletromagnética e a chamada força nuclear fraca. Nesse sentido, a fissão e a fusão nucleares não passam de possibilidades inscritas na natureza mesma da matéria, e não potências de uma *outra* natureza. Na matéria, tudo é atual, e aquilo mesmo que ela pode ainda nos ocultar existe nela como possibilidade, não como virtualidade; a matéria pode encerrar em si *possibilidades* com as quais jamais sonhamos, mas jamais ela nos revelará *virtualidades* insuspeitadas.⁶⁰ Bergson postula que a matéria não parece possuir nenhuma potência oculta, nenhuma virtualidade capaz de dar conta dos fenômenos ditos mentais ou espirituais. E se a lembrança pura define uma autêntica ontologia da memória, é porque a memória é *virtual*, e não precisa, segundo Bergson, de um substrato material para subsistir: “A verdade é que só haveria um meio, e um somente, de refutar o materialismo: estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser. Desse modo se eliminaria da matéria toda virtualidade, toda potência oculta, e os fenômenos do espírito teriam uma realidade independente (...) posto que a percepção pura nos dá o todo ou ao menos o essencial da matéria, posto que o resto vem da memória, é preciso que a memória seja, de direito, uma potência absolutamente independente da matéria.”⁶¹

Falar em memória equivale a falar na sobrevivência do passado. Para Bergson, o passado sobrevive sob duas formas distintas, e ainda que apenas uma delas nos interesse de perto, é necessário que façamos a diferença entre esses dois tipos de memória antes de passarmos adiante. O passado sobrevive ao presente, mas ele o faz de duas maneiras: nos mecanismos motores e nas lembranças. Para ilustrar esses dois tipos de memória,

⁵⁹ BERGSON, H. - MM, p. 218/74.

⁶⁰ O homem que sabe música pode executar uma melodia que aprendeu, mas ele jamais inventará uma nova canção a não ser explorando uma virtualidade que, precisamente, não está dada previamente como possibilidade. Essa diferença capital entre possibilidade e virtualidade será devidamente analisada no terceiro capítulo.

⁶¹ BERGSON, H. - MM, p. 219-220/76.

Bergson se serve de um exemplo bem conhecido, o do aluno que estuda sua lição repetidas vezes até aprendê-la *par coeur*. Utilizemos um exemplo semelhante. Um músico estuda uma canção até aprendê-la de cor e, desde então, se diz que ele decorou a canção, que ele a possui na memória. Cada etapa de seu aprendizado, cada um dos ensaios efetuados no intuito de aprender a canção, e que se tornaram parte de sua história pessoal, também fazem parte de sua memória. Mas não se trata em absoluto do mesmo tipo de memória: uma possui todas as características de um hábito – a repetição de um esforço, a decomposição e recomposição do tema nos acordes que o compõe, o estabelecimento de um mecanismo capaz de desencadear, a partir de um impulso inicial, toda uma série de movimentos automáticos, que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo.⁶² Através desse tipo de memória, o músico torna-se capaz de repetir a canção: a memória-hábito, armazenada no corpo, diz respeito pois a uma ação e à sua repetição. Mas se nosso músico quiser lembrar-se de um determinado ensaio, digamos, o terceiro, aquele em que uma das cordas de seu violão arrebentou, ele sairá da esfera da ação e passará para a esfera da imaginação ou da lembrança. Trata-se de um momento de sua vida, único, incapaz de repetir-se, gravado em sua memória com todas as suas peculiaridades. Essa é a memória propriamente dita. Mas a partir da repetição dessas experiências singulares que são, no nosso exemplo, os ensaios, “forma-se uma experiência de ordem inteiramente diferente, que se deposita no corpo, uma série de mecanismos convenientemente montados, com reações cada vez mais numerosas e variadas às excitações exteriores, com réplicas disponíveis a um número sempre crescente de interpelações possíveis. Nós tomamos consciência desses mecanismos no momento em que eles entram em jogo, e essa consciência de todo um passado de esforços armazenado no presente é ainda uma memória, mas uma memória profundamente diferente da primeira, sempre voltada para a ação, assentada no presente e visando somente o porvir. Ela só reteve do passado os movimentos inteligentemente coordenados que representam o esforço nele acumulado; ela reencontra esses esforços passados, não nas imagens-lembrança que os rememoram, mas na ordem rigorosa e

⁶² BERGSON, H. - MM, p. 225/84.

caráter sistemático com os quais os movimentos atuais se realizam.”⁶³ A lembrança que o músico possui de cada ensaio é imediatamente perfeita, e o tempo nada poderá acrescentar-lhe; mas o hábito formado a partir da repetição dos ensaios é suscetível de consolidar-se, de aperfeiçoar-se no decorrer do processo de sua formação, até que tenha sido definitivamente contraído; a canção torna-se desde então parte definitiva do seu repertório. “Das duas memórias que acabamos de distinguir, a primeira parece ser a memória por excelência. A segunda... é o hábito esclarecido pela memória mais do que a memória mesma.”⁶⁴

A memória-hábito conserva-se, portanto, no corpo, ela depende de um encadeamento de mecanismos motores que fazem do hábito um automatismo: tocar uma canção, dirigir um automóvel, recitar um poema de cor. O corpo contrai uma infinidade de hábitos que dependem por sua vez da contração de outros hábitos mais elementares; assim, o músico precisa aprender a tocar um instrumento antes de executar esta ou aquela canção, e precisa aprender a distinguir os intervalos antes de tocar um instrumento. Mas a memória propriamente dita é de outra natureza. Ela conserva a totalidade de nosso passado sem depender para isso, segundo Bergson, do corpo. Por isso, reservaremos para a memória-lembrança, daqui em diante, a denominação de memória, para distingui-la do hábito. Mas essa memória virtual, que conservaria o passado independentemente de qualquer mecanismo corporal, introduz um termo fundamental na teoria bergsoniana da memória, o de lembrança pura. Examinemos agora a argumentação de Bergson no sentido de estabelecer uma ontologia da memória enquanto virtualidade, isto é, enquanto lembrança pura.

Uma das maneiras de nos aproximarmos da compreensão do que Bergson entende por lembrança pura é opondo-a ao presente.⁶⁵ O presente pode ser concebido como um instante, limite sem espessura entre o passado e o futuro. Mas esse presente pode ser somente concebido, ele não é o presente vivido, o presente concreto no qual somos e vivemos. O presente vivido abrange uma parcela de passado imediato e de futuro próximo, ele dura, e em sua duração combina sensação e ação orientada para o futuro. O

⁶³ BERGSON, H. - MM, p. 227/86.

⁶⁴ BERGSON, H. - MM, p. 229/89.

presente é pois, em sua essência mesma, sensório-motor; ele coincide com a consciência que temos de nosso próprio corpo: “Nessa continuidade de devir que é a realidade mesma”, afirma Bergson, “o momento presente é constituído pelo corte quase instantâneo que nossa percepção efetua na massa fluente, e esse corte é precisamente o que nós chamamos o mundo material: nosso corpo, que ocupa o centro desse mundo material, é isto cujo fluxo nós sentimos diretamente; em seu estado atual consiste a atualidade de nosso presente.”⁶⁶ Dessa atualidade definida pelo dinamismo sensório-motor participam, por certo, as lembranças, sobretudo aquelas que possuam capacidade de esclarecer a situação presente. Mas as lembranças que se atualizam no psiquismo do sujeito são imagens-lembrança, que se originam nas lembranças puras mas não se confundem com elas. Desde que a imagem-lembrança se atualiza no psiquismo do sujeito, ela se insere por isso mesmo no seu esquema sensório-motor. A lembrança atualizada é imagem, tornando-se, no seu processo de atualização, sensação capaz de provocar movimentos.⁶⁷ Mas a lembrança pura é virtual, pura virtualidade que jamais se encarna *como tal* no psiquismo. Apenas atualizada a lembrança participa da sensação; virtual, ela é, mas não age. “A sensação é, em sua essência, extensiva e localizada; é uma fonte de movimento; – a lembrança pura, sendo inextensiva e impotente, não participa da sensação de modo algum.”⁶⁸ Bergson refere-se aqui à lembrança pura, virtual, inextensiva, que embora dê origem a imagens-lembrança, não deve ser confundida com elas: “A lembrança atualizada em imagem difere pois profundamente da lembrança pura. A imagem é um estado presente, e não pode participar do passado a não ser pela lembrança da qual ela saiu. A lembrança, ao contrário, impotente em tanto que permanecer inútil, permanece pura de qualquer mistura com a sensação, sem ligação com o presente, inextensiva portanto.”⁶⁹

O presente sensório-motor define o campo de consciência do sujeito. Vimos como Bergson define o corpo como um centro de ação, que recebe estímulos e age em conformidade a eles, ação essa mediada por um intervalo. O intervalo entre a percepção e

⁶⁵ BERGSON, H. - MM, p. 280/152.

⁶⁶ BERGSON, H. - MM, p. 281/154.

⁶⁷ BERGSON, H. - MM, p. 282/155.

⁶⁸ BERGSON, H. - MM, p. 282/155.

⁶⁹ BERGSON, H. - MM, p. 283/156. Veremos no segundo capítulo como Bergson descreve o processo de rememoração face ao seu fundamento ontológico virtual.

a ação permite que o corpo seja não somente um centro de ação, mas um *centro de indeterminação*. Sem o intervalo e a indeterminação que ele acarreta, sem mediação entre o estímulo e a resposta, o vivo não passaria de um autômato determinista. O que se atualiza no intervalo, num primeiro momento, são as imagens-lembrança, através das quais o sujeito interpreta sua percepção e escolhe, entre várias respostas possíveis, aquela que lhe parece melhor responder ao estímulo recebido. As imagens-lembrança pertencem pois ao campo de consciência do sujeito, e integram o esquema sensório-motor através do qual ele se insere no mundo. Mas assim como as realidades da percepção não desaparecem quando não as percebemos, as lembranças não deixam de existir somente porque nós não as atualizamos.⁷⁰ Por isso dissemos que a lembrança pura *é* (ainda que fora do campo de consciência do sujeito – latente, virtual – nem por isso ela deixa de possuir existência) mas *não age* (a ação estando ligada à consciência e ao esquema sensório-motor que definem o presente do sujeito.) Por definição fora da esfera da consciência (que só tem acesso às imagens-lembrança), a lembrança pura pertence a um puro passado, e remete menos a uma consciência do que a um inconsciente. Paralelamente a Freud e Breuer, Bergson formularia em 1896, portanto, uma teoria do inconsciente.⁷¹ Mas o inconsciente bergsoniano não é, como o inconsciente psicanalítico, uma instância psíquica de um sujeito. Virtual, ele remete à ontologia de um puro passado

⁷⁰ BERGSON, H. - MM, p. 284/158.

⁷¹ A partir de suas experiências clínicas, Freud e Breuer foram levados a postular uma teoria psicológica (posteriormente psicanalítica) do inconsciente. Bergson, por sua vez, concebe o inconsciente como ontológico, e não psicológico, e como essencialmente ineficaz, ao contrário do inconsciente freudiano, ativo e eficaz. Na ótica da psicanálise, Bergson descreveria o inconsciente de um ponto de vista descritivo, e não tópico, abrangendo assim tanto os conteúdos propriamente inconscientes quanto os pré-conscientes; ver a respeito o artigo sobre o termo “inconsciente” em LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. - *Vocabulaire de la psychanalyse*, PARIS, PUF, 1984, p. 197. Já na perspectiva bergsoniana, o inconsciente não será constituído por conteúdos ou representações recalcadas, mas pela totalidade do passado que sobrevive e subjaz, virtual, aos conteúdos presentes na consciência do sujeito. Bergson verá na psicanálise uma confirmação empírica de suas teses sobre a conservação integral do passado - ainda que os primeiros trabalhos de Freud e Breuer a mencionar o inconsciente datem de 1893/1895, e sejam pois ligeiramente anteriores a *Matéria e memória* (a primeira utilização do termo “inconsciente” no *corpus* psicanalítico encontra-se em FREUD, S. - Obras completas, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1988, vol. II, p. 77; a referência de Bergson a Freud e seus discípulos encontra-se em PM, p. 1316/81.) Tudo leva a crer que Bergson por um lado e Freud e Breuer por outro foram conduzidos às suas respectivas teses sobre o inconsciente sem que qualquer tipo de influência entre eles se tenha exercido, paralelamente portanto. O leitor interessado nessa questão poderá comparar os textos de Bergson

que se conserva em si e por si mesmo, e que só ao atualizar-se no sujeito na forma de imagem-lembrança torna-se psicológico.⁷² A existência de uma dimensão inconsciente já não desperta hoje nenhuma polêmica. Mas a tese bergsoniana da conservação do passado em si mesmo, e não em um substrato material qualquer, causa ainda hoje espanto. Como podem as lembranças se conservar a não ser na matéria, ainda que seja numa matéria altamente complexa como a do cérebro? Breuer lembra que o inconsciente é muitas vezes representado através de uma metáfora espacial, como o porão escuro nos subterrâneos de um edifício, ou as raízes ocultas de uma árvore.⁷³ Mas ele adverte que essas relações entre a consciência e o inconsciente não podem ser transpostas como tais, isto é, de forma literal, para a estrutura cerebral: “Estaremos livres do perigo de nos deixarmos enganar por nossas próprias figuras de linguagem se sempre nos lembrarmos de que, afinal de contas, é no mesmo cérebro, e muito provavelmente no mesmo córtex cerebral, que as representações conscientes e inconscientes têm sua origem. Como isso é possível não sabemos dizer. Por outro lado, sabemos tão pouco sobre a atividade psíquica do córtex cerebral que mais uma complicação enigmática quase não chega a aumentar nossa ignorância quase sem limites.”⁷⁴ Que tanto as representações conscientes quanto as inconscientes tenham origem no cérebro, tal hipótese, enigmática segundo Breuer – dada a diferença patente entre representações conscientes e inconscientes – não é menos plausível e conforme às nossas expectativas. Vimos, porém, que para Bergson o cérebro não é capaz de fabricar representações, sendo o seu papel o de dividir o estímulo recebido e selecionar a resposta adequada; o cérebro teria por função, portanto, o de permitir a existência do intervalo que faz do vivo um centro de indeterminação. Na verdade, o cérebro mal se distingue do intervalo, o cérebro é o próprio intervalo. Mas se as representações não têm origem no cérebro, se as lembranças não se conservam no cérebro, onde poderiam elas conservar-se? Se pudermos responder a essa pergunta,

sobre o inconsciente em MM, p. 283/157 ss., e o texto de BREUER, J. - “*Representações inconscientes e representações inadmissíveis à consciência - Divisão da mente*”, IN FREUD, S. - *op. cit.*, p. 226.

⁷² Sobre a distinção radical entre o inconsciente ontológico bergsoniano e o inconsciente psicológico, ver DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 48 em diante.

⁷³ BREUER, J. - *op. cit.*, IN FREUD, S. - *op. cit.*, vol. II, p. 231.

⁷⁴ BREUER, J. - *ibidem*.

teremos dado um passo decisivo para a compreensão da lembrança pura, e do que Bergson chama de passado puro ou memória virtual.

Vimos no início deste capítulo que o método bergsoniano, à semelhança do método de divisão platônico, visa o estabelecimento das diferenças de natureza nas quais o misto se dividiria. O vivo, por exemplo, pode ser dividido segundo duas linhas, a da objetividade e a da subjetividade. Uma análise que não leve em conta as articulações do real ou diferenças de natureza conduzirá necessariamente a um problema mal colocado, a um problema cujas premissas mesmas impliquem numa confusão daquilo que difere essencialmente. Ora, quando perguntamos onde se conservam as lembranças, formulamos inadvertidamente um falso problema. *Onde*, advérbio de lugar, sugere uma localização no espaço; para conservar-se, a lembrança teria necessidade de um lugar onde alojar-se, de uma matéria onde pudesse se inscrever. Ao formularmos essa pergunta, supomos de forma implícita que ela possa ser localizada – por exemplo, contida no cérebro como retratos em um álbum – como se o fato de estabelecermos que uma coisa está contida em outra trouxesse algum esclarecimento ao nosso problema, como se a relação continente/conteúdo bastasse para explicar a conservação da lembrança.⁷⁵ Mas a relação continente/conteúdo é eminentemente espacial; apenas no espaço, apenas na linha de objetividade as coisas podem estar contidas umas nas outras. Uma confusão entre realidades de natureza diferente está no fundo dessa nossa exigência de que as lembranças, para conservar-se, tenham que estar contidas em algum lugar do espaço, na matéria, enfim, nessa matéria altamente complexa que é o cérebro. *Aquilo mesmo que concedemos sem hesitação ao cérebro, bem como à totalidade da matéria, a capacidade de conservar-se em si mesmo, nós recusamos à lembrança.* Segundo Bergson, entretanto, se as lembranças, que pertencem à outra linha, à linha de subjetividade, se conservam, é

⁷⁵ BERGSON, H. - MM, p. 290/165. As modernas teorias da memória invocam a noção de equipotencialidade para explicar o fato de que as lembranças não parecem se localizar numa região específica do cérebro, mas acharem-se distribuídas pela totalidade do córtex cerebral. Várias hipóteses foram aventadas para explicar esse fato, entre elas a da existência de um tipo especial de proteínas de memória. Acredita-se hoje que a memória dependa da formação e da modificação das redes sinápticas que interligam os neurônios. Essas teorias são discutidas no admirável livro de ROSE, S. - *O cérebro consciente*, São Paulo, Ed. Alfa-ômega, 1984, capítulo 9, mas também em CHANGEUX, J.-P., - *O homem neuronal*, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1985, capítulo 5, e em POPPER, K. & ECCLES, J. - *O eu e seu cérebro*, Brasília, Ed. UNB, 1991, capítulo E-8.

em si mesmas que elas o fazem, isto é, “na” duração.⁷⁶ Essa argumentação conduz à tese bergsoniana que estabelece uma ontologia da memória, uma ontologia da virtualidade. Estamos acostumados a pensar que o presente é, e que o passado deixou de ser. Surpreendentemente, Bergson inverte essas determinações. O passado não é, para ele, aquilo que já não é, aquilo que deixou de existir. O passado não deixou de *ser*, ele simplesmente deixou de ser *útil*, ou seja, ele deixou de interessar à nossa atividade sensório-motora, exceção feita às lembranças que possam esclarecê-la, e que nesse caso tendem a se atualizar em imagens-lembrança. O presente, esse sim, limite sem espessura entre o que passou e aquilo que virá, nunca é, e passa em proveito de outro presente igualmente fugaz. Do passado, não deveríamos dizer que ele *foi*, mas que ele *é*, e do presente, não devemos dizer que *é*, mas que ele... *foi*. Nisso reside a diferença de natureza entre passado e presente: a natureza deste é passar, e passar em proveito de outros presentes, mas a natureza do passado é conservar-se. O tempo, enquanto misto, é dividido, em conformidade com o método bergsoniano, em duas puras tendências, mas suas dimensões complicam-se de fato, e a tal ponto que o presente vivido, o presente que se apresenta à nossa consciência, é constituído muito mais pelo passado imediato do que pelo presente.⁷⁷ Embora de direito a percepção esteja voltada para a linha de objetividade, isto é, para a matéria, ela de fato está inteiramente impregnada de passado: mesmo a percepção brevíssima de uma fonte luminosa, na medida em que ela implica a contração de trilhões de vibrações da luz, “das quais a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido”, implica *ipso facto* a memória.⁷⁸ “Vossa percepção, por mais instantânea que seja, consiste pois numa incalculável multidão de elementos rememorados, e, a bem dizer, toda percepção é desde já memória.”⁷⁹ Mas essa complicação de fato entre percepção e memória, entre objetividade e subjetividade, entre

⁷⁶ BERGSON, H. - MM, p. 290/166; conforme o comentário de DELEUZE, *Le Bergsonisme, op. cit.*, p. 48. Num belo poema de Walt Whitman, *Unnamed Lands*, chama a atenção um verso que ilustra à perfeição a tese bergsoniana sobre a conservação integral do passado para além de qualquer substrato material: “Not a mark, not a record remains - and yet all remains.” WHITMAN, W. - *Poesia completa*, Barcelona, Ed. Rio Nuevo, 1985, vol. IV, p. 80.

⁷⁷ BERGSON, H. - MM, p. 291/166.

⁷⁸ BERGSON, H. - MM, p. 291/167.

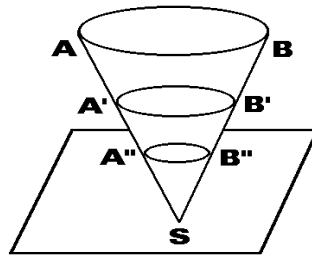
⁷⁹ BERGSON, H. - MM, p. 291/167.

presente e passado, não deve nos fazer perder de vista que existe entre essas duas “metades” do real uma diferença de natureza irreduzível. Vemos por que Bergson distingue tão cuidadosamente a imagem-lembrança da lembrança pura; aquela pertence, como dissemos, ao presente sensório-motor do sujeito, possui uma realidade psicológica e é capaz de provocar sensações e movimentos; esta transcende o âmbito do psiquismo, e possui uma realidade ontológica. A imagem-lembrança atualiza-se a partir de uma lembrança pura, e retira dela sua realidade; mas a lembrança pura provém do Ser tal qual é em si, ou seja, da memória entendida como virtualidade. O passado não é aquilo que foi, mas aquilo que *é*; pois se a natureza dos presentes é passar, o passado é justamente aquilo que não passa jamais. De acordo com Deleuze, “se nós temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque nós acreditamos que o passado não é mais, que ele cessou de ser. Nós confundimos então o Ser com o ser-presente. Contudo o presente *não é*, ele seria antes puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele cessou de agir ou de ser-útil. Mas ele não cessou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele é, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si.”⁸⁰ Para Bergson, à medida em que os presentes se sucedem, o passado se conserva – em si mesmo, e não em outra coisa.⁸¹ A consequência lógica dessa tese – o passado se conserva enquanto passam os presentes – é a de que *todo* o passado, o passado na sua integralidade, se conserva, virtual, inativo, inconsciente. A *sucessão* caracteriza os presentes e sua passagem, mas o passado se caracteriza antes pela *coexistência*, consigo mesmo e com cada presente. Devemos, contudo, imaginar que o passado se conserve como se fora uma coisa inerte, e que nossas lembranças, não sendo fotografias coladas num álbum, sejam como uma coleção de fotografias sem que exista nenhuma espécie de álbum? Chegamos a uma das teses mais difíceis entre aquelas que dizem respeito à memória virtual, e que Bergson ilustra através da figura que reproduzimos abaixo. O

⁸⁰ DELEUZE, *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 50.

⁸¹ Veremos com mais detalhes, no quarto capítulo, a argumentação de Bergson relativa ao tempo e à articulação de suas dimensões (passado e presente), explicitada na sua análise do fenômeno do falso reconhecimento ou *déjà vu*. Podemos desde já, entretanto, assinalar que para Bergson radica justamente aí a diferença de natureza entre passado e presente: a natureza deste é *passar*, e passar em proveito de outros presentes, mas a natureza do passado é *conservar-se*.

passado coexiste consigo mesmo e com cada presente que passa, mas ele o faz a diversos níveis de distensão e contração, como exemplifica a metáfora do cone:⁸²



O plano tocado pelo vértice do cone é o plano da percepção, o cone representa a memória. No ponto “S”, na interseção do cone e do plano, está representado o corpo e seus mecanismos sensório-motores organizados pelo hábito. Mas a totalidade do passado está representada não somente pelo cone como um todo; ela está igualmente representada por cada uma das seções transversais nas quais o cone poderia dividir-se, exemplificadas em **AB**, **A'B'**, **A''B''**. *Em cada uma das seções do cone, jaz a totalidade da memória, mas num grau distinto de contração:* “Tudo se passa como se nossas lembranças estivessem repetidas um número indefinido de vezes nessas inumeráveis reduções possíveis de nossa vida passada.”⁸³ Quando nos lembramos, atualizamos em imagens-lembrança as lembranças puras que se oferecem a nós do fundo de um passado virtual, mas sempre *num nível qualquer de contração, ele mesmo virtual, desse mesmo passado*. De acordo com a nossa disposição mental, isto é, com o grau de tensão de nossa vida mental, conforme estejamos mais próximos da ação imediata ou mais próximos do sonho, atualizaremos as lembranças num nível mais contraído ou mais distendido. Na base do cone (**AB**) as lembranças acham-se num estado de dispersão máxima, e se revestem de um caráter mais pessoal, mas à medida que nos aproximamos do vértice do cone elas se vão revestindo de um grau de generalidade cada vez maior, mais apropriado, portanto, às necessidades de nossa ação.⁸⁴ Movemo-nos entre esses dois níveis extremos

⁸² BERGSON, H. - MM, p. 302/181.

⁸³ BERGSON, H. - MM, p. 308/188.

⁸⁴ BERGSON, H. - MM, p. 302/181. Para as exigências da vida prática, é em geral mais importante salientar os aspectos pelos quais os seres se assemelham do que aqueles pelos quais eles diferem. Para nossa fome, não há diferenças entre os grãos de arroz que vemos em nosso prato. Mas uma pedra entre os grãos provavelmente nos chamará a atenção, e isso mesmo que estejamos esfomeados, pois ela foge à generalidade “arroz”, e nos remeterá a um outro gênero, que diz respeito

conforme o tom de nossa vida mental, conforme o grau de nossa atenção à vida – ora mais próximos das exigências da ação, ora da dispersão da vida do sonho. Não devemos nos esquecer, contudo, de que *esses níveis são eles mesmos virtuais, tal como as lembranças puras que os compõe*. As lembranças “assumem uma forma mais banal quando a memória se comprime, mais pessoal quando ela se dilata, e entram assim numa multidão ilimitada de 'sistematizações' diferentes. Uma palavra de uma língua estrangeira, pronunciada ao meu ouvido, pode fazer-me pensar nessa língua em geral ou numa voz que a pronunciou outrora de uma determinada maneira.”⁸⁵ Assim, conforme o grau de tensão ou de atenção à vida assumidos, atualizamos a lembrança e o nível no qual fomos buscá-la. “Esses planos não são dados, aliás, como coisas prontas, superpostas umas às outras. Eles existem virtualmente, e possuem essa existência que é própria às coisas do espírito. A inteligência, movendo-se a todo instante ao longo do intervalo que os separa, reencontra-os ou antes cria-os de novo sem cessar: sua vida consiste nesse movimento mesmo.”⁸⁶

Resta-nos mencionar ainda uma dificuldade à qual os próprios textos de Bergson induzem. Como vimos, ele se refere à existência de inumeráveis *graus* de tensão de nossa vida mental. Devemos por isso pensar que entre esses graus de tensão existe apenas uma *diferença de grau*? Atingiremos um deles simplesmente passando pelos outros? Existirá

menos à nossa fome do que à possibilidade de quebrarmos um dente. As exigências da ação tendem a valorizar as generalidades e a obscurecer as diferenças, as singularidades que o sonho, a arte e quiçá a atividade especulativa podem pôr em relevo. Um primoroso conto de Jorge Luis Borges, “*Funes el memorioso*”, descreve um personagem que, em virtude de sua prodigiosa memória, vivia num mundo de puras singularidades: Funes “*era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorze (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez (...) Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.*” BORGES, J. L. - *Ficciones*, IN *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 490. Para que o leitor não pense que tais coisas apenas acontecem na imaginação de literatos-pensadores, vale mencionar o caso de Salomon-Veniamovich, citado por Steven Rose: “Ele não conseguia manter-se nos empregos, pois achava difícil entender o que estava sendo dito a ele, por causa das correntes de lembranças que até mesmo uma simples frase evocava”. ROSE, S. - *O cérebro consciente*, *op. cit.*, p. 297. O que se depreende desses relatos é que a condição mental ótima não consiste em situar-se num ou noutro dos planos da memória, mas na possibilidade de mover-se através de todos eles.

⁸⁵ BERGSON, H. - MM, p. 308/188.

⁸⁶ BERGSON, H. - MM, p. 371/272.

entre eles uma relação de continente e conteúdo, ou seja, um grau de tensão pode conter outro de menor intensidade? Numa palavra, devemos conceber esses graus de tensão como grandezas? Se assim fosse, poderíamos objetar a Bergson estar contradizendo os resultados de seu primeiro livro, segundo o qual, no espírito, existem apenas diferenças qualitativas.⁸⁷ Não é absolutamente o caso. Os graus de tensão ou regiões do ser exprimem, na verdade, não diferenças de grau ou de intensidade, mas de natureza: diferenças qualitativas ou nuances, tonalidades da alma. *O virtual é coexistência de matizes*, de diferenças de natureza.⁸⁸

Assim, partindo do misto percepção-lembrança, e dividindo-o conforme suas diferenças de natureza, Bergson descobre duas puras tendências, que remetem para dois tipos de realidade que diferem essencialmente entre si: a matéria, imagem ou luz, objeto da percepção pura, e a memória virtual ou lembrança pura. Tanto na percepção da matéria

⁸⁷ Em DI (primeiro capítulo) Bergson critica a psico-física de seu tempo, que postula uma relação diretamente proporcional entre a intensidade de uma sensação e a intensidade do estímulo físico que lhe deu origem. Não existiriam entre as sensações, segundo ele, simples diferenças de grau, ou de grandeza, mas autênticas diferenças de natureza, ou seja, as sensações difeririam entre si qualitativa, e não quantitativamente. Ao falar de graus de tensão, como vimos a propósito da metáfora do cone, ele parece pois reintroduzir as diferenças de grau no espírito, e contradizer os resultados de seu primeiro livro. Dada a relevância desse problema, julgamos adequado reproduzir aqui um pequeno trecho da discussão levada a cabo na *Société de Philosophie* em 1901:

"M. BERGSON - No Ensaio... critiquei a noção de intensidade em psicologia não como falsa, mas como algo que exigia uma interpretação. Ninguém pode negar que um estado psicológico tenha uma intensidade. A questão é simplesmente a de saber se essa intensidade é uma grandeza. Tentei estabelecer que a palavra "intensidade" tem dois sentidos, conforme aplicada a fatos psicológicos simples ou a estados complexos. A intensidade de um estado simples é uma certa qualidade ou nuance desse estado, que nos adverte, por uma associação de idéias e graças a nossa experiência adquirida, da grandeza aproximativa da causa exterior de onde emana. Mas a intensidade de um estado complexo é algo muito diferente. É a multiplicidade *sentida* dos elementos que entram na composição desse estado, ou antes a multiplicidade dos elementos nos quais poder-se-ia decompô-la. A bem dizer, essa multiplicidade não existe no próprio estado de consciência a não ser em potência: é a nossa reflexão que completará sua realização ao analisá-lo e dissociá-lo. Ora, quando atribuo à consciência graus de tensão, estou utilizando a palavra em seu segundo sentido.

M. HALÉVY - Mesmo a respeito da segunda espécie de intensidade, M. Bergson serviu-se de uma linguagem quantitativa: ele mencionou graus de multiplicidade. Não continua subsistindo a primeira dificuldade?

M. BERGSON - Só podemos nos exprimir por palavras, e aquelas que a linguagem põe à nossa disposição sugerem sempre uma imagem demasiadamente geométrica. Devo ter mencionado 'graus de tensão', mas não penso que se tratem de grandezas mensuráveis, nem, em geral, de grandezas. Digamos, se quiseres, nuances sucessivas, uma riqueza variável de coloração." BERGSON, H. - *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 491; conforme DI, p. 50/54.

como no processo de rememoração, o sujeito coloca-se fora de si mesmo, sai de si, e encontra seu objeto no plano de imanência da luz ou numa memória virtual que se confunde com o próprio Ser em si.⁸⁹ Matéria e memória correspondem às duas multiplicidades, quantitativa e qualitativa, analisadas por Bergson em seu primeiro livro; já em 1889, portanto, a noção de virtualidade havia sido introduzida, embora de maneira implícita ou indireta.⁹⁰ Mas é em *Matière et mémoire* que Bergson irá elaborar de modo explícito a noção de virtualidade, que ali será invocada para dar conta de uma ontologia da memória. Quanto ao problema específico da rememoração (face ao seu fundamento virtual, a lembrança pura), ele ficará para o próximo capítulo, uma vez que a partir dele será possível verificar outros aspectos da noção de virtualidade na filosofia bergsoniana.

⁸⁸ DELEUZE, G. - "La conception de la différence chez Bergson", IN *Les études bergsoniennes*, Paris, Ed. Albin Michel, 1956, vol. IV, p. 99.

⁸⁹ BERGSON, H. - MM, p. 216/71.

⁹⁰ DELEUZE, *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 36.

2 - REMEMORAÇÃO, LINGUAGEM, PENSAMENTO

Vimos que para Bergson percepção e memória remetem a dois fundamentos de natureza distinta que correspondem às duas metades do real. Assim como as imagens extrapolam os limites de nosso corpo, e remetem a uma matéria-luz (o conjunto das imagens-movimento), as lembranças (puras) extrapolam o âmbito de nosso psiquismo, e remetem a uma gigantesca memória que se confunde com o Ser em si. De acordo com Bergson, nós nos lembramos *a partir* das lembranças puras que definem um inconsciente ontológico, mas aquilo que se atualiza em nosso psiquismo não é *jamaiz* a lembrança pura (virtual), e sim uma *imagem-lembrança*. Obviamente, nem toda imagem deriva de uma lembrança pura, ou seja, nem toda imagem é imagem-lembrança: há imagens provenientes da percepção, há imagens provenientes da imaginação... No que diz respeito às imagens-percepção, já sabemos o suficiente para distingui-las das demais: elas provém do plano de imanência da matéria (no qual, referidas apenas a si mesmas, interagem entre si sem cessar), elas (ou determinados aspectos de algumas dentre elas) solicitam continuamente nossa ação (da qual depende nossa inserção no mundo ou antes a construção de nosso mundo próprio), etc. Mas se neste momento nosso problema consiste em compreender a passagem da lembrança pura (virtual) à imagem-lembrança (plenamente atual, “psicologizada”), devemos nos interrogar também em que reside a especificidade da imagem-lembrança face às imagens que povoam a nossa imaginação (igualmente atuais, psicológicas). Na verdade, esses dois problemas acham-se imbricados, e é num único movimento que devemos abordá-los.

Que critério utilizar para distinguir a lembrança, ou mais precisamente a imagem-lembrança, de uma imagem qualquer forjada pela imaginação? Ambas se dão no presente, ambas participam igualmente de nosso psiquismo, ambas tendem a se prolongar em sensação e movimento. Mas não poderíamos distinguir o lembrar do imaginar se nossas lembranças não trouxessem com elas a marca característica do passado no qual fomos buscá-las. A *diferença de proveniência* entre os dois tipos de imagem fornece, segundo Bergson, um critério intrínseco para sua distinção: “*imaginar não é lembrar-se*.”

Uma lembrança, à medida que se atualiza, tende sem dúvida a viver numa imagem; mas a recíproca não é verdadeira, e a imagem pura e simples não me reportará ao passado a não ser que eu tenha ido ao passado procurá-la.”⁹¹ Entre a imagem pura e simples e a imagem tomada ao passado, *ambas atuais*, a diferença essencial consiste em que apenas a segunda *retira sua atualidade de um passado puramente virtual*.⁹² A rememoração é por certo um ato psicológico, mas depende da atualização de uma realidade extrapsíquica. “Trata-se de reencontrar uma lembrança, de evocar um período de nossa história? Nós temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual nos destacamos do presente para recolocarmo-nos primeiramente no passado em geral, depois numa região desse passado: trabalho baseado em tentativas, análogo à focagem de um aparelho fotográfico. Mas nossa lembrança permanece ainda num estado virtual; nós nos dispomos assim a recebê-la adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco ela aparece como uma nebulosidade que se condensaria; de virtual ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas ela permanece ligada ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, ela não se ressentisse de sua virtualidade original, se ela não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, alguma coisa que sobressai desse presente, nós jamais a reconheceríamos como uma lembrança.”⁹³ Esse texto, de importância extrema, merece alguns comentários. Devemos pôr em relevo sobretudo que quando Bergson diz que a lembrança se “realiza”, ele ressalta a “materialização” da lembrança no psiquismo, sua atualização numa imagem-lembrança, por oposição ao seu anterior estado virtual. De modo algum devemos pensar por isso que essa virtualidade deva ser considerada carente de realidade. Virtual não se opõe a real, mas a atual. A noção de virtualidade diz respeito a todas essas realidades *sine materia*, excepcionalmente descritas pela fórmula de Proust: “reais sem

⁹¹ BERGSON, H. - MM, p. 278/150.

⁹² A memória é o substrato do qual a imaginação depende para realizar seus jogos, e Bergson mesmo o admite em sua análise do sonho (ES, p. 878/85 a 897/109.) Mas nem por isso nós confundimos imaginação e memória. Ao atualizar uma lembrança pura, a imagem-lembrança traz por isso mesmo a marca distintiva do passado virtual no qual fomos buscá-la, marca essa que falta à imagem pura e simples; a proveniência virtual da lembrança é condição suficiente para que a reconheçamos como tal. Veremos o alcance dessa observação no quarto capítulo, quando da análise do fenômeno do falso reconhecimento.

⁹³ BERGSON, H. - MM, p. 276/148.

serem atuais, ideais sem serem abstratas.”⁹⁴ Esse esforço de precisão é tanto mais importante na medida em que, como veremos no próximo capítulo, o virtual e sua atualização, enquanto correlatos, se opõe em bloco a um outro par de correlatos, o possível e sua realização. Outra passagem digna de nota é aquela que se refere a nos colocarmos primeiramente no passado em geral, e depois numa região desse passado. A região do passado a que Bergson se refere é, como vimos no capítulo anterior, uma das seções do cone, mais ou menos contraídas, nas quais a memória repete-se virtualmente a si mesma; vimos que a lembrança é atualizada juntamente com uma seção do cone ou região do ser, ela mesma virtual, que atualizamos ao mesmo tempo que a própria lembrança. Mas antes disso, nos instalamos, segundo o autor, no passado *em geral*. O que Bergson descreve nesses termos, segundo o comentário de Deleuze, é um “salto” no ontológico, através do qual “saltamos realmente no ser, no ser em si, no ser em si do passado. Trata-se de sair da psicologia, trata-se de uma Memória imemorial ou ontológica. É somente em seguida, uma vez realizado o salto, que a lembrança irá tomar, pouco a pouco, uma existência psicológica: 'de virtual ela passa ao estado atual...' Nós fomos buscá-la lá onde ela está, no Ser impassível, e lhe damos pouco a pouco uma encarnação, uma 'psicologização'.”⁹⁵ Por isso Bergson chama tal ato de *sui generis* – sua peculiaridade advém de que, através dele, saímos de nosso presente sensório-motor e, por que não dizê-lo, mergulhamos no inconsciente para de lá trazermos algo do que ele encerra. Mesmo cientes dos limites de toda analogia, podemos dizer que o ato de saltar no passado é análogo ao de abrir os olhos, que não deixa de ser ele também um salto no ontológico. Abrindo os olhos, nós deixamos que a luz nos brinde com as imagens do plano de imanência, elas mesmas luz, e, focando adequadamente nosso olhar, podemos efetivamente *ver* alguma coisa; abrindo os olhos, bem como as demais portas da percepção, nós “saltamos” instantaneamente numa das metades do Ser, a atual, e focamos em seguida alguma das suas regiões.

⁹⁴ PROUST, M. - *O tempo redescoberto*, Porto Alegre/Rio de Janeiro, Ed. Globo, 1981, p. 125. Conforme DELEUZE, G. - *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1981, p. 269.

⁹⁵ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 52.

O problema propriamente psicológico da rememoração foge completamente ao escopo deste trabalho.⁹⁶ O que nos interessa são os aspectos através dos quais a rememoração remete à ontologia de uma memória virtual. Esse remetimento do ato de lembrar ao seu fundamento virtual encontra um paralelo na análise que Bergson faz da linguagem. Sabemos que a língua enquanto sistema se compõe de signos, e que o signo se divide em duas partes heterogêneas, o conceito ou significado e a imagem acústica ou significante. A relação existente entre significante e significado é essencialmente arbitrária, e socialmente determinada.⁹⁷ A questão levantada por Bergson, ainda em *Matéria e memória*, é a seguinte: qual o processo pelo qual apreendemos o sentido daquilo que nos é dito por um interlocutor? Se examinarmos a resposta de Saussure a essa questão, veremos que para ele a apreensão do sentido ocorre através de fases sucessivas, estritamente determinadas. Essas fases correspondem à articulação entre os três elementos que, para Saussure, podem ser considerados essenciais nesse processo: os sons, os mecanismos sensório-motores (envolvidos na audição e na fonação) e o psiquismo dos interlocutores entre os quais se estabelece o diálogo. Quando o nosso interlocutor nos fala, ele articula conceitos que desencadeiam imagens acústicas (processo psicológico), transmite aos órgãos de fonação impulsos correspondentes a essas imagens e as emite (processo fisiológico) de modo que as ondas sonoras possam se propagar e impressionar nossos ouvidos (processo físico).⁹⁸ Em nós, repetir-se-á o mesmo encadeamento, mas em ordem inversa: “Do ouvido ao cérebro, transmissão fisiológica da imagem acústica; no cérebro, associação psíquica dessa imagem com o conceito correspondente.”⁹⁹ De acordo com Saussure, portanto, há uma simetria entre o ato da fala e a apreensão do sentido por parte do ouvinte; o processo verificado no emissor é feito pelo ouvinte, porém numa ordem estritamente inversa. Para Bergson, entretanto, não

⁹⁶ O leitor interessado nesse problema pode consultar o livro de DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 58 a 69, que remete aos textos de Bergson e faz, em seus comentários, uma análise detalhada dos aspectos psicológicos da rememoração.

⁹⁷ SAUSSURE, F. de - *Cours de linguistique générale*, Paris, Ed. Payot, 1966, primeira parte, capítulo 1, segunda parte, capítulo 2.

⁹⁸ SAUSSURE, F. de - *idem*, p. 28. A mesma explicação pode ser encontrada em qualquer manual de fisiologia: “O processo da fala envolve: (a) formação mental de pensamentos a serem expressos e escolha das palavras correspondentes e (b) a emissão de sons propriamente ditos ou vocalização.” GUYTON, A. - *Tratado de fisiologia médica*, Rio de Janeiro, Ed. Interamericana, 1977, p. 667.

existe essa simetria. Nosso interlocutor pode muito bem desencadear sua fala a partir de seus conceitos, idéias, lembranças, desejos, representações, enfim, de tudo aquilo que é propriamente mental ou subjetivo, e através das imagens acústicas apropriadas, dirigir-nos o seu discurso; mas nós só poderemos compreender o que ele diz se nos instalarmos de saída no *sentido* daquilo que é dito. Evidentemente, Bergson sabe que “não é assim que ordinariamente as coisas são encaradas. Em virtude dos nossos hábitos associacionistas, nós nos representamos sons que evocariam por contigüidade lembranças auditivas, e as lembranças auditivas, idéias.”¹⁰⁰ Tudo leva a crer que nós reconstituímos o sentido daquilo que nos é dito a partir das palavras de nosso interlocutor: entraríamos em contato primeiramente com a parte material dos signos que ele emite, para então refazermos em sentido inverso o caminho que o levou de suas idéias a esses signos que as exprimem, e só então apreendermos a parte mental de seu discurso; *segundo essa concepção, nós reconstituímos o espírito através da letra*. E é significativo que Bergson levante o problema do sentido em *Matéria e memória*: existe um profundo paralelismo entre esse problema e o da memória. Assim como pensamos reconstituir o sentido através dos significantes nos quais ele se materializa, pensamos reconstituir o passado através do presente, mediante a reativação de algum tipo misterioso de engrama puramente atual, localizado no cérebro, ou de modificações sinápticas não menos atuais. Em ambos os casos, Bergson invoca a existência de uma dimensão ontológica virtual, isto é, propriamente mental ou espiritual, na qual saltamos, e que atualizamos em seguida em imagens atuais: “No caso particular que nos ocupa, o objeto é um interlocutor cujas idéias se desenvolvem na sua consciência em representações auditivas, para materializarem-se em seguida em palavras pronunciadas. Será preciso pois, se estivermos corretos, *que o ouvinte se instale de imediato entre as idéias correspondentes*, e as desenvolva em representações auditivas que recobrirão os sons brutos percebidos e que se encaixarão elas mesmas no esquema motor. Acompanhar um cálculo é refazê-lo por conta própria. Compreender a fala de outrem

⁹⁹ SAUSSURE, F. de - *ibidem*.

¹⁰⁰ BERGSON, H. - MM, p. 261/129. O que Bergson designa nesse texto como lembranças auditivas, em outros como representações auditivas, situadas entre as puras sonoridades e as idéias, e permitindo a passagem de umas às outras, são, como se vê, as imagens acústicas, tomadas não enquanto vibrações físicas capazes de se propagarem, mas como realidades lingüísticas, partes materiais dos signos.

consistiria do mesmo modo em reconstituir inteligentemente, partindo das idéias, a continuidade dos sons que o ouvido percebe.”¹⁰¹ Segundo Bergson, pois, nós não obtemos acesso ao sentido por meio do significante, pelo contrário, nós nos instalamos instantaneamente, imediatamente, no sentido, tornando-nos capazes por isso mesmo de reconstituir o caminho que este percorre à medida em que se atualiza em palavras e imagens. Se durante a conversação deixarmos que o sentido nos escape, ficaremos às voltas com a opacidade da letra, mas tão logo consigamos mergulhar no sentido, a letra se tornará ela mesma translúcida. É por isso que, quando nos lembramos do sentido, tendemos a esquecer os signos, e, inversamente, costumamos nos lembrar dos signos quando é o sentido que nos escapa. “Longe de recompor o sentido a partir dos sons ouvidos, e das imagens associadas, nós nos *instalamos de chofre* no elemento do sentido, depois numa região desse elemento. Verdadeiro salto no Ser. É somente em seguida que o sentido se atualiza nos sons fisiologicamente percebidos, como nas imagens psicologicamente associadas aos sons. Existe aí como que uma transcendência do sentido, e um fundamento ontológico da linguagem, que são tanto mais importantes num autor que passa por ter feito uma crítica demasiadamente sumária da linguagem.”¹⁰² Note-se que nesse texto Deleuze descreve o processo de intelecção (nós nos instalamos de saída no elemento do sentido, *depois numa região desse elemento*) exatamente da mesma forma como é descrito o processo de rememoração (nós saltamos no passado em geral, depois numa região do passado – num dos seus níveis de contração – para atualizarmos uma lembrança.) Essa interpretação, como veremos a seguir, está longe de ser arbitrária; os textos de Bergson ratificam-na integralmente. O acesso a esta ou aquela

¹⁰¹ BERGSON, H. - MM, p. 261/129. As expressões “de imediato”, “de saída”, “de chofre”, traduzirão todas o original francês “*d’emblée*”, que exprime o caráter instantâneo do salto no elemento virtual. Segundo Jankélévitch, cujo comentário sobre essa tese é bastante elucidativo, “*nós vamos, na realidade, não do signo ao sentido, mas do sentido ao sentido através dos signos.*” JANKÉLÉVITCH, V. - *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 111.

¹⁰² DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 52. O próprio Deleuze levaria, três anos depois de escrever *Le Bergsonisme*, esse enfoque da linguagem às últimas conseqüências. A lingüística distingue três dimensões da proposição, a designação, a significação e a manifestação, que relacionam o signo respectivamente a um referente, a um conceito e a um sujeito. Com base na filosofia estóica, na fenomenologia e em certos pensadores da linguagem, Deleuze propõe que se estabeleça uma quarta dimensão da proposição, irredutível às demais, o sentido, que remeteria a uma ontologia (ou a uma

região no elemento do sentido, tal como ocorre com as lembranças puras, depende do grau de tensão de nosso espírito; de acordo com o esforço mais ou menos intenso que nos é exigido por nosso interlocutor, instalamo-nos numa região do sentido mais contraída ou distendida. Ora, essa modalidade de esforço intelectual implicada na compreensão do sentido realiza-se, segundo Bergson, através do que ele denomina de *reconhecimento atento*. Vejamos em que ele consiste.

Vimos que a percepção, *de direito* essencialmente distinta da memória, é *de fato* continuamente interpretada por ela, a tal ponto que a memória acaba por recobrir totalmente o dado “bruto” que a percepção nos fornece; vimos também que esse “dado bruto” existe apenas de direito, mas não de fato. Uma percepção que exija nossa ação imediata será dissipada tão logo seja interpretada por intermédio de nossas lembranças e tenha suscitado de nossa parte as ações que melhor respondam à sua solicitação.¹⁰³ Podemos dizer que em tais casos um mínimo de intervalo basta, apenas o estritamente necessário, e que os mecanismos motores desempenharão a partir desse mínimo suas funções. No limite, o próprio intervalo parece tornar-se absolutamente dispensável; o reconhecimento do objeto seria puramente automático, devendo-se menos à memória propriamente dita do que ao hábito: “É um reconhecimento sensório-motor que se realiza sobretudo através de movimentos: avistar o objeto basta para desencadear mecanismos motores que se constituíram e acumularam.”¹⁰⁴ Deleuze cita dois exemplos de reconhecimento habitual ou automático: A vaca reconhece o capim, e prolonga sua percepção em movimentos costumeiros; eu reconheço meu amigo Pierre, e entretenho com ele a costumeira conversa fiada. O quadrúpede passa de um tufo de capim a outro, eu e meu amigo passamos, despreocupadamente, de um assunto a outro, mas tudo isso se passa horizontalmente, *num único e mesmo plano*.¹⁰⁵ Tudo se torna muito diferente, porém, quando saímos da esfera da ação útil, regida pelo hábito, e passamos para a esfera da reflexão. Nesse caso, ao invés de prolongarmos em movimentos nossa percepção, detemo-nos no objeto e projetamos sobre ele toda espécie de lembranças –

quase-ontologia) do Acontecimento enquanto virtualidade. Conforme DELEUZE, G. - *Lógica do sentido*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1988; referência a Bergson, p. 31 (quinta série).

¹⁰³ BERGSON, H. - MM, p. 248/112.

¹⁰⁴ DELEUZE, G. - *L'image-temps*, Paris, Ed. de minuit, 1985, p. 62.

que vamos buscar em *planos diversos de profundidade crescente* – capazes de acrescentar-lhe dimensões que permaneceriam ausentes num reconhecimento baseado no automatismo. Desse modo, estabelece-se um *circuito* entre o objeto e o sujeito, “comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra. Insistamos a respeito desse último ponto. Costuma-se representar a percepção atenta como uma série de processos que percorreriam uma linha única, o objeto excitando sensações, as sensações fazendo surgir, diante delas, idéias, cada idéia fazendo vibrar progressivamente pontos mais recônditos da massa intelectual. Haveria pois uma marcha em linha reta, através da qual o espírito se afastaria cada vez mais do objeto para não mais a ele voltar. Nós sustentamos, ao contrário, que a percepção refletida é um *circuito*, onde todos os elementos, entre os quais o próprio objeto percebido, se mantém num estado de atração mútua como num circuito elétrico, de sorte que nenhum estímulo advindo do objeto pode deter seu percurso nas profundezas do espírito: ele deve sempre retornar ao próprio objeto. Que não se veja aqui uma simples questão de palavras. Trata-se de duas concepções radicalmente distintas do trabalho intelectual. De acordo com a primeira, as coisas se passam mecanicamente, e através de uma série totalmente acidental de adições sucessivas. A cada momento de uma percepção atenta, por exemplo, elementos novos, emanando de uma região mais profunda do espírito, poderiam juntar-se aos elementos antigos sem criar uma perturbação geral, sem exigir uma transformação do sistema. Na segunda, ao contrário, um ato de atenção implica uma tal solidariedade entre o espírito e seu objeto, é um circuito tão bem fechado, que não se poderia passar a estados de concentração superior sem criar inteiramente tantos novos circuitos a envolver o primeiro, e que nada têm em comum entre si a não ser o objeto percebido.”¹⁰⁶ Numa conversação,

¹⁰⁵ DELEUZE, G. - *ibidem*. Conforme BERGSON, H. - ES, p. 940/166.

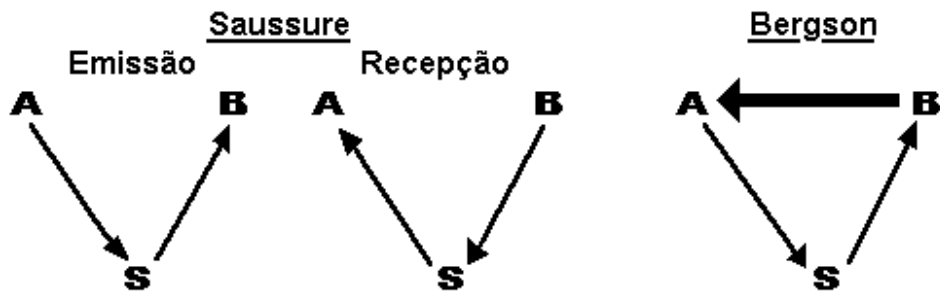
¹⁰⁶ BERGSON, H. - MM, p. 249/113, 250/114. Em *L'image-temps* (p. 63), Deleuze faz uma aproximação entre as teses de Bergson sobre o reconhecimento atento e a teoria da descrição elaborada por Robbe-Grillet. Segundo este último, o papel da descrição romanesca tradicional era garantir a verossimilhança da narrativa, criando através de sua função referencial um mundo tão estável e seguro quanto o “mundo real”. No romance moderno ou “novo”, a descrição já não é a moldura de um relato, deixa de reproduzir uma realidade preexistente e assume uma função criadora autônoma, que ao invés de fornecer uma visão de conjunto, “parece nascer de um fragmento miúdo, sem importância... a partir do qual ela inventa linhas, planos, uma arquitetura; e tem-se tanto mais impressão de que ela os inventa

nosso objeto é o discurso proferido pelo interlocutor. Mas Bergson vê o processo de intelecção menos como uma série mecânica de adições do que como a instauração de um todo de natureza mental em permanente mutação (circuito). Esses planos de profundidade crescente que entram em jogo no reconhecimento atento correspondem a tons diferentes de nossa vida mental, a níveis de tensão correlatos ao esforço que nos é exigido; uma vez instalados no grau de tensão conveniente ou adequado, ou, como dirá Bergson, simétrico ao de nosso interlocutor, seremos capazes de nos instalarmos de saída no sentido do que ele nos diz.

Essa tese encontra sua confirmação empírica na nossa experiência mais corriqueira. Num bate-papo de bar, é fácil apreendermos o sentido da conversa, pois nesse tipo de conversação os assuntos tratados são geralmente banais, de fácil compreensão, e mesmo os mais escabrosos são abordados numa postura relaxada, que nos leva de um a outro segundo o mesmo plano horizontal da opinião. Mas se se trata de apreender o sentido de um discurso cuja elaboração mesma exigiu um esforço, de seguir um raciocínio rigorosamente concatenado, sentimos que nos é necessário realizar um esforço equivalente, tanto maior quanto mais alto for seu nível de abstração. Já não será suficiente colocarmo-nos num nível de atenção mediano, aquele no qual nos instalamos para passar horizontalmente de um assunto a outro, já não bastará reconhecermos automaticamente os temas tratados – ao contrário, precisaremos percorrer verticalmente níveis cada vez mais profundos de nossa memória para fazer frente à complexidade que se nos apresenta. Num tal ato de atenção, elaboramos e reelaboramos continuamente o que nos é dito, *formamos e reformamos sem cessar um todo de natureza mental que abrange o discurso que nos é proferido e nossas próprias lembranças*: “O reconhecimento atento, dizíamos, é um verdadeiro *circuito*, no qual o objeto exterior nos entrega partes cada vez mais profundas de si mesmo à medida que nossa memória, simetricamente colocada, adota

na medida em que ela subitamente se contradiz, se repete, se retoma, bifurca, etc. No entanto, algo começa a ser entrevisto, e acredita-se que essa alguma coisa vai se tornar precisa. Mas as linhas do desenho se acumulam, se sobrecarregam, se negam, se deslocam, de modo que a imagem é posta em dúvida à medida em que se constrói. Alguns parágrafos ainda e, quando termina a descrição, percebe-se que ela nada deixou atrás de si: ela se realizou num duplo movimento de criação e de apagamento...” ROBBE-GRILLET, A. - “*Temps et description dans le récit d'aujourd'hui*”, IN *Pour un nouveau roman*, Paris, Ed. de minuit, 1979, p. 127.

uma tensão mais alta para nele projetar suas lembranças... prestar atenção, reconhecer inteligentemente, interpretar, confundir-se-iam numa única e mesma operação através da qual o espírito, *tendo fixado seu nível*, tendo escolhido em si mesmo, por relação às percepções brutas, o ponto simétrico de sua causa mais ou menos próxima, deixaria escoar na direção delas as lembranças que as vão recobrir.”¹⁰⁷ Para compreendermos nosso interlocutor, que é a causa mais ou menos próxima de nossas percepções (as palavras que ele nos dirige e que se oferecem à nossa interpretação), teremos que nos postar num nível de tensão correspondente (simétrico) ao seu. Os textos mostram claramente que Bergson não apenas afirma que nós nos instalamos de imediato no sentido como num elemento ontológico, mas também numa de suas regiões, num de seus níveis de contração e distensão, eles mesmos virtuais, atualizado simetricamente por relação ao grau de tensão de nosso interlocutor. Notemos que essa simetria invocada por Bergson não é absolutamente a mesma que podemos perceber em Saussure. Para esclarecer esse ponto resumindo, ao mesmo tempo, a posição dos dois pensadores acerca do problema, elaboramos os seguintes esquemas:



“A” e “B” representam os interlocutores, sendo “A” o emissor e “B” o receptor, e “S” representa o significante através do qual se exprimem as idéias de “A”. Para Saussure, a compreensão do sentido se dá exclusivamente pela mediação do significante “S”; nos esquemas que resumem seu ponto de vista, a simetria exprime a relação entre o percurso que leva a mensagem de “A” a “B” através de “S” e o percurso inverso, por intermédio do

¹⁰⁷ BERGSON, H. - MM, p. 261/129, 261/130 (*Grifo meu.*) Um texto posterior, a propósito do esforço de intelecção, confirma essa interpretação: “Damo-nos conta de que os sons distintamente ouvidos nos servem de pontos de referência, que nos colocamos de imediato numa ordem de representações mais ou menos abstrata, sugerida pelo que nosso ouvido percebe, e que uma vez adotado esse *tom* intelectual, nós caminhamos, concebido o sentido, ao encontro dos sons percebidos.” ES, p. 944/171, 945/171.

qual “B” reconstitui o sentido do que diz “A” também através de “S”. Para Bergson, a compreensão do sentido é imediata, desde que preenchida a condição que a possibilita; no esquema correspondente ao seu ponto de vista, a simetria diz respeito à instalação de “B” num tom mental equivalente ao de “A” (*seta grossa*), condição de possibilidade para que “B” tome posse do sentido e reconstitua a partir dele o significante “S”, fechando o circuito ou realimentando-o.

Enfim, não é apenas a fala, a oralidade, que demonstra esse salto num elemento virtual. Também a leitura depende desse mesmo movimento, também ela exige que saltemos de chofre no elemento do sentido para que possamos compreender o que lemos. Não vamos sucessivamente das letras às palavras e destas às frases, até compreendermos enfim o que está escrito. Ao contrário, a leitura corrente como que “sobrevoa” os signos, colhendo aqui e ali alguns traços característicos, substituindo os caracteres efetivamente impressos e até mesmo preenchendo lacunas mediante lembranças: “Criamos ou reconstruímos sem cessar.”¹⁰⁸ “A verdade”, explica Bergson, “é que a visão e a audição brutas limitam-se a nos fornecer pontos de referência, ou antes a nos traçar um quadro que preenchemos com nossas lembranças. Cometeríamos um estranho engano sobre o mecanismo do reconhecimento acreditando que começamos por ver e por ouvir e que em seguida, uma vez constituída a percepção, nós a aproximamos de uma lembrança semelhante para reconhecê-la. Na verdade é a lembrança que nos faz ver e ouvir, e a percepção seria incapaz, por ela mesma, de evocar a lembrança que se lhe assemelha, pois seria preciso para isso que ela já houvesse tomado forma e fosse suficientemente completa; ora, ela não se torna percepção completa e não adquire uma forma senão pela própria lembrança, que se insinua nela e lhe fornece a maior parte de sua matéria. Mas se é assim, é preciso que o *sentido*, antes de mais nada, nos guie na reconstituição da forma e dos sons. O que vemos da frase lida, o que ouvimos da frase pronunciada, é justo o necessário para colocar-nos na ordem das idéias que lhes correspondem: então, partindo das idéias, isto é, das relações abstratas, nós as materializamos imaginativamente em palavras hipotéticas que tentam ajustar-se ao que

vemos e ouvimos. A interpretação é na realidade uma reconstrução. Um primeiro contato com a imagem imprime ao pensamento abstrato sua direção. Este se desenvolve em seguida em imagens representadas que tomam contato, por sua vez, com as imagens percebidas, seguem-lhes as pegadas, esforçando-se por recobri-las. Ali onde a superposição é perfeita, a percepção é completamente interpretada.”¹⁰⁹ Esse texto magistral, seis anos posterior a *Matéria e memória* (porém citado de acordo com sua redação definitiva de 1919), resume com rara felicidade a posição de Bergson. Ele evidencia que a percepção pura (no caso, a percepção do texto lido ou do discurso emitido pelo interlocutor) só existe *de direito*; a percepção concreta, *de fato*, envolve necessariamente a memória – *mas nesse caso a própria atualização das lembranças depende do sentido como de um pressuposto*. É ele que orienta o movimento das lembranças que recobrirão o fato lingüístico “bruto”. Entidade propriamente mental ou espiritual, o sentido, longe de ser uma meta em direção à qual nos dirigimos através da *via crucis* do significante, guia desde o início nossa compreensão. Mas o sentido não se nos revela mediante uma tranqüila contemplação, e sim através de um duplo esforço. Esforço, em primeiro lugar, para encontrarmos o grau de tensão ou a região do ser adequada; esforço, porque não nos instalamos de saída no sentido senão para em seguida retificar continuamente nossa compreensão, buscando no significante lido ou ouvido a confirmação, a invalidação, a correção de nossa interpretação, até chegarmos ao ponto em que “a superposição é perfeita”. Pois o espírito, no fim das contas, insiste ou subsiste na letra, que se torna translúcida quando é ao espírito que nos dirigimos em primeiro lugar. Quando, porém, esbarramos com a opacidade da letra, temos que ter em mente que ela jamais irá *por si mesma* desvelar-nos aquilo que não pudemos obter do espírito. Será mais provável que a letra mate o espírito... Com efeito, “uma inteligência que fosse sempre da palavra à idéia estaria constantemente embaraçada e, por assim dizer, errante. A intelecção não pode ser franca e segura a não ser que partamos do sentido suposto, reconstruído hipoteticamente, descendo dali para os fragmentos de palavras realmente

¹⁰⁸ BERGSON, H. - MM, p. 249/113. Que o leitor se pergunte, a partir dessas considerações, por que as gralhas tipográficas, tão freqüentes em todo tipo de material impresso, passam quase sempre despercebidas.

¹⁰⁹ BERGSON, H. - ES, p. 944/170, 944/171.

percebidos, apoiando-nos neles sem cessar, servindo-nos deles como de simples pontos de referência para desenhar em todas as suas sinuosidades a curva especial do caminho que a inteligência irá seguir.”¹¹⁰ Bergson descreve-nos aqui uma inteligência embaraçada, insegura, que precisa da solidez da letra para percorrer o seu caminho incerto, e outra célere, que se apóia nela apenas para aumentar ainda mais o impulso que a leva direto ao seu destino (para bom entendedor...) Apenas o jovem Nietzsche soube exprimir tão bem essa diferença entre a celeridade do espírito e o espírito de gravidade, num texto de rara beleza cuja afinidade com o texto supracitado é, para além da diferença de contextos, patente: “Acredita-se ver dois viajantes à margem de uma torrente furiosa que faz as pedras rolarem: um a atravessa com um salto ligeiro, e utiliza as pedras para tomar impulso, mesmo se elas afundam bruscamente atrás de si; o outro está desamparado, lhe é preciso primeiramente construir pilares que sustentarão seu passo pesado e prudente; por vezes isso se torna impossível, e nem Deus nem a torrente vêm em sua ajuda.”¹¹¹

A análise do reconhecimento atento, que nos ajudou a esclarecer como Bergson vê no sentido um elemento virtual que fundamenta a linguagem, é também o primeiro passo para a abordagem de nosso próximo problema, o do pensamento. Como poderia ser de outro modo, na medida em que a apreensão do sentido e o reconhecimento atento (que, ao menos em suas formas mais complexas, ela implica) já são, sem dúvida, manifestações da capacidade de pensar? Isso é tanto mais verdadeiro quanto, para Bergson, compreender o pensamento alheio, penetrar seu sentido, implica em refazermos por nossa própria conta o caminho por ele traçado: “É evidente no caso de uma operação matemática. Podemos acompanhar um cálculo se não o refazemos por nossa conta? Compreendemos a solução de um problema a não ser resolvendo-o nós mesmos? O cálculo está escrito no quadro, a solução está impressa no livro ou é exposta de viva voz; mas as cifras que vemos são apenas sinais indicadores aos quais nos reportamos para nos assegurar de que não tomamos a estrada errada; as frases que lemos ou ouvimos só têm sentido completo para nós quando somos capazes de reencontrá-las quando chega

¹¹⁰ BERGSON, H. - ES, p. 945/172.

¹¹¹ NIETZSCHE, F. - *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1981, p. 35, 36. Nesse texto sobre Tales de Mileto, Nietzsche opõe o “divino pressentimento” que caracterizaria a filosofia pré-socrática à “razão calculadora” que emergiu posteriormente.

nossa vez, de criá-las novamente, retirando de nosso íntimo a expressão da verdade matemática que elas ensinam.”¹¹² Pensar o já pensado não deixa de ser, na medida mesma em que implica (re)criação, *pensar*. Mas o pensamento em sua forma mais alta, em seu grau extremo, depende antes de uma potência criadora do que de um ato de recriação. Nenhuma análise do pensamento pode deixar de levar em conta o aspecto criador do pensamento, e de determinar em que exatamente ele consiste. Vimos que para Bergson a rememoração, bem como a linguagem, reclamam ambas uma dimensão ontológica (virtual) específica (memória, sentido). No entanto, se o salto no sentido e o reconhecimento atento introduziram-nos já na dimensão do pensamento, não revelaram todavia o elemento virtual específico do qual, se nossa linha de investigação estiver correta, o pensamento, na perspectiva bergsoniana, depende. Nossas expectativas quanto à existência, nos textos de Bergson, de referências a esse elemento virtual específico, devem pois pautar-se na exigência de que ele seja capaz de dar conta, de modo preciso, do aspecto criador do pensamento. Entretanto, como nosso objetivo ao abordar esse tema particularmente complexo é tão somente verificar nossa hipótese, isto é, descobrir se existe e determinar, caso exista, a natureza do fundamento virtual do pensamento na perspectiva do autor, nos limitaremos a trabalhar certos aspectos do método bergsoniano, e apenas na medida em que permitam esclarecer nosso objetivo.¹¹³

Como vimos, o método bergsoniano possui um momento decisivo, o da divisão do misto ou estabelecimento das diferenças de natureza. Ao seccionar a realidade de acordo com suas diferenças de natureza, eliminamos de saída os falsos problemas, aqueles que só se colocam a partir de uma confusão das essências envolvidas. O problema da localização das lembranças, visto no capítulo anterior, pode servir como exemplo, e

¹¹² BERGSON, H. - ES, p. 943/170. Nesse caso ao menos, o que vale para a matemática não deixa de valer para a arte. Joseph L. Mankiewicz, no filme “*All about Eve*” (A malvada), mostra-nos um brilhante diálogo entre um autor teatral e a atriz que trabalha em sua peça:

AUTOR - *I should never understand the weird process by which a body with a voice suddenly fancys itself with a mind. Just when exactly does an actress decide that her words she's saying and her thoughts she's expressing?*

ATRIZ - *Usually at the point when she has to rewrite and rethink them to keep the audience on living in the theatre!*

¹¹³ Existem dois excelentes estudos acerca do método bergsoniano da intuição, o de DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., primeiro capítulo, e o de HUSSON, L. - *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, Ed. PUF, 1947.

mesmo como paradigma do que Bergson entende por falso problema. Perguntar onde se localizam as lembranças, é confundir nos próprios termos da questão o extenso e o inextenso, o quantitativo e o qualitativo, o objetivo e o subjetivo. Bergson opera uma autêntica desconstrução de tais questões, uma desmontagem dos problemas que ele diagnostica como mal colocados. Ao evitarmos de saída os falsos problemas, tornamo-nos mais aptos a colocar os problemas que realmente importam – ainda que a análise do erro (do falso problema) seja também ela instrutiva.¹¹⁴ Tendemos a pensar o erro como algo a que apenas as soluções de um problema estão sujeitas, mas a noção de falso problema implica supor que a possibilidade de erro diz respeito em primeiro lugar ao problema enquanto tal. Faz-se necessário, portanto, que a prova do verdadeiro e do falso seja realizada antes de mais nada nos próprios problemas.¹¹⁵ Bergson introduziu a prova do verdadeiro e do falso no problema enquanto tal, sem recorrer a nada de exterior ao problema para efetuá-la; o critério intrínseco da prova consiste, como já sabemos, em verificar se o problema respeita em sua formulação as articulações do real ou as diferenças de natureza.

Essa nossa tendência a atribuir verdade ou falsidade unicamente às soluções, segundo Bergson, radica em práticas sociais concretas, sendo forjada já nos bancos escolares; quando o professor nos faz perguntas, parece-nos que a verdade – perguntas e respostas, problemas e soluções – está dada de uma vez por todas, inscrita desde sempre

¹¹⁴ BERGSON, H. - PM, p. 1308/70.

¹¹⁵ Segundo Deleuze, ainda que essa necessidade tenha sido apontada por Aristóteles, e pela filosofia crítica de Kant, esses filósofos não teriam conseguido determinar um critério para definir o verdadeiro e o falso *no interior do próprio problema*. Aristóteles não consegue levar a cabo a crítica dos problemas porque ele se contenta em decalcar os problemas de proposições preexistentes: “Se dizemos por exemplo: Animal-pedestre-bípede é a definição de homem, não é? obtemos uma proposição; se dizemos, ao contrário: Animal-pedestre-bípede é ou não a definição de homem? Eis aí um problema. Igualmente para as outras noções. Daí resulta naturalmente que há um mesmo número de problemas e de proposições, posto que de toda proposição pode se fazer um problema, simplesmente mudando o aspecto da frase.” ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 4, (101 b 30-35), citado por DELEUZE, G. - *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1981, p. 204; conforme BOCHENSKI, I. M. - *Historia de la lógica formal*, Madrid, Ed. Gredos, 1966, p. 63. Assim, Aristóteles só poderá determinar a falsidade do problema em relação a um vício lógico na proposição que lhe deu origem; DELEUZE, G. - *idem*, p. 207. Kant, por sua vez, definindo a verdade de um problema pela sua possibilidade de receber uma solução, também elaborou, para julgar a verdade ou falsidade de um problema, um critério extrínseco ao problema enquanto tal: DELEUZE, G. - *idem*, p. 209, 210. Bergson, ao contrário, determinou *de modo intrínseco* em que consiste a falsidade do pseudo-problema: DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 5.

nos meandros de seu caderno, cabendo-nos tão somente encontrar a resposta certa que garantirá nossa aprovação. Nada nos garante, entretanto, que as perguntas do professor exprimam problemas bem colocados.¹¹⁶ Trata-se, nessa imagem burocrática do pensamento à qual estamos habituados, de uma servidão especulativa, dirá Bergson, de uma espécie de escravidão, dirá Deleuze.¹¹⁷ Não é de admirar que, uma vez chegados ao ensino superior, os jovens sejam – por vezes – instados a pensar e decepcionem seus mestres; a escola, e de maneira geral a sociedade em que ela está inserida, não nos ensinam a colocar problemas, ou seja, a pensar, mas somente a obedecer a palavras de ordem.¹¹⁸ O modelo binário do plebiscito, que tanto agrada os meios de comunicação e os políticos conservadores, é nesse sentido um instrumento exemplar de manipulação política, precisamente porque ao respondermos a um plebiscito somos levados a crer que realizamos uma decisão livre e soberana. Ora, na verdade, quem decide é aquele que coloca o problema, quem inventa o problema, e o faz de acordo com suas próprias exigências. Não decidimos nada a não ser que nós mesmos nos tornemos capazes de colocar a própria questão. “Nesse sentido”, diz Deleuze, “a história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, é a da constituição dos problemas. É desse modo que eles fazem sua própria história, e a tomada de consciência dessa atividade

¹¹⁶ Nosso professor pergunta-nos, por exemplo, se a felicidade consiste ou não no prazer, se ela pode ser identificada a uma sucessão de prazeres, e exige-nos uma resposta - como se felicidade e prazer correspondessem a uma divisão natural da realidade. Mas é possível que felicidade e prazer não passem de generalidades úteis para a comunicação em sociedade, sem corresponderem a nada de preciso; nesse caso, estaremos discutindo sobre a significação usualmente aceita dessas palavras, e não sobre realidades. “Suponhamos que examinando os estados agrupados sob o nome de prazer não se lhes descubra nada em comum senão o de serem estados que o homem busca: a humanidade terá classificado coisas muito diferentes num único gênero porque encontrava em todas o mesmo interesse prático e a todas reagia da mesma maneira. Suponhamos, por outro lado, que se chegue a um resultado análogo ao analisarmos a idéia de felicidade. Imediatamente o problema se esvanece, ou antes se dissolve em problemas novos...” BERGSON, H. - PM, p. 1293/52. Nossa aprovação, contudo, não depende dos questionamentos de que pudéssemos ser capazes, mas de fornecermos uma resposta aceitável ao problema que nos é proposto *tal e como* ele nos é proposto; dificilmente a própria questão é posta em questão. Nossa margem de liberdade não poderia ser mais escassa.

¹¹⁷ BERGSON, H. - PM, p. 1292/51; DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 3.

¹¹⁸ A respeito da palavra de ordem, e do binômio pergunta/resposta, ver o admirável livro de CANETTI, E. - *Massa e poder*, Brasília, UNB, s/d, p. 317, 337 ss.; DELEUZE, G. & GUATTARI, F. - “*Postulats de la linguistique*”, IN *Mille Plateaux*, Paris, Ed. de minuit, 1980; DELEUZE, G. - *Pourparlers*, Paris, Ed. de minuit, 1990, p. 60. Bateson qualificou a prática do ensino nas sociedades ocidentais de “beijo da morte”: BATESON, G. - *Mente e natureza*, Rio, Ed. Francisco Alves, 1979, p. 15/16.

equivale à conquista da liberdade.”¹¹⁹ No domínio da sociedade, bem como no domínio da técnica ou no da especulação, o desafio é chegar a constituir, a determinar o problema; ele não é objeto de uma simples descoberta, mas de uma autêntica invenção: “A verdade”, escreve Bergson, “é que se trata, em filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e conseqüentemente de *colocá-lo*, mais ainda do que de resolvê-lo. Pois um problema especulativo é resolvido desde que seja bem colocado. Quero dizer com isso que sua solução existe já, embora ela possa permanecer escondida e, por assim dizer, coberta; resta apenas descobri-la. Mas colocar o problema não é simplesmente *descobrir*, é *inventar*. A descoberta incide sobre o que já existe, atual ou virtualmente; era seguro que ela viria cedo ou tarde. A invenção dá ser ao que não era, ela poderia não vir jamais. Em matemática, e com mais razão ainda em metafísica, o esforço de invenção consiste quase sempre em suscitar o problema, em criar os termos nos quais ele irá se colocar. Posição e solução do problema estão aqui próximos da equivalência: os verdadeiros grandes problemas não são colocados senão quando são resolvidos.”¹²⁰ Como vemos, para Bergson a posição do problema resulta de uma invenção, sendo a solução uma realidade derivada, correlata ao problema como a sombra ao objeto iluminado. Isso não significa que só os problemas importem. “Ao contrário”, esclarece Deleuze, “o que conta é a solução, mas o problema tem sempre a solução que ele merece em função da maneira pela qual é colocado, das condições sob as quais é determinado enquanto problema, dos meios e dos termos de que dispomos para colocá-lo.”¹²¹ Tampouco significa que a descoberta da solução não dependa de um esforço. É precisamente a esse respeito que Bergson irá sintetizar em poucas palavras a postura intelectual que ele assumiu durante toda a sua vida: “Tensão, concentração, tais são as palavras pelas quais caracterizamos um método que requer do espírito, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo.”¹²² Há uma continuidade de esforço que leva da posição do (verdadeiro) problema, e de sua determinação completa, à descoberta de sua solução. Bergson descreve o esforço do pensamento em termos de tensão, de concentração, e, como vimos, é em conformidade

¹¹⁹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 5.

¹²⁰ BERGSON, H. - PM, p. 1293/51.

¹²¹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 5.

¹²² BERGSON, H. - PM, p. 1329/97.

com diferentes graus de tensão do espírito que a lembrança e o sentido se atualizam em seus respectivos níveis de contração e distensão, regiões do ser elas mesmas virtuais. Ora, se a invenção e a solução do problema dependem de um esforço, se esse esforço se caracteriza pela tensão, pela concentração que ele exige, não devemos supor que o problema possa ser colocado numa infinidade de graus de tensão do pensamento, que ele possa ser atualizado segundo diversos níveis de contração, enfim, que ele faça parte desse tipo de realidades que se repetem virtualmente a si mesmas de acordo com a metáfora do cone? A análise efetuada em *L'Effort intellectuel* confirma essa interpretação. Nesse texto, Bergson traça um paralelo entre o esforço de rememoração, o esforço de intelecção (compreensão do sentido) e o esforço inventivo, e mostra que todas essas modalidades de esforço intelectual envolvem um esquema dinâmico – um problema – atualizado em conformidade com uma infinidade de planos ou graus de tensão.¹²³ Enfim, a invenção de um problema é um caso limite. Quando “encarnamos” um problema já existente, de acordo com as condições que temos para fazê-lo, dos meios e dos termos de que dispomos para colocá-lo, não o atualizamos à nossa maneira, conforme o grau de tensão atual de nosso espírito? Um problema matemático simples obedece à regra do “tudo ou nada”; ou nós o compreendemos inteiramente ou não o compreendemos ainda. Mas um verdadeiro problema filosófico, pequeno ou grande, não obedece a esse critério; ele pode ser legitimamente colocado a partir de condições as mais diversas, a partir dos mais diversos graus de tensão do espírito – desde que haja, evidentemente, tensão de espírito suficiente para colocá-lo de modo efetivo. Mesmo que não possamos nesse caso falar de uma autêntica criação, há pelo menos recriação, pois, como vimos a respeito da intelecção, não há como resolvermos um problema sem o refazermos por nossa conta. Recriar é repetir, mas a repetição é capaz de introduzir uma diferença naquilo que é repetido. Segundo Bergson, quando um filósofo recria uma idéia legada pelos seus predecessores, ela, arrastada no movimento de seu espírito, se anima com uma nova vida, adquire um novo matiz.¹²⁴ O Quixote de Menard é tudo menos uma grosseira imitação do

¹²³ BERGSON, H. - ES, p. 930/153 a 959/190. A noção de esquema dinâmico será analisada no próximo capítulo.

¹²⁴ “A relação entre uma filosofia e as filosofias anteriores e contemporâneas”, afirma Bergson, “não é aquela que uma certa concepção da história dos sistemas faria supor. A filosofia não se serve de idéias

Cervantino; mesmo nesse caso extremo, nesse caso quase inconcebível – em que a repetição foi literal – a recriação introduziu uma diferença no produto.¹²⁵ De acordo com as condições e o grau de tensão daquele que o (re)coloca, o problema pode ser determinado de modo mais ou menos completo, e explorado em maior ou menor profundidade, mas em todos os casos ele é tão perfeitamente colocado quanto o permitem as condições e a tonalidade da alma daquele que o faz. Não devemos esquecer que esses graus de tensão exprimem diferenças de natureza; quando o problema é atualizado juntamente com a região do ser que lhe corresponde, trata-se de uma diferença qualitativa, de um matiz irreduzível.¹²⁶ Evidentemente, o problema também pode ser mal determinado, desviado de seu sentido, porém nesse caso não chegou a ser realizado o “salto” no elemento do problema, e o problema enquanto tal não terá sido sequer apreendido.

preexistentes para fundi-las numa síntese superior ou combiná-las com uma nova idéia. Isso equivaleria a acreditar que, para falar, partimos em busca das palavras que costumamos em seguida por meio de um pensamento. A verdade é que acima da palavra e acima da frase existe alguma coisa muito mais simples do que uma frase e mesmo do que uma palavra: o sentido, que é menos uma coisa pensada do que um movimento de pensamento, menos um movimento do que uma direção. E assim como o impulso dado à vida embrionária determina a divisão de uma célula primitiva em células que também se dividirão até que o organismo completo esteja formado, o movimento característico de todo ato de pensamento conduz esse pensamento, por uma divisão subdivisão crescente de si mesmo, a se desdobrar cada vez mais sobre planos sucessivos do espírito até atingir o da fala. Uma vez aí, ele se exprime por uma frase, isto é, por um grupo de elementos preexistentes; mas ele pode escolher quase arbitrariamente os primeiros elementos do grupo desde que os demais lhes sejam complementares: o mesmo pensamento se traduz igualmente em frases diversas compostas de palavras inteiramente diferentes, desde que essas palavras tenham entre elas a mesma relação. Assim é o processo da fala. E assim é também a operação pela qual se constitui uma filosofia. O filósofo não parte de idéias preexistentes; pode-se dizer no máximo que ele chega a elas. E quando ele termina, a idéia assim arrastada no movimento de seu espírito, animando-se com uma nova vida tal como a palavra que recebe seu sentido da frase, já não é mais o que ela era fora do turbilhão.” BERGSON, H. - PM, p. 1358/133.

¹²⁵ A “admirável ambição” de Menard, diz Borges, não era fazer uma transcrição mecânica do original, “era produzir algumas páginas que coincidissem - palavra por palavra e linha por linha - com as de Miguel de Cervantes (...) ser, de alguma maneira, Cervantes e chegar ao Quixote pareceu-lhe menos árduo - e conseqüentemente menos interessante - do que continuar sendo Pierre Menard e chegar ao Quixote através das experiências de Pierre Menard (...) o texto de Cervantes e o de Menard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico.” BORGES, J. L. - “*Pierre Menard, autor del Quijote*”, IN *Ficciones*, Obras completas, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1974, p. 446, 447, 449.

¹²⁶ Segundo Bergson, cada filosofia tem origem em algo extraordinariamente simples, numa virtualidade que o filósofo explicita progressivamente e que define sua diferença, sua intuição característica: PM, p. 1347/119.

Nessa perspectiva, pensar equivale a colocar problemas, a inventar (e reinventar) problemas, mas para que isso ocorra é necessário que penetremos de chofre no elemento do problema, depois numa região desse elemento, para que possamos constituir o problema e determiná-lo de acordo com os meios de que dispomos. Notemos que através da noção de problema, tal como apresentada por Bergson, torna-se possível determinar em que consiste o aspecto criador do pensamento – uma vez que o problema, para o autor, é objeto de uma autêntica invenção – mas também explicitar a diferença entre o pensamento e a mera acumulação de conhecimentos. A erudição, evidentemente, multiplica os meios, os termos, as condições, as perspectivas a partir das quais o problema deverá ser determinado. O pensamento tem na erudição um aliado bem mais consistente do que a preguiça. Mas a erudição por si mesma não garante o acesso ao pensamento; um dos primeiros, um dos mais primordiais filósofos, Heráclito, já dizia que “muito saber não ensina a pensar”.¹²⁷ Mas se o pensamento é menos uma arte de aquisição do que uma arte da produção é porque depende da atualização de uma virtualidade a partir da qual ele se manifesta, e que orienta desde o início sua elaboração.

Pelo que foi dito até aqui, seríamos tentados a circunscrever a noção de problema à esfera da especulação e da práxis humana: ao inventar problemas (e resolvê-los), o homem estende a um tempo sua compreensão da natureza e sua capacidade de intervenção sobre ela, bem como passa da condição de sujeito à de sujeito de sua própria história. O alcance da noção de problema, todavia, é ainda mais amplo, e diz respeito, como veremos no último capítulo, aos seres vivos e sua adaptação (ativa) ao meio ambiente. Por outro lado, já no próximo capítulo poderemos perceber melhor, através da análise de uma das variedades do esforço inventivo (criação artística), que o problema é, segundo Bergson, não apenas um elemento virtual específico do qual depende o pensamento, mas também o fundamento intelectual da criação em geral.

¹²⁷ "πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει": HERÁCLITO, fragmento 40, IN DIELS/KRANZ, *Die fragmente der vorsokratiker*, Berlin, Ed. Weidmannsche, 1961, vol. I, p. 160.

3 - CRIAÇÃO ARTÍSTICA E VIRTUALIDADE

Sobre minha mesa de trabalho existem vários objetos, um dos quais chama particularmente minha atenção: é um livro bastante antigo, bem encadernado, cuja capa de couro macio parece convidar-me a manuseá-lo. Esse objeto desperta em mim várias sensações: sua cor, seu formato, seu indeciso perfume, a branda resistência que ele oferece ao toque fazem dele uma fonte de prazer. Mas esse objeto oferece-me, além de tudo, a possibilidade de aprender uma multidão de coisas que atualmente desconheço; ele me serve como um meio para o aprendizado, e é portanto, além de agradável, útil. Há no entanto uma outra pessoa em meu escritório que, embora perceba no objeto as mesmas características materiais que eu, não reconhece nele nenhuma das qualidades que eu lhe atribuo: o livro que tanto mobiliza o meu desejo não lhe apraz – não lhe agradam sua cor, seu cheiro, seu aspecto envelhecido – e parece-lhe ainda por cima inútil, visto que o saber não passa de uma vaidade. Não discuto, pois o que está em questão, afinal, não é nada de objetivo, mas algo de puramente subjetivo que não diz respeito ao objeto enquanto tal e sim ao modo pelo qual ele afeta cada um de nós. Nossas sensações podem muito bem ser idênticas, mas nossos sentimentos diferem. No entender de Kant, todavia, meus sentimentos não me autorizam a dizer que este livro é belo; ao declarar o objeto agradável, e útil, eu não estou levando em conta apenas a sua representação, mas também a *existência do objeto* dessa representação: meu juízo é interessado, ele supõe uma relação do objeto, enquanto existente, com minha faculdade de desejar. Nem mesmo aquilo que é bom, a qualidade moral de uma ação ou de uma pessoa, pode fundamentar um juízo estético, pois a razão encontra naquilo que é bom um interesse. O agradável, o útil (bom enquanto meio) e o bom (em si) supõem um interesse relacionado à existência do objeto da representação; assim, a satisfação sensível, a utilidade e a estima moral são incapazes de fornecer um fundamento para o juízo propriamente estético, que deve ser desinteressado, puramente contemplativo. Para Kant, o belo não depende sequer dos aspectos materiais da representação, como as cores de um quadro ou os timbres dos instrumentos musicais, que remetem ainda àquilo que agrada aos sentidos, sendo pois

meros coadjuvantes da beleza. O belo depende é dos aspectos formais da representação, desenho, composição, que provocam um efeito subjetivo puramente estético ao se refletirem em nossa imaginação.¹²⁸

Bergson aborda o fenômeno da arte a partir de uma perspectiva bem diferente da de Kant, mas podemos perceber em seus textos algumas das distinções básicas estabelecidas pelo filósofo alemão. Também ele traça uma diferença entre os aspectos formais e materiais de uma representação, e entre esses aspectos e seus efeitos na sensibilidade do sujeito; o aspecto formal da representação, imagem ou idéia, determina no sujeito um sentimento, ou emoção, totalmente distinto das sensações provocadas pelo seu aspecto material. No texto que iremos transcrever, por exemplo, essas distinções são realizadas, porém de passagem, pois a preocupação de Bergson consiste em estabelecer uma diferença entre dois tipos de emoção, num dos quais ele irá buscar um fundamento virtual para a criação artística: “É preciso distinguir duas espécies de emoção, duas variedades de sentimento, duas manifestações da sensibilidade, que nada têm em comum senão serem estados afetivos distintos da sensação e não se reduzirem, como esta, a uma transposição psicológica de uma excitação física. Na primeira, a emoção é consecutiva a uma imagem ou idéia representada; o estado sensível resulta de um estado intelectual que nada lhe deve, que se basta a si mesmo e que, se sofre o seu efeito por meio de um ricochete, perde, com isso, mais do que ganha. É a agitação da sensibilidade por uma representação que nela recai. Mas a outra emoção não é determinada por uma representação à qual ela seria consecutiva e da qual ela permaneceria distinta. Ela seria antes, em relação aos estados intelectuais que sobrevirão, uma causa e não mais um efeito; ela está carregada de representações, nenhuma das quais propriamente formada, mas que ela tira ou poderia tirar de sua substância através de um desenvolvimento orgânico... trata-se de uma anterioridade no tempo, e da relação daquilo que engendra

¹²⁸ “O que importa para dizer do objeto que ele é *belo*”, diz Kant, “e provar que eu tenho gosto, é o que eu descubro em mim em função dessa representação, e não isto pelo que eu dependo da existência do objeto.” KANT, E. - *Critique de la faculté de juger*, Paris, Ed. Vrin, 1965, p. 50 (§ 2). Conforme LEBRUN, G. - *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1993, p. 423 em diante. Mas o que descobrimos em nós em função de uma representação, não é o aspecto material desta, aquilo que nela agrada aos sentidos, e sim sua forma, ou antes a reflexão de sua forma em nossa imaginação.

àquilo que é engendrado.”¹²⁹ O primeiro tipo de emoção, sendo simplesmente um reflexo da representação, pode receber o nome de *emoção derivada*. Mas Bergson atribui ao segundo tipo de emoção um poder de gênese; essa espécie particular de emoção, ao invés de derivar de uma representação, é ao contrário capaz de cristalizar-se em representações, podendo ser denominada de *emoção pura*, ou *emoção criadora*. Kant trabalha apenas com a emoção ou sentimento derivado, irredutível à representação, por certo, uma vez que diz respeito ao modo pelo qual o sujeito é afetado por ela, mas de todo modo dependente da representação tal como ela é dada numa intuição sensível. E de fato a emoção derivada pode ser considerada como uma parte (subjéctiva) de um misto que reúne emoção e representação; mas a emoção criadora é pura porque antecede o próprio misto, porque exprime um virtual capaz de engendrar as representações nas quais ele se atualizará.¹³⁰ “A obra genial”, diz Bergson, “deriva quase sempre de uma emoção única em seu gênero, que se haveria acreditado inexprimível, e que quis exprimir-se. Mas não se dá o mesmo em toda obra, por mais imperfeita que seja, onde a criação toma parte? Qualquer um que se dedica à composição literária pôde constatar a diferença entre a inteligência entregue a si mesma e aquela que consome em seu fogo a emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e seu assunto, ou seja, de uma intuição. No primeiro caso o espírito trabalha a frio, combinando entre elas idéias há muito vertidas em palavras, legadas em estado sólido pela sociedade. No segundo, parece que os materiais fornecidos pela inteligência entram previamente em fusão, solidificando-se de novo, posteriormente, em idéias que, desta vez, foram informadas pelo próprio espírito: se essas idéias encontram palavras preexistentes para exprimi-las, isso confere a cada uma a aparência de uma inesperada boa sorte; na verdade, é preciso de ordinário ajudar a sorte, e forçar o sentido da palavra para que ela se modele de acordo com o pensamento. O esforço é dessa vez doloroso, e o resultado aleatório. Mas é somente então que o espírito sente-se ou acredita-se criador.”¹³¹ Essa potência genética atribuída por Bergson à emoção valeu-lhe uma série de incompreensões; ele próprio irá queixar-se, a certa altura,

Conforme KANT, E. - *idem*, p. 66 (§ 14), e DELEUZE, G. - *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1987, p. 68.

¹²⁹ BERGSON, H. - MR, p. 1011/40.

¹³⁰ Conforme DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 116.

do desdém com que seus adversários qualificam sua psicologia de “feminina” em função do papel destacado que nela desempenha a sensibilidade.¹³² Tais afirmativas, segundo Bergson, não envolvem apenas preconceitos no que diz respeito às mulheres; elas envolvem um equívoco fundamental acerca do papel da sensibilidade na criação: “O maior erro daqueles que acreditariam rebaixar o homem ligando à sensibilidade as mais altas faculdades do espírito é não ver onde está precisamente a diferença entre a inteligência que compreende, discute, aceita ou rejeita, se até enfim à crítica, e aquela que inventa. Criação significa, antes de tudo, emoção.”¹³³

Como vimos, a emoção criadora pode ser denominada de “pura” porque ela não deriva de uma representação, porque ela ao contrário antecede as representações nas quais se atualizará. Compreende-se facilmente – não há nada mais evidente – que uma emoção possa derivar de uma representação, não apenas de uma obra de arte, mas também de qualquer objeto ou acontecimento que seja capaz de mobilizar, mais ou menos profundamente, nossa sensibilidade – um gesto, um rosto, uma idéia, um ruído de folhas secas no meio da noite. Mas como compreender que uma emoção possa manifestar-se sem ser agitada do exterior por uma representação, sensível ou racional? A noção de emoção pura suscita, com efeito, uma séria dificuldade. Antes de tentarmos resolvê-la, porém, ataquemos um problema mais simples: nossa sensibilidade pode exercer-se sem reportar-se a um objeto? Segundo Bergson, “é por excesso de intelectualismo que referimos o sentimento a um objeto e consideramos toda emoção como a repercussão de uma representação intelectual na sensibilidade. Para retomar o exemplo da música,

¹³¹ BERGSON, H. - MR, p. 1013/43.

¹³² BERGSON, H. - MR, p. 1012/41.

¹³³ BERGSON, H. - MR, p. 1012/42. Segundo Bergson, a emoção não apenas encontra-se na origem das grandes criações da arte, mas desempenha um papel decisivo na criação intelectual em geral, seja ela filosófica, moral, religiosa ou científica. “Digamos”, diz Bergson a respeito da criação em ciência, “que o problema que inspirou interesse é uma representação acompanhada por uma emoção, e que a emoção, sendo ao mesmo tempo a curiosidade, o desejo e a alegria antecipada de resolver um problema determinado, é única como a representação. É ela que, apesar dos obstáculos, impulsiona a inteligência. É ela sobretudo que vivifica, ou antes vitaliza, os elementos intelectuais com os quais ela fará corpo, concentra a todo momento aquilo que poderá organizar-se com eles, e obtém finalmente do enunciado do problema que ele desabroche numa solução.” BERGSON, H. - MR, p. 1013/43. Vemos que a teoria da emoção confere um estatuto afetivo ao pensamento (concebido, conforme vimos no capítulo precedente, como “faculdade dos problemas”), e, mais do que isso, confere à própria

sabemos que ela provoca em nós emoções determinadas, alegria, tristeza, piedade, simpatia, e que essas emoções podem ser intensas, e que elas são completas para nós, ainda que não se liguem a nada. Dir-se-á que estamos aqui no domínio da arte, e não no da realidade, que nós só nos comovemos por jogo, que nosso estado de alma é puramente imaginativo, e que o músico não poderia aliás suscitar essa emoção em nós, sugeri-la sem causá-la, se nós já não a houvéssemos experimentado na vida real, quando ela era determinada por um objeto do qual a arte nada mais fez senão destacá-la?”¹³⁴ A originalidade da resposta de Bergson a essa pergunta tornar-se-á evidente se a confrontarmos com a resposta de um Schopenhauer. Para este, com efeito, uma música “não exprime jamais o fenômeno, mas a essência íntima, o interior do fenômeno, a vontade mesma. Ela não exprime jamais esta ou aquela alegria, esta ou aquela aflição, esta ou aquela dor, pavor, júbilo, contentamento ou calma de espírito. Ela pinta a alegria mesma, a aflição mesma, e todos esses outros sentimentos por assim dizer abstratamente. Ela nos dá sua essência sem nenhum acessório, e conseqüentemente sem seus motivos... a música, com efeito, não exprime da vida e de seus acontecimentos senão a quintessência; ela é o mais das vezes indiferente a todas as variações que podem ali se apresentar. Essa generalidade, conciliada com uma rigorosa precisão, é propriedade exclusiva da música; ela é que lhe dá um valor tão alto e faz dela o remédio de todos os nossos males.”¹³⁵ Para o filósofo alemão, portanto, a música exprime no seu mais alto grau de pureza, despojados de todas as suas particularidades, os sentimentos que estamos acostumados a experimentar na vida: “a Melancolia em geral, a Serenidade em si, a Esperança sem causas.”¹³⁶ Para Bergson, ao contrário, a música não exprime abstratamente, num alto grau de generalidade, sentimentos que a vida apenas nos apresenta ligados a seus objetos, e as emoções que ela transmite nada devem às emoções suscitadas pela “vida real”; afirmar tal coisa “seria esquecer que alegria, tristeza, piedade, simpatia são palavras que exprimem generalidades às quais precisamos nos reportar para traduzir o que a

afetividade um papel que ainda não havia sido satisfatoriamente determinado nas obras precedentes de Bergson: DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, p. 116, nota 1.

¹³⁴ BERGSON, H. - MR, p. 1008/36.

¹³⁵ SCHOPENHAUER, A. - *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1984, p. 334 (livro III, § 52).

¹³⁶ JANKÉLÉVITCH, V. - *La musique et l'ineffable*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 77.

música nos faz experimentar, mas que à cada música nova aderem sentimentos novos, criados por essa música e nessa música, definidos e delimitados pelo desenho mesmo, único em seu gênero, da melodia ou da sinfonia. Eles não foram extraídos da vida pela arte; nós é que somos obrigados, para traduzi-los em palavras, a aproximar o sentimento criado pelo artista daquele que, na vida, apresenta mais semelhança com ele.”¹³⁷ Jankélévitch, um estudioso da filosofia de Bergson, retomará por sua própria conta esse ponto de vista ao dizer que “as nuances inexprimíveis da disposição, os estados d'alma e os sentimentos são, na criação, tão inumeráveis quanto as músicas que eles podem engendrar.”¹³⁸ Mas as generalidades que a linguagem coloca à nossa disposição para designar esses sentimentos, não menos originais do que as obras nas quais eles se exprimem, suscitam em nós a ilusão de que eles derivam da vida, velam a singularidade de cada um, fazem-nos esquecer que cada um deles exprime uma essência irreduzível. Tanto quanto Schopenhauer, Bergson concebe a emoção como uma essência,¹³⁹ mas a diferença entre ambos consiste na maneira pela qual cada um concebe essa essência. Schopenhauer a concebe como uma *idéia geral*; para ele, a obra de arte é a realização de uma *Idéia platônica*.¹⁴⁰ Bergson, por sua vez, pensador das diferenças de natureza

¹³⁷ BERGSON, H. - MR, p. 1009/37.

¹³⁸ JANKÉLÉVITCH, V. - *La musique et l'ineffable, op. cit.*, p. 83. Proust, por sua vez, escreveu que “o campo aberto ao músico não é um mesquinho teclado de sete notas, mas um teclado incomensurável, ainda quase completamente desconhecido, onde apenas aqui e ali, separadas por imensas trevas inexploradas, algumas dos milhões de teclas de ternura, de paixão, de serenidade que o compõe, cada qual tão diferente das outras como um universo de outro universo, foram descobertas por alguns grandes artistas que, despertando em nós o correspondente do tema que encontraram, nos prestam o serviço de mostrar-nos que riqueza, que variedade oculta, sem o sabermos, essa grande noite indevassada e desalentadora de nossa alma, que nós consideramos como vácuo e nada.” PROUST, M. - *No caminho de Swann*, Porto Alegre/Rio de Janeiro, Ed. Globo, s/d, p. 290-291. A música, porém, não parece ter nenhum privilégio quanto a esse pormenor, ao menos para Kandinsky: “<O artista> tentará despertar sentimentos mais sutis, ainda sem nome... as mais delicadas emoções, que a nossa linguagem não pode exprimir.” KANDINSKY, W. - *Do espiritual na arte*, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1987, p. 22.

¹³⁹ “Notemos que uma emoção de ordem superior basta-se a si mesma. Certa música exprime o amor. Não se trata contudo do amor de ninguém. Uma outra música será um outro amor. Existirão aí duas atmosferas distintas de sentimento, dois perfumes diferentes, e nos dois casos o amor será qualificado por sua essência, não por seu objeto.” BERGSON, H. - MR, p. 1191/270.

¹⁴⁰ “O objeto da arte, o objeto que o artista se esforça em representar, o objeto cujo conhecimento deve preceder e engendrar a obra como o germe precede e engendra a planta, esse objeto é uma *idéia*, no sentido platônico da palavra.” SCHOPENHAUER, A. - *Le monde comme volonté et comme représentation, op. cit.*, p. 300 (livro III, § 49). É bem verdade que, para o filósofo alemão, as artes em geral reproduzem as *idéias*, ao passo que a música reproduz diretamente, isto é, sem a mediação das

(matizes), ressalta a singularidade de cada essência, para além de qualquer generalidade. A obra de arte original suscita no fruidor um sentimento inédito porque ela mesma é a expressão de uma emoção singular. Mas também os sentimentos ligados a um objeto, ou, como diria Kant, os sentimentos que dependem da existência do objeto da representação, podem, segundo Bergson, revestir-se de matizes inéditos a partir da invenção de um novo sentimento ou a partir de novos agenciamentos entre emoções já existentes; em uma palavra, os sentimentos que experimentamos na “vida real”, como o amor, têm uma história. Mas nós, para falarmos de todos os tipos de amor inventados através dos tempos, envolvendo os mais variados matizes de sentimento, somos obrigados a usar a mesma palavra – amor – que no entanto não passa de uma generalidade própria para a comunicação em sociedade; não é de admirar que terminemos por acreditar excessivamente na gramática, como dizia Nietzsche, e façamos do amor uma essência imutável. Por certo que entre todos as variedades de amor existe algo em comum, uma certa inclinação distinta do desejo, porém contígua a ele, participando ao mesmo tempo do sentimento e da sensação. Mas uma coisa é pensarmos que uma essência singular possui algo em comum com outras, e outra é fazermos dela, por causa disso, uma essência geral capaz de subsumir todos os casos particulares. Suponhamos, por exemplo, que num determinado momento da história “o amor” seja absorvido numa atmosfera mística de adoração religiosa, tal como aquela que o cristianismo disseminou na Idade média. Teremos aí um matiz distinto, não propriamente fruto de uma autêntica criação, mas do encontro entre um sentimento próximo à sensação (“amor”) e de uma emoção religiosa singular (“sentimento místico de devoção”), encontro esse que ocasionou a fusão, a interpenetração desses sentimentos, até então distintos: o amor romanesco possui, pois,

idéias, a própria vontade, o que a eleva acima das demais artes: “estas só exprimem a sombra, enquanto aquela fala do ser.” *idem*, p. 329 (livro III, § 52). Como vimos, porém, ainda que nos fale do ser, a música, para Schopenhauer, exprime tão somente o sentimento em sua generalidade. A posição de Nietzsche a esse respeito é bem mais interessante, ainda que ele, segundo Jankélévitch, passe por cima da singularidade das essências afetivas despertadas pela música: “<Segundo Nietzsche> a música exalta a faculdade de sentir, abstração feita de qualquer sentimento qualificado, quer seja Remorso, Amor, Esperança; a música desperta em nosso coração a afetividade em si, a afetividade não motivada e não especificada.” JANKÉLÉVITCH, V. - *La musique...*, *op. cit.*, p. 77.

uma data, um lugar de nascimento, circunstâncias específicas que o trouxeram à luz.¹⁴¹ Do mesmo modo, uma emoção nova, comparável àquela criada numa melodia, pode vir a ser criada por um único homem e, compondo-se com outros sentimentos, revestir um objeto qualquer com uma nova tonalidade afetiva. Já não se trata da criação de uma obra de arte, mas da criação de um novo matiz de sentimento para uma realidade que será, de algum modo, reinterpretada, transfigurada pela nova emoção que lhe emprestará, através de sua própria singularidade, um aspecto não menos singular. “A montanha”, escreve Bergson, “sempre comunicou àqueles que a contemplavam certos sentimentos comparáveis a sensações, e que, com efeito, aderiam a ela. Mas Rousseau criou, a seu propósito, uma emoção nova e original. Uma vez lançada em circulação por Rousseau, essa emoção tornou-se corrente. E ainda hoje é Rousseau quem nos faz experimentá-la, tanto ou mais do que a própria montanha. Por certo que haviam razões para que essa emoção aderisse à montanha mais do que a qualquer outro objeto: os sentimentos elementares, vizinhos da sensação, diretamente provocados pela montanha, deviam concordar com a nova emoção. Mas Rousseau os reuniu; ele os fez entrar, simples harmônicos doravante, num timbre cuja nota fundamental ele introduziu por meio de uma verdadeira criação.”¹⁴² Servindo-se de uma metáfora extraída da música, Bergson caracteriza como “harmônicos” os múltiplos elementos afetivos que se reúnem para compor um sentimento; mas a nova “nota fundamental”, através da qual é obtida uma tonalidade afetiva não menos nova, é precisamente o que ele entende por emoção pura. A emoção é “pura” não porque foi destilada da vida cotidiana, mas porque exprime, como veremos no próximo capítulo, uma virtualidade da qual a própria vida depende para emergir. O que a emoção pura nos revela, não é nenhuma quintessência, mas é uma nova essência, um novo matiz, uma nova maneira de sermos afetados – uma nova possibilidade de vida; e se isso não nos parecer

¹⁴¹ BERGSON, H. - MR, p. 1010/39. Vale lembrar que “o amor romanesco” possui uma especificidade que o torna essencialmente distinto das demais variedades de amor inventadas através dos tempos, mas constitui, ainda assim, uma idéia geral. Segundo Spinoza, cada indivíduo vive o “seu” amor ou amores de acordo com sua própria essência singular, pois “todo sentimento de um indivíduo difere do sentimento de um outro na medida em que a essência de um difere da essência do outro.” SPINOZA, *L'Éthique*, IN *Oeuvres complètes*, Paris, Ed. Gallimard, 1984, p. 465 (livro III, proposição 57). No limite, diria Borges, o amor às três e quinze já não será o mesmo que havia às três e quatorze.

¹⁴² BERGSON, H. - MR, p. 1009/38.

suficiente, é porque não teremos ainda nos dado conta de que um novo matiz constitui, em tanto que realidade espiritual ou mental, uma diferença de natureza irreduzível.¹⁴³

A emoção pode, portanto, manifestar-se sem qualquer referência a um objeto; o exemplo da música é conclusivo. Mas poderá ela manifestar-se sem ter origem numa representação? A emoção derivada depende da representação como de uma causa, ela depende de uma intuição no sentido kantiano do termo. Sabemos que para Kant a intuição humana é finita, isto é, derivada, sempre obtida a partir de um ente que ela toma por objeto; uma intuição seria criadora apenas se ela, ao invés de se conformar ao já existente, pudesse produzir o seu objeto no ato mesmo de intuir.¹⁴⁴ Para ser pura, não-derivada, *criadora*, a emoção deve transcender a intuição tal como Kant a entende. Já sabemos que essa “nota fundamental” de que fala Bergson, esse elemento afetivo irreduzível que transfigura o real ou configura uma obra de arte, não deriva de uma representação – ao contrário, ela mesma deve ser capaz de dar origem a representações. Ora, uma vez que a esfera do sentimento é subjetiva, devemos dizer que a emoção pura não deriva de uma representação porque ela deriva do sujeito? A arte encontraria sua explicação numa psicologia da criação ou na psicanálise do criador? Essa solução contraria todos os pressupostos da filosofia bergsoniana. *Não é o sujeito que se exprime numa pura emoção, é o próprio ser que se exprime, através de uma emoção, num sujeito:* “E o que é essa

¹⁴³ Essas novas tonalidades afetivas não enriquecem o objeto - caso se reportem a um objeto - senão porque multiplicam, sem se excluírem reciprocamente, as maneiras de ser afetado do sujeito que as atualiza (a duração é coexistência virtual de diferenças de natureza). O Zarathustra de Nietzsche dizia refletir todas as coisas em seu espelho de cem faces.

¹⁴⁴ Para Kant, a intuição humana é finita - não criadora - e por isso dependente de um objeto que a afete, diante do qual ela desempenha um papel receptivo: a intuição “só ocorre na medida em que o objeto nos é dado; isso só é possível por sua vez [pelo menos para nós, homens] desde que o objeto afete de uma certa maneira o nosso espírito. A capacidade de receber representações (receptividade) graças ao modo pelo qual somos afetados pelos objetos chama-se sensibilidade.” KANT, E. - *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1990, p. 53; *Crítica da razão pura*, Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1985, p. 61 (Estética transcendental, § 1). “Se a intuição humana é receptiva em tanto que finita”, esclarece Heidegger, “e se a possibilidade de receber um 'dom' pressupõe uma afecção, precisamos, com efeito, de órgãos capazes de serem afetados, isto é, <órgãos> dos 'sentidos'. A intuição humana não é 'sensível' porque sua afecção se produz por intermédio dos órgãos dos sentidos; a relação é inversa: é porque nossa existência é finita - existente em meio ao ente que já é e ao qual ela está abandonada - que ela deve necessariamente recebê-lo, o que significa que ela deve oferecer ao ente a possibilidade de se anunciar: são necessários Órgãos para que esse anúncio possa se transmitir. A essência da sensibilidade encontra-se na finitude da intuição.” HEIDEGGER, M. - *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Ed. Gallimard, 1981, p. 87.

emoção criadora”, comenta Deleuze, “senão precisamente uma Memória cósmica, que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis, que libera o homem do plano ou do nível que lhe é próprio, para fazer dele um criador, adequado a todo o movimento da criação?”¹⁴⁵ O plano ou nível próprio ao homem, segundo Bergson, define-se por uma tensão entre a pressão social que lhe impõe a lei de seu grupo fechado, e o egoísmo que sua inteligência lhe inspira, levando-o a buscar o seu prazer e o seu proveito para além do interesse comum desse mesmo grupo. Essa alternativa é bastante sombria. Por um lado, o homem se fecha no círculo estreito de sua comunidade ou de sua sociedade, opondo-se aos outros homens enquanto pertencentes a outros grupos não menos fechados; por outro, ele se fecha em si mesmo, enxergando nos outros homens apenas uma oportunidade para satisfazer os seus interesses e os seus apetites. O artista, o místico, o filósofo, cada qual à sua maneira, lutam para ultrapassar a condição humana, isto é, para romper a falsa alternativa entre a lei social e o egoísmo individual; mas o *élan* necessário para criar novas possibilidades de vida provém sempre de uma emoção que se atualiza na arte, no misticismo ou na filosofia. É verdade que a lei, bem como o egoísmo, também emocionam, mas tais emoções são, evidentemente, derivadas. Apenas a emoção criadora, avatar de uma memória imemorial, pode romper esse círculo vicioso, atualizar no homem algo que ultrapassa o próprio homem, liberando-o de sua condição, abrindo-o para a humanidade como um todo, e para a criação.¹⁴⁶

De acordo com a célebre fórmula de Paul Klee, “a arte não fornece uma reprodução do visível, ela torna visível.”¹⁴⁷ Tornar visível, para o pintor alemão, é atualizar uma virtualidade inextensiva, incorporal, dimensão puramente potencial e genética, “fundamento original supra-dimensional (...) sempre potente e fecundo mesmo em estado

¹⁴⁵ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 117. Como vimos no primeiro capítulo, a memória, para Bergson, é ontológica, e não psicológica. Mas essa distinção fundamental não basta para explicar a razão pela qual Deleuze a chama, nesse texto, de “cósmica”. Esclareceremos esse ponto no quarto capítulo.

¹⁴⁶ BERGSON, H. - MR, *Passim*; DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 111-119.

¹⁴⁷ KLEE, P. - *La pensée créatrice*, Paris, Ed. Dessain et Tolra, p. 76. Em outro texto, Klee esclarece que “nós devemos fazer uma distinção essencial no que concerne ao alvo da operação que consiste em tornar visível. Será preciso anotar na memória apenas aquilo que pode ser visto, ou será preciso revelar também aquilo que nós não podemos ver? Se nós somos capazes de sentir essa distinção e de nos atermos a ela, então nós teremos atingido o ponto principal da atividade <*mise en forme*> artística.” *idem*, p. 516.

latente.”¹⁴⁸ Já sabemos que para Bergson a emoção (pura) fundamenta o processo criativo, que ela de algum modo é capaz de engendrar as representações nas quais ela se atualizará. Mas não sabemos ainda de que modo ela o faz, não sabemos *como* ela se consubstancia numa obra propriamente dita. Ora, a emoção seria incapaz de produzir uma obra se ela não se fizesse acompanhar de uma contrapartida intelectual. Bergson está longe de ser um daqueles que invocam os direitos do coração *contra* a razão.¹⁴⁹ Uma obra de arte sem emoção poderá assemelhar-se a um cadáver; mas a emoção mais pungente, separada dos meios, sobretudo intelectuais, que a plasmariam numa obra, permanecerá encerrada no artista, sem possibilidade de comunicar-se. Tornar visível, mas também audível, legível – engendrar a representação – supõe, por parte do artista, um esforço inventivo. Devemos pois determinar em que consiste esse esforço.

Se o artista já possui, em sua mente, a concepção de sua obra em todas as suas particularidades, ou seja, tal e como ela deverá ser quando terminada, ele na verdade já a criou, faltando-lhe apenas realizá-la materialmente. Nesse caso, o problema teria sido apenas deslocado, passando a consistir doravante em saber como o artista chegou à concepção de sua obra. Num pensamento de fundo teológico, aliás, esse problema não existe; o artista, humano ou divino, imita um modelo eterno e realiza sua obra em conformidade com ele.¹⁵⁰ Mas ali onde o todo já está – *atualmente* – dado, sob forma de

¹⁴⁸ KLEE, P. - *idem*, p. 59. “Presunçoso será o artista que logo se detém em alguma parte, imóvel. Eleitos serão os artistas que tentam atingir desde já o ponto mais próximo a esse poço secreto onde a lei original alimenta todos os processos de evolução.” *idem*, p. 93. Segundo Klee, a atualização desse virtual tem início num “pequeno ponto cinza que permite fazer o salto do caos à ordem.”: *idem*, p. 60.

¹⁴⁹ Segundo Deleuze, a emoção é a gênese da intuição na inteligência: DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme, op. cit.*, p. 118. Conforme nota 133.

¹⁵⁰ Um dos problemas da filosofia de Platão, advindo da radical separação por ele efetuada entre o mundo inteligível e a matéria errante, era justamente o de dar conta da criação do mundo sensível. O mito do demiurgo, artesão divino que “faz passar sua obra do estado amorfo à realização”, é, segundo Festugière, uma metáfora retirada do domínio da arte, e o demiurgo, um duplo mítico da Alma do Mundo: FESTUGIÈRE, A.-J. - *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Ed. J. Gabalda, 1949, vol. II (*Le Dieu cosmique*), p. 104-105. Já para Vernant, a noção de demiurgo divino exprime o tipo de organização do trabalho na Grécia antiga - preponderância do valor de uso sobre o valor de troca, do usuário sobre o produtor, das causas finais e formais sobre a causa eficiente - e foi transposta do plano da economia para o da reflexão filosófica: “Modelo imutável e inengendrado, <a essência do produto fabricado> se define em relação à satisfação da necessidade do usuário... é sempre o fim do processo, a “forma” em ato realizada na obra, o princípio e fonte de toda a operação. A causa eficiente não é realmente produtiva: ela desempenha o papel de um meio através do qual uma “forma” preexistente se

Idéias divinas modelares, ali onde o tempo não possui nenhuma eficácia, a criação é impossível: “Nessa perspectiva”, explica Gilson, “a criação propriamente dita seria impossível ao Deus cristão em razão de sua própria onisciência. Semelhante ao *noûs* de Plotino, esse Deus conteria em si todos os seres pelo mero fato de possuir todos os inteligíveis. Com efeito, para o conhecimento, o radicalmente novo não é simplesmente o não-calculado, é o incalculável; não o simples imprevisto, mas o absolutamente imprevisível. Imprevisível exatamente para o próprio Criador. É por isso que, no bergsonismo autêntico, a evolução criadora não é a obra de um Deus que cria, ela é o próprio impulso criador; o ser e o conhecimento aparecem juntos na esteira da criação.”¹⁵¹ Assim, como veremos, explicar o esforço inventivo na perspectiva do bergsonismo implica em: (a) explicar o ponto de partida da criação sem recorrer a nenhum tipo de transcendência (Idéias divinas, modelos eternos); (b) explicar como, no processo mesmo da criação, esse ponto de partida pode ser levado a modificar-se de modo absolutamente imprevisível.

A criação encontra sua origem numa emoção, mas carece de um ponto de partida propriamente intelectual. Esse componente intelectual também será caracterizado por Bergson como uma virtualidade, que ele irá chamar de *esquema dinâmico*. A análise bergsoniana do esforço de invenção visa dar conta do processo através do qual o artista engendra, a partir dessa virtualidade inextensiva, as representações ou imagens – acústicas, visuais, etc. – que darão um corpo à sua obra. Como no esforço de rememoração, como no esforço de intelecção, o desafio lançado ao esforço inventivo (que é a forma extrema do esforço intelectual) é o de transpor em imagens plenamente atuais uma virtualidade: “Criar imaginativamente”, diz Bergson, “é resolver um problema. Ora, como resolver um problema senão supondo-o já resolvido? Nós representamos, diz M. Ribot, um ideal, isto é, um certo efeito obtido, e então pesquisamos por meio de qual composição de elementos obteremos esse efeito. Transportamo-nos num salto ao resultado completo, ao fim que se trata de realizar: todo o esforço de invenção é então uma tentativa para preencher o intervalo por cima do qual saltamos, e chegar novamente a

atualiza numa matéria.” VERNANT, J.-P. - “*Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne*”, IN *Mythe & pensée chez les Grecs*, Paris, Ed. La découverte, 1985, p. 299.

esse mesmo fim seguindo desta vez o fio contínuo dos meios que o realizariam. Mas como conceber aqui o fim sem os meios, o todo sem as partes? Não pode ser sob forma de imagem, pois uma imagem que nos fizesse ver o efeito se realizando nos mostraria – interiores à própria imagem – os meios pelos quais o efeito seria obtido. Somos obrigados a admitir que o todo se oferece como um esquema, e que a invenção consiste precisamente em converter o esquema em imagem.”¹⁵² Notemos desde já – voltaremos a esse ponto mais adiante – que o fim invocado por Bergson consiste num “resultado completo” em tanto que *esquema*, e não em tanto que *imagem*. Ora, o esquema é ele mesmo virtual, e se o todo (da obra) de algum modo já está dado, é apenas virtualmente, e não, como no finalismo antigo, na atualidade plena de uma Idéia transcendente, paradigma que o artista simplesmente realizaria, tal e qual, numa matéria. A primeira evidência disso é que nem sempre o esquema é claramente visualizado pelo criador por meio de uma intuição; a unidade que guia o esforço inventivo pode ser tão somente entrevista, e revelar-se apenas à medida em que as imagens o encarnam, como o quebra-cabeça que só revela sua figura a partir da montagem de suas peças: “Em outros termos, em lugar de um esquema único, de formas imóveis e rígidas, do qual se tem imediatamente uma concepção distinta, pode haver um esquema elástico ou movente, cujos contornos o espírito recusa-se a definir, porque ele espera a decisão das próprias imagens que o esquema deve atrair para dar-se um corpo. Mas quer o esquema seja fixo ou móvel, é durante o seu desenvolvimento em imagens que surge o sentimento de esforço intelectual.”¹⁵³ Segundo as palavras de Gilson, que descrevem à perfeição a concepção de Bergson, “cada vez que se trata de criação artística, e não apenas de fabricação em série, o ponto de partida é um projeto movente, menos modelo a reproduzir do que germe de um

¹⁵¹ GILSON, E. - *Peinture et réalité*, Paris, Ed. Vrin, 1972, p. 193.

¹⁵² BERGSON, H. - ES, p. 946/174. Pode-se aproximar essa análise de Bergson daquela que encontramos Edgar Allan Poe: “Nada é mais claro”, diz Poe, “do que deverem todas as intrigas, dignas desse nome, ser elaboradas em relação ao *epílogo* antes que se tente qualquer coisa com a pena. Só tendo o *epílogo* constantemente em vista poderemos dar a um enredo seu aspecto indispensável de consequência, ou causalidade, fazendo com que os incidentes e, especialmente, o tom da obra tendam para o desenvolvimento de sua intenção (...) eu prefiro começar com a consideração de um *efeito*... depois procurar em torno de mim (ou melhor, dentro) aquelas combinações de tom e acontecimento que melhor me auxiliem na construção do efeito.” POE, E. A. - “*A filosofia da composição*”, IN *Ficção completa*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1981, p. 911.

¹⁵³ BERGSON, H. - ES, p. 948/176.

ser a conceber.”¹⁵⁴ O que Bergson denomina de esquema dinâmico pode ser perfeitamente caracterizado como um *projeto movente*, tão singular nele mesmo quanto o será a obra uma vez terminada. Com efeito, o esquema não pode em hipótese alguma ser confundido com uma idéia geral capaz de exprimir-se em múltiplos casos particulares. Ele é, se quisermos, idéia, mas não é uma idéia geral. Encontraremos uma excelente indicação a esse respeito ao compararmos entre si duas versões de um mesmo texto de Bergson. Ao fazê-lo, verificaremos que a noção de esquema dinâmico sofreu, depois de seu surgimento, uma correção que exprime a progressiva elaboração da noção que constitui o objeto de nosso trabalho. Comparemos com sua versão definitiva a primeira versão de um trecho do texto “*O esforço intelectual*”, de janeiro de **1902**:

"O escritor que escreve um romance, o autor dramático que cria personagens e situações, o músico que compõe uma sinfonia e o poeta que compõe uma ode, todos têm inicialmente no espírito algo de simples, *de geral*, de abstrato /.../. Trata-se, para o músico ou o poeta, de uma impressão /.../ a ser desenrolada em sons ou imagens. Trata-se, para o romancista ou o dramaturgo, de uma tese a desenvolver em acontecimentos, um sentimento *geral*, um meio social, algo de abstrato a materializar em personagens viventes. Trabalha-se num esquema do todo, e o resultado somente é obtido quando chegou-se a uma imagem distinta das partes.”¹⁵⁵

A versão definitiva, publicada em **1919**, diz o seguinte:

"O escritor que escreve um romance, o autor dramático que cria personagens e situações, o músico que compõe uma sinfonia e o poeta que compõe uma ode, todos têm inicialmente no espírito algo de simples e de abstrato, ou seja, de incorporal. Trata-se, para o músico ou o poeta, de uma impressão nova a ser desenrolada em sons ou imagens. Trata-se, para o romancista ou o dramaturgo, de uma tese a desenvolver em acontecimentos, um sentimento, individual ou social, a materializar em personagens viventes. Trabalha-se num esquema do todo, e o resultado é obtido quando se chega a uma imagem distinta dos elementos.”¹⁵⁶

Na edição definitiva do texto, Bergson eliminou duas ocorrências do termo “*geral*”, sendo que numa dessas passagens ele foi substituído pelo termo “*incorporal*”. No texto

¹⁵⁴ GILSON, E. - *Peinture et réalité*, op. cit., p. 182-183.

¹⁵⁵ BERGSON, H. - *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 537-538. A maior parte dos grifos originais - que indicam, nessa edição, modificações posteriores na redação do texto - foram eliminados, tendo sido mantidos apenas aqueles referentes às modificações que iremos analisar. O sinal /.../ indica, na referida edição, os lugares em alguma palavra foi posteriormente acrescentada.

¹⁵⁶ BERGSON, H. - ES, p. 947/175.

corrigido, Bergson estipula que o artista tem no espírito algo de *simples* (porque não possui ainda partes, ou as possui apenas num estado de implicação recíproca); de *abstrato* (porque é anterior a qualquer imagem, e exprime uma pura relação de forças);¹⁵⁷ de *incorporal*, enfim, de acordo com as determinações precedentes, porque virtual. Mas o que o artista tem no espírito, ao contrário do que diz a primeira versão do texto, *não é*, todavia, nada de *geral*. Ao realizar essas correções, Bergson deixa claramente subentendido que o esquema dinâmico, tal como a emoção criadora, tal como a obra uma vez terminada, deve ser caracterizado como algo de singular, algo de único em seu gênero. Assim, verifica-se um rigor crescente de Bergson na expressão da noção de virtualidade, tão importante no contexto de sua filosofia, mas verifica-se sobretudo que essa noção não exprime jamais uma generalidade.

Segundo Bergson, o esquema, através do qual o artista se representa um todo que antecede suas próprias partes, desempenha o papel de um “atrator” em relação às imagens capazes de atualizá-lo, isto é, de fornecer-lhe autênticas partes, exteriores umas às outras. O esquema é dinâmico precisamente porque ele condiciona um movimento das imagens que, por ele atraídas, tentarão inserir-se nele, preencher concretamente aquilo que ele exprime em termos de relações abstratas, e porque ele mesmo é levado, por vezes, a modificar-se, de modo imprevisível, no decorrer desse processo. As imagens, concorrendo entre si para se inserirem no esquema, podem mostrar-se aptas – ou não – a fazê-lo de forma satisfatória; o mais notável, contudo, é que elas podem modificar o próprio esquema; nesse caso, o artista renuncia em parte ao que queria obter, ou obtém algo diferente: “Não é necessário aliás que o esquema permaneça imutável ao longo dessa operação. Ele é modificado pelas próprias imagens que ele busca para preencher-se. Por vezes não resta mais nada do esquema primitivo na imagem definitiva... Aí está, sobretudo, a parte que cabe ao imprevisto; ela está, pode-se dizer, no movimento pelo qual a imagem se volta para o esquema para modificá-lo ou fazê-lo desaparecer. Mas o esforço propriamente dito está no trajeto do esquema, invariável ou cambiante, às imagens que

¹⁵⁷ BERGSON, H. - ES, p. 938/163. O esquema dinâmico é abstrato, mas não exprime uma abstração; ele estaria, *considerado estritamente desse ponto de vista*, muito mais próximo da Idéia platônica (*unitas ante rem*) do que do conceito aristotélico (*unitas post rem*): “Esse esquema não é um extrato nem um resumo.” BERGSON, H. - ES, p. 938/164.

deverão preenchê-lo.”¹⁵⁸ Nessa plasticidade do esquema reside, em grande parte, a razão pela qual a criação é algo de imprevisível para o próprio criador: ao atualizar-se nas imagens que lhe dão um corpo, o esquema – ao contrário dos paradigmas imutáveis do pensamento clássico – está aberto à possibilidade de modificar-se de forma mais ou menos drástica; contrariamente a um modelo que engendra uma cópia cuja perfeição é conferida pelo grau de semelhança obtido, o esquema tende a tornar-se diferente de si mesmo à medida em que se atualiza (na verdade, como veremos posteriormente, esse *tornar-se diferente de si* é uma condição *sine qua non* para toda virtualidade que se atualiza.) Mas o esforço do artista, salienta Bergson, não encontra sua medida nas modificações que ele se vê obrigado a conceder ao seu projeto inicial, e sim na busca incessante das imagens que sejam capazes de atualizá-lo; quanto mais “idas e vindas, oscilações, lutas e negociações” forem exigidas durante a conversão do esquema em imagens, mais acentuado será o sentimento de esforço, mais acentuada será a hesitação do artista.¹⁵⁹

Mas porque recorrer à noção de esquema dinâmico, e introduzir na explicação do processo criativo (mais) um elemento virtual, se o esforço inventivo pode muito bem ser explicado por um mecanismo de associação de imagens? As imagens não podem simplesmente atrair-se umas às outras, formando assim a obra de arte? Podem, é claro, dirá Bergson, em virtude de uma lei de associação por semelhança. Mas no caso do esforço intelectual, da conversão do esquema em imagem, as imagens concorrentes podem muito bem não apresentar outra semelhança entre si senão aquela que diz respeito às suas aptidões para resolver um mesmo problema; além disso, a associação de imagens não é capaz de explicar a diferença *intrínseca* entre uma representação acompanhada de esforço, e a mesma representação desprovida dele: “Se as imagens constituem o todo de nossa vida mental, em que o estado de concentração do espírito poderá se diferenciar do estado de dispersão intelectual? Seria necessário supor que em certos casos elas se sucedem sem intenção comum, e que em outros casos, por uma sorte inexplicável, todas

¹⁵⁸ BERGSON, H. - ES, p. 948/175-176. Como exemplo dessa imprevisível influência que a imagem pode exercer sobre o esquema, Bergson alude aos personagens de um romancista que reagem sobre a idéia ou o sentimento que eles estavam destinados a exprimir.

as imagens simultâneas e sucessivas se agrupam de maneira a dar a solução cada vez mais aproximada de um único e mesmo problema. Dir-se-á que não se trata de sorte, que é a semelhança das imagens que faz com que elas evoquem umas às outras, mecanicamente, segundo a lei geral de associação? Mas no caso do esforço intelectual, as imagens que se sucedem podem não ter, justamente, nenhuma similitude exterior entre elas: sua semelhança é totalmente interior; é uma identidade de significação, uma igual capacidade de resolver um certo problema face ao qual elas ocupam posições análogas ou complementares, a despeito de suas diferenças concretas de forma. *É necessário pois que o problema seja representado pelo espírito, mas não sob forma de imagem.*"¹⁶⁰ Todo o processo criativo realiza-se em função de imagens que tornarão visível a obra de arte, mas não podemos explicá-lo levando em conta tão somente as imagens. O esquema dinâmico é o pressuposto intelectual do esforço inventivo, e orienta desde o início o processo através do qual as imagens irão ser selecionadas e agrupadas. Isso equivale a dizer que o esforço inventivo não supõe simplesmente um trabalho de seleção, ou de associação, entre imagens situadas num único e mesmo plano; ele supõe um *problema* que coloca em jogo uma infinidade de graus de tensão mental, eles mesmos virtuais, que definem uma dimensão vertical do espírito: "Ao lado da influência da imagem sobre a imagem, existe a atração ou a impulsão exercida pelo esquema sobre as imagens. Ao lado do desenvolvimento do espírito sobre um único plano, em superfície, há o movimento do espírito que vai de um plano a outro plano, em profundidade. Ao lado do mecanismo de associação, há o <mecanismo> do esforço mental. As forças que trabalham nos dois casos não diferem apenas em intensidade; elas diferem pela direção."¹⁶¹

O esquema dinâmico caracteriza pois, na filosofia bergsoniana, um elemento virtual de ordem intelectual do qual depende a criação artística. Detivemo-nos nesta última como num exemplo privilegiado do esforço inventivo, mas devemos assinalar que o esquema dinâmico diz respeito também à criação científica, tecnológica, enfim, à invenção em geral; mais ainda, ele diz respeito ao esforço de rememoração e a todas as modalidades de esforço intelectual: encontrar uma lembrança que exija de nós uma

¹⁵⁹ BERGSON, H. - ES, p. 953/187.

¹⁶⁰ BERGSON, H. - ES, p. 958/188 (*Grifo meu*).

reconstituição gradual e refletida, como a lembrança de uma teoria complexa, compreender um texto ou um discurso elaborado, e mesmo aprender uma dança ou jogar xadrez implicam na elaboração de esquemas.¹⁶² Não é difícil compreender a razão pela qual Bergson empresta ao esquema dinâmico tamanha abrangência: todas essas atividades implicam uma capacidade de colocar (e resolver) um problema, isto é, de apreender abstratamente um todo caracterizado menos pelos seus elementos materiais do que por abstratas relações de força das quais depende a coordenação desses elementos entre si. Assim, quando se trata de reencontrar uma lembrança complexa, de compreender um texto mais ou menos difícil, de aprender uma dança que desconhecemos, de visualizar num relance a fisionomia única de uma partida de xadrez, quando se trata de inventar uma nova máquina, uma nova teoria, uma obra de arte, somos obrigados a constituir um *problema*. Como vimos, a constituição do problema pode ser reflexiva, como a montagem de um quebra-cabeça intelectual, progredindo pouco a pouco em direção a um todo vagamente entrevisto, ou intuitiva, quando nos elevamos de saída à concepção de um todo virtual, “saltando” num todo simples, abstrato, incorporal, buscando, mediante um esforço – em conformidade com as condições e os meios de que dispomos, e com o grau de tensão de que somos capazes – as imagens nas quais ele se resolverá.

A partir dessas considerações, devemos concluir, portanto, que o esquema dinâmico não caracteriza, na filosofia bergsoniana, um elemento virtual específico, tal como a lembrança pura ou o sentido, mas se confunde, ao contrário, com o problema enquanto virtualidade: criar imaginativamente é resolver um problema, suposto ou pressuposto, determinado de antemão ou simplesmente entrevisto em seus contornos

¹⁶¹ BERGSON, H. - ES, p. 958/189.

¹⁶² BERGSON, H. - ES, p. 930/153 a 946/174. De acordo com esse texto, o ouvinte ou leitor elabora um esquema abstrato a partir do qual ele interpreta o discurso (ou o escrito) que se apresenta à sua percepção; o esquema consiste num todo de natureza problemática que concerne ao sentido daquilo que está sendo dito. Isso equivale a dizer que o sentido, conforme vimos no capítulo anterior, é apreendido por meio do circuito que caracteriza o reconhecimento atento, mas que essa apreensão, todavia, constitui nela mesma um problema. O sentido constitui um elemento virtual específico, mas sua compreensão é problemática na medida em que precisamos retificar continuamente nossa interpretação até que a superposição do sentido suposto e do significante percebido seja perfeita: o esquema exprime nesse caso um salto num todo abstrato - o sentido - e o caráter problemático do próprio salto, cuja precisão deverá ser confirmada, retificada ou invalidada pelas percepções. O esforço de intelecção consiste em realizar essa “checagem”, em preencher concretamente o esquema abstrato.

indecisos que se definirão pelas imagens nas quais se atualizará. Não somente o problema é objeto de uma invenção, mas toda invenção implica um problema como seu pressuposto virtual. Que não se veja aí um raciocínio circular. Como inventar seja lá o que for sem primeiro constituir um problema? Inversamente, como constituir um (novo) problema senão inventando-o? A circularidade, se alguma circularidade existe, deve-se à estreita correlação entre o pensamento enquanto “faculdade dos problemas” e a potência inventiva enquanto capacidade de problematização. Se a noção de esquema dinâmico exprime uma virtualidade em vias de atualizar-se, e se a criação encontra no esquema o seu componente propriamente intelectual, é porque ele exprime o movimento através do qual o problema encontra sua resolução em imagens concretas, exteriores umas às outras. Do mesmo modo, a emoção criadora tampouco caracteriza um elemento virtual autônomo, mas um aspecto da memória (ontológica) ou, se pudermos nos exprimir assim, uma dimensão afetiva do ser enquanto tal.

Não é por acaso que Bergson concedeu à noção de virtualidade um papel cada vez mais importante em sua filosofia e, ao mesmo tempo, criticou ferrenhamente a noção de possibilidade. A afirmação especulativa de uma ontologia do virtual é estritamente correlata a uma crítica da noção de possibilidade. É necessário determinar com precisão em que o virtual se distingue do possível, e em que a atualização de uma virtualidade se diferencia da realização de uma possibilidade. Note-se que a crítica à noção de possibilidade não é, em absoluto, nova, tendo sido realizada, por exemplo, pela escola megárica, particularmente por um contemporâneo de Aristóteles, Diodoro Cronos. No que tange ao objeto do nosso estudo, aliás, a crítica atribuída a Diodoro é exemplar, uma vez que ela foi realizada a partir de uma perspectiva diametralmente oposta à de Bergson. Vejamos rapidamente os termos dessa crítica.

O *argumento dominador*, segundo o testemunho de Epicteto, estabelecia três proposições, de tal modo que entre duas quaisquer e a terceira houvesse, inevitavelmente, um conflito: “(I) Toda proposição verdadeira concernente ao passado é necessária. (II) O impossível não se segue <logicamente> do possível. (III) É possível o que não é atualmente verdadeiro nem o será. Diodoro, tendo percebido esse conflito, utiliza a verossimilhança das duas primeiras para provar esta: Nada é possível senão aquilo que é

atualmente verdadeiro e aquilo que deverá sê-lo no porvir.”¹⁶³ A partir desse texto de Epicteto, Zeller apresentou o argumento na forma de um raciocínio hipotético: “Se alguma coisa que não é nem será fosse possível, um impossível resultaria de um possível. Ora, um impossível não pode resultar de um possível. Logo, nada que não é nem será é possível.”¹⁶⁴ Os megáricos levam o princípio de contradição – segundo o qual duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras – às últimas conseqüências; tal princípio assume para eles, que estendem seu alcance até mesmo às proposições que dizem respeito ao futuro, um valor absoluto.¹⁶⁵ Se duas proposições contraditórias concernentes a um acontecimento futuro fossem igualmente possíveis, uma delas, ao deixar de realizar-se, se tornaria impossível, ou falsa (ao passo que a outra se tornaria necessária). Mas Diodoro nega justamente que o possível possa tornar-se impossível: “Daí resulta”, explica Cícero, “que a transformação do verdadeiro em falso, mesmo no futuro, é impossível.”¹⁶⁶ Assim, de acordo com o argumento dominador, não existe alternativa entre o necessário e o impossível; em outras palavras, assimilar o possível ao que é ou será equivale a negar qualquer realidade à noção de possibilidade, pois um possível que não pode deixar de realizar-se (que não pode tornar-se impossível) exprime uma necessidade. A noção de possibilidade surge, nessa perspectiva, como uma noção bastarda, estranhamente situada entre o ser e o não-ser, e exprime tão somente nossa ignorância em relação ao futuro, cuja necessidade é tão férrea quanto a do próprio passado. Morrerei desta doença, não morrerei desta doença: as duas proposições não podem ser simultaneamente possíveis, já que nesse caso uma delas se tornaria falsa; portanto, apenas uma delas é possível, isto é, necessária, e a outra, impossível; uma é eternamente verdadeira, e a outra eternamente falsa (ela não se tornará falsa através de sua não-realização, ela o é de antemão.) De que adiantaria, pois, chamar o médico, uma vez

¹⁶³ EPICTETO, *Entretiens*, IN *Les Stoiciens*, Paris, Ed. Gallimard, 1983, p. 932; conforme EPICTETO, *Discourses*, Cambridge/London, Ed. Harvard/W. Heinemann, 1946, vol. I, p. 358 (II, 19). Sobre a pretensa incompatibilidade entre as proposições, ver KNEALE, W. & KNEALE, M. - *O desenvolvimento da lógica*, Lisboa, Ed. C. Gulbenkian, 1980, p. 121.

¹⁶⁴ ZELLER, citado por SCHUHL, P.-M. - *Le dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960, p. 11.

¹⁶⁵ TRICOT, J. IN ARISTÓTELES, *La Métaphysique*, Paris, Ed. Vrin, 1981, tomo II, p. 488, nota 2; conforme Schuhl, *idem*, p. 38.

¹⁶⁶ CÍCERO, *Traité du destin*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1950, p. 9; conforme CÍCERO, *Traité du destin*, IN *Les Stoiciens*, *op. cit.*, p. 480 (IX, 17).

que o futuro está predeterminado, uma vez que “a verdade do porvir é tão imutável quanto a do passado”?¹⁶⁷

Segundo Schuhl, o argumento dominador teve origem na polêmica entre os megáricos e Aristóteles em torno da doutrina do ato e da potência.¹⁶⁸ Os megáricos, segundo Aristóteles, afirmam que só existe potência quando há ato, e que quando não há ato, não há potência.¹⁶⁹ Para o Estagirita, ao contrário, a noção de potência é absolutamente necessária para explicar o movimento e o devir. Suponhamos um arquiteto deitado; suponhamos igualmente que ele não é paralítico nem esqueceu a arte de edificar: embora ele não esteja de pé nem construindo, construir e levantar-se estão em potência em relação ao seu estado atual. Uma peça de mármore está em potência em relação à estátua. A noção de potência permite a Aristóteles explicar a mudança sem ter que supor, a cada vez, uma passagem brusca do não-ser ao ser e vice-versa.¹⁷⁰ Assim, “alguma coisa pode ter a potência de ser, e entretanto não ser, ter a potência de não ser, e entretanto ser.”¹⁷¹ Mas a crítica decisiva de Aristóteles ao dominador refere-se ao uso abusivo do princípio de contradição pelos megáricos; tal princípio não pode ser estendido às proposições que tem por objeto um acontecimento futuro: “O princípio de contradição”, comenta Schuhl, “só vale para o que é ato. A característica essencial da potência, é precisamente que o princípio de contradição não se aplica a ela: ela comporta tanto o ser quanto o não-ser, e só se determina realizando-se.”¹⁷² O argumento dominador, que

¹⁶⁷ SCHUHL, P.-M. - *Le dominateur et les possibles*, op. cit., p. 12.

¹⁶⁸ SCHUHL, P.-M. - *idem*, p. 34.

¹⁶⁹ ARISTÓTELES, *La Métaphysique*, op. cit., livro Θ, 3 (1046 b 30). Para os megáricos, “ou a potência não é nada, ou ela se confunde com o ato.” SCHUHL, P.-M. - *idem*, p. 38.

¹⁷⁰ Segundo Ross, Aristóteles coloca em evidência que “a mudança não é catastrófica. Não devemos acreditar que A, sendo absolutamente não-B, se torna subitamente B. Considerai A mais atentamente e descobrireis aí já presentes algumas das condições do estado B; se assim não fosse, A jamais se tornaria B.” ROSS, D. - *Aristóteles*, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1987, p. 182. O ato, tido por Aristóteles como indefinível, devendo ser elucidado mediante exemplos particulares - *idem*, p. 499 (1048 a 35) - preexiste à potência como revelador de sua potencialidade, ao mesmo tempo que a potência preexiste ao ato como condição de sua atualidade: AUBENQUE, P. - *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1983, p. 442.

¹⁷¹ ARISTÓTELES, *La Métaphysique*, op. cit., p. 491 (1047 a 20).

¹⁷² SCHUHL, P.-M. - *Le dominateur et les possibles*, op. cit., p. 38.

segundo Brochard é o mais belo sofisma que a antigüidade conheceu,¹⁷³ encontra nessa extensão abusiva do princípio de contradição sua maior fraqueza; o fato de duas proposições contraditórias excluírem-se mutuamente não acarreta que uma delas seja de antemão necessária, e a existência do princípio de contradição não nos autoriza a qualificar de verdadeiras ou falsas proposições envolvendo futuros contingentes: “Necessariamente haverá ou não, amanhã, uma batalha naval”, diz Aristóteles, “mas não é necessário que haja amanhã uma batalha naval, como tampouco é necessário que não haja. Mas que haja ou que não haja uma batalha naval amanhã, eis o que é necessário. E uma vez que as proposições são verdadeiras na medida em que elas se conformam às próprias coisas, resulta daí que se essas últimas se comportam de uma maneira indeterminada e estão em potência de contrários, o mesmo se dará necessariamente para as proposições contraditórias correspondentes. Eis o que se passa em relação aos seres que não existem sempre ou que não são sempre não-existentes.”¹⁷⁴ Mas o que a noção de potência não exprime jamais, é o caráter necessário da passagem de uma possibilidade ao ato; o que ela não exprime jamais, é que o arquiteto irá algum dia construir ou levantar-se, que o mármore será estátua, que o músico irá executar a melodia que aprendeu, que as esquadras iniciarão amanhã uma batalha naval. Ainda que tais atos sejam mais ou menos prováveis, ainda que possamos conjecturar a seu respeito, não podemos invocar acerca deles nenhuma necessidade. Se a verdade, para Aristóteles, depende de uma adequação do pensamento às coisas, um futuro contingente não pode ser objeto de conhecimento. São Tomás de Aquino irá divergir acentuadamente de Aristóteles quanto a essa questão, pois para ele Deus, em sua eternidade, abarca a totalidade do tempo num presente imóvel;

¹⁷³ Ver SCHUHL, P.-M. - *idem*, p. 3.

¹⁷⁴ ARISTÓTELES, *De l'interprétation*, Paris, Ed. Vrin (trad. Tricot), 1984, p. 102 (9, 19 a 31). Notemos que Aristóteles invoca a favor de sua tese sua concepção de verdade, segundo a qual o verdadeiro e o falso dizem respeito ao juízo - que se exprime numa proposição - através do qual afirmamos ou negamos um predicado de um sujeito. A adequação do juízo à realidade externa determina sua validade: “A verdade ou a falsidade depende, no que tange aos objetos, de sua união ou separação, de modo que estar no verdadeiro é pensar que o que está separado está separado, e que o que está unido está unido, e estar no falso é pensar contrariamente à natureza dos objetos... não é porque pensamos de modo verdadeiro que tu és branco, que tu és branco, mas é porque tu és branco que, dizendo que tu o és, nós dizemos a verdade.” ARISTÓTELES, *La Métaphysique*, *op. cit.*, p. 522; livro Θ, 10 (1051 b 1). Nessa perspectiva, é evidentemente impossível afirmar ou negar a propósito daquilo que não está - ainda - unido ou separado. Conforme SCHUHL, P.-M. - *idem*, p. 17-18.

os acontecimentos que, para nós, são contingentes, e se desenrolam sucessivamente no tempo, Deus os conhece em tanto que simultâneos e necessários: “Algo semelhante a quem anda por um caminho e que não vê quem caminha atrás dele, enquanto aquele que visse o caminho do alto veria todos os transeuntes ao mesmo tempo.”¹⁷⁵ São Tomás, entretanto, não nega a contingência do futuro – ainda que afirme que Deus possui a seu respeito um conhecimento necessário...¹⁷⁶

A noção de possibilidade ora exprime a ausência de uma impossibilidade, o fato de não haver um obstáculo intransponível para que algo se realize,¹⁷⁷ ora exprime uma preexistência, “uma presença fantasmática do futuro no presente.”¹⁷⁸ É contra essa acepção da noção de possibilidade, segundo a qual o real estaria prefigurado, ou preexistiria a si mesmo enquanto idéia, que Bergson irá dirigir sua crítica. Essa tese encontra uma expressão clara no tomismo, não na doutrina dos futuros contingentes, mas na maneira pela qual São Tomás concebe a criação divina. Deus, para ele, é um puro ato de ser; apenas em Deus há identidade entre essência e existência,¹⁷⁹ ao passo que as criaturas, sendo incapazes de engendrarem a si mesmas, dependem da vontade divina para existir; no que diz respeito às criaturas, essência e existência já não se identificam.¹⁸⁰ Mas Deus não apenas concede existência às criaturas, Ele também é causa de suas respectivas essências, idéias eternas que exprimem a própria essência divina, ou seja, Deus em tanto que suscetível de imitação por parte das criaturas: “Existe em Deus não somente uma idéia do universo criado, mas também uma pluralidade de idéias

¹⁷⁵ AQUINO, SÃO TOMÁS de, *Suma teológica*, Madrid, Ed. Católica, 1964, p. 616 (I, 14, 13).

¹⁷⁶ GILSON, E. - *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1978, p. 190.

¹⁷⁷ Segundo Aristóteles, “uma coisa é possível se sua passagem ao ato do qual ela é dita possuir a potência não acarreta nenhuma impossibilidade.”: *La Métaphysique, op. cit.*, livro Θ, p. 492 (1047 a 24). Sobre essa definição e o círculo vicioso que ela implica, ver *ibidem*, nota 1, onde Tricot afirma que ela exprime “o possível lógico dos Escolásticos, que abrange tudo o que não é contraditório.”

¹⁷⁸ TOURNIER, M. - *Le miroir des idées*, Paris, Ed. Mercure de France, 1994, p. 222. Tournier refere-se à noção aristotélica de potência.

¹⁷⁹ GILSON, E. - *A existência na filosofia de S. Tomás*, São Paulo, Ed. Duas Cidades, 1962, capítulo II.

¹⁸⁰ FRAILE, G. - *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Católica, 1986, volume II, tomo 2, p. 306; conforme GILSON, E. - *La filosofía en la edad media*, Madrid, Ed. Gredos, 1982, p. 494.

correspondentes aos diversos entes que constituem este universo.”¹⁸¹ Há portanto uma distinção fundamental entre a *existência da essência* de uma criatura, essência essa que exprime um aspecto da própria essência divina, e a *existência do ente concreto que essa essência qualifica*: a criação é a operação pela qual Deus, puro ato de ser, comunica às essências, através de um decreto de sua vontade, um ato finito de ser. Ora, se a essência (eterna) da criatura (finita) preexiste à criação da própria criatura, se o ente preexiste a si mesmo enquanto puro possível (idéia), se a criação nada mais é do que conferir existência a um arquétipo, não existe, do ponto de vista do bergsonismo, criação. Um Deus onisciente nada pode criar, pois o todo já está dado, de uma vez por todas, na mente divina; o tempo nada pode acrescentar à sua obra, que já está prefigurada de uma vez por todas na eternidade de suas idéias. Bergson, ao contrário, caracteriza o real como criação contínua de imprevisível novidade, isto é, como Duração; para ele, a alternativa é radical, não existe solução de compromisso: ou o real está de algum modo prefigurado, ou ele é criação imprevisível do absolutamente novo. Podemos dizer que era possível a Dostoiévski escrever “O Idiota”, se com isso afirmamos que não havia nenhum obstáculo intransponível a essa realização – o que constitui um truísmo, uma vez que ele o fez; mas se com isso queremos dizer que “O Idiota” já estava prefigurado, que ele preexistia de algum modo ao ato criador do escritor russo, aguardando no limbo dos possíveis sua realização, então proferimos nada menos do que um absurdo. Malgrado o abismo que separa os dois sentidos da noção de possibilidade, nós passamos com demasiada facilidade de um ao outro: do primeiro, puramente negativo (ausência de impedimento), nós passamos subrepticamente, adverte Bergson, ao sentido “forte” da noção (preexistência em forma de idéia).¹⁸² Assim, porque não havia nada que impedisse o

¹⁸¹ GILSON, E. - *El Tomismo*, op. cit., p. 209; conforme BOEHNER, Ph. & GILSON, E. - *História da filosofia cristã*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1982, p. 461.

¹⁸² BERGSON, H. - PM, p. 1342/112-113. Ainda que qualifique de “truísmo” o possível no sentido de ausência de uma impossibilidade, Bergson questiona se “em certos casos os obstáculos não se tornaram ultrapassáveis graças à ação criadora que os superou: a ação, nela mesma imprevisível, teria então criado a ‘ultrapassabilidade’. Antes dela, os obstáculos eram insuperáveis, e sem ela, continuariam sendo-o.” BERGSON, H. - PM, p. 1342/113, nota 1. De um ponto de vista puramente lógico, e a julgarmos pelas aparências, Bergson estaria cometendo um sofisma, ou pior, dizendo algo de absurdo: obstáculos “insuperáveis” exprimem, por definição, uma impossibilidade; obstáculos cuja superação seja extraordinariamente difícil, e mesmo extremamente improvável, nem por isso são

escritor de realizar seu romance (uma vez que ele o escreveu) nós tendemos a pensar que o romance era, de algum modo, possível antes de sua realização – mas com isso nós passamos, inconscientemente, de um sentido legítimo da noção de possibilidade ao outro, totalmente ilusório, pois o romance não era possível antes que o escritor, num ato absolutamente imprevisível, o inventasse: “A idéia de possíveis que se realizariam por uma aquisição de existência, imanente à maior parte das filosofias e natural ao espírito humano, é portanto pura ilusão.”¹⁸³ Essa ilusão natural, que apenas o exame crítico da noção de possibilidade pode dissipar, consiste em pensarmos que há *menos* no possível do que no real: o possível teria todas as determinações do real, menos a existência. Ora, segundo Bergson dá-se precisamente o contrário; há *mais* no possível do que no real: o real não é um possível acrescido de um ato de ser; o possível é que é o real distorcido por uma ilusão retrospectiva que projeta no passado a sombra de sua suposta preexistência.¹⁸⁴ O escritor não realizou um possível preexistente; ele inventou algo de absolutamente novo que, sem o seu ato fundador, jamais teria existido; entretanto, uma vez escrito o romance, nós acrescentamos ao real, em sua singularidade, em sua novidade, em sua imprevisibilidade, o fantasma de uma preexistência que nada mais é do que sua reflexão retrospectiva num ser sob cuja eternidade tudo estaria prefigurado. Num conto magistral, Machado de Assis narra a estória de Pestana, famoso compositor de polcas: num momento de esterilidade musical, “as estrelas pareciam-lhe outras tantas notas musicais fixadas no céu à espera de alguém que as fosse descolar; tempo viria em que o céu tinha que ficar vazio, mas então a terra seria uma constelação de partituras.”¹⁸⁵ Quando, ao contrário, sua verve criativa despertava, Pestana compunha “sem os vãos esforços da véspera, sem exasperação, sem nada pedir ao céu... vida, graça, novidade, escorriam-lhe da alma como de uma fonte

“insuperáveis”. É evidente, porém, que Bergson não está se referindo a uma impossibilidade lógica, como o círculo quadrado, e nem mesmo a uma impossibilidade de fato, mas a uma impossibilidade aparente, passível de ser vencida pelo *élan* de uma vontade suficientemente tensa. Não se sabe o que pode um corpo, dizia Spinoza; mas muito do que um corpo pode - sem sabê-lo - não deverá revestir-se de uma aparência de impossibilidade até que um imprevisível ato criador revele uma potência insuspeitada?

¹⁸³ BERGSON, H. - PM, p. 1341/112.

¹⁸⁴ BERGSON, H. - PM, p. 1339/109-110.

¹⁸⁵ ASSIS, M. de, “Um homem célebre”, IN *Obra completa*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1979, vol. II, p. 498.

perene.”¹⁸⁶ O personagem desse conto bergsoniano *avant la lettre*, defrontado com uma absoluta falta de inspiração, abandona-se a uma fabulação sobre uma suposta preexistência celeste das idéias musicais – ao passo que, no momento mesmo da criação, prescinde de quaisquer favores do alto. A crítica do possível, com efeito, só adquire sentido a partir de uma percepção direta da realidade como uma incessante produção de novidade; inversamente, a crença no possível implica na negação da potência de criar, e mesmo, como sugere Machado de Assis, advém de uma “baixa” dessa potência, é seu sintoma. O que se torna a liberdade na perspectiva do possível? Liberdade de escolha, realização de um possível em detrimento de outros, puro poder de negar que se exprime na limitação de possibilidades mutuamente excludentes em favor de uma delas. Estranha maneira de conceber a liberdade, dirá Bergson, que culmina necessariamente num determinismo, pois a liberdade não consiste meramente na *escolha* entre possibilidades determinadas de antemão, mas na *invenção* de novas possibilidades de vida.¹⁸⁷ “Quando somos jovens, cada novo dia possui um indefinível frescor... em nossa juventude vivemos uma perpétua aurora da criação. Envelhecemos não pela passagem dos anos, mas quando passamos a acreditar que nada há de novo sob o sol.”¹⁸⁸

Diodoro critica a noção de possibilidade em nome da necessidade; impassível perante nossas preces e nossas volições, o futuro não estaria mais disponível aos nossos desejos do que o passado. Nada poderia estar mais distante da filosofia bergsoniana, que critica a noção de possibilidade em nome da liberdade – que não é mera liberdade de escolha, mas indeterminação radical, criação imprevisível. Não podemos seguir nesse ponto a interpretação de Ruyer, segundo a qual Bergson se opõe ao megárico apenas na aparência, mas “adota o essencial da tese de Diodoro” ao criticar a noção de possibilidade.¹⁸⁹ Essa interpretação possui, no entanto, um mérito inegável, o de deixar claro que a crítica bergsoniana do possível não pode ser bem avaliada a não ser em função da noção de virtualidade. “Se Bergson tivesse razão”, diz Ruyer, “se a realidade que se cria fosse absolutamente imprevisível e nova... o mundo seria um caos espantoso

¹⁸⁶ ASSIS, M. de, *idem*, p. 499.

¹⁸⁷ BERGSON, H. - PM, p. 1343/115.

¹⁸⁸ ZAMBONIN, M. - “O Mensageiro”, texto inédito gentilmente cedido pelo autor.

¹⁸⁹ RUYER, R. - *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Ed. Albin Michel, 1966, p. 98.

onde incessantes começos absolutos sequer permitiriam falar de mudança, nem de tempo, na ausência de trajetos temporais e de seres que mudam e se desenvolvem.”¹⁹⁰ A referência de Ruyer a “começos absolutos” demonstra que ele não percebeu a correlação fundamental entre a crítica do possível e a afirmação de uma ontologia do virtual na filosofia de Bergson. Se não há um mundo de começos absolutos, é porque toda realidade atual origina-se numa realidade germinal ou virtual; vimos como a obra de arte se origina afetivamente de uma emoção criadora, intelectualmente de um esquema dinâmico. Um mundo de possíveis que se realizariam é que seria caracterizado por tais começos absolutos. Pois do ponto de vista da essência ou do conceito, não há diferença entre o real e o possível; estritamente desse ponto de vista, cem táleres reais são o mesmo que cem moedas de prata simplesmente possíveis, pois “o real não contém nada a mais do que o puro possível.”¹⁹¹ Assim, realizar um possível nada mais é do que tomá-lo em bloco, com todas as suas determinações, e conferir-lhe existência segundo uma lei do tudo ou nada – tal como o Deus tomista, que cria simplesmente outorgando às essências um puro ato de ser. Nessa perspectiva, torna-se obrigatório o recurso a uma instância transcendente, pois não há como dar conta de uma autêntica gênese, e explicar os processos singulares envolvidos na emergência do ente. A hipótese de uma realização do possível deixa na obscuridade o caráter processual, a temporalidade imanente da embriogênese concreta, uma vez que o todo está supostamente dado de antemão, como também estão dadas as partes que compõe esse todo, e as partes dessas partes. Para São Tomás, com efeito, “não é possível ter idéia de um todo se não se tem conceito próprio de cada um dos elementos que o integram”,¹⁹² ou seja, “não se pode ter verdadeiramente idéia de um todo se não se tem as idéias próprias das partes das quais esse todo está composto.”¹⁹³ Um

¹⁹⁰ RUYER, R. - *idem*, p. 99. Note-se a semelhança dessa crítica com a crítica aristotélica da tese megárica: como a mudança não pode ser catastrófica, deve haver um tipo de realidade situada entre o ser e o não-ser. Conforme *supra*, nota 43 e texto correspondente. Qualquer interpretação - como por exemplo a de Henri Gouhier - que não leve em consideração a diferença capital entre o virtual e o possível, desfigura necessariamente o pensamento de Bergson e o expõe a críticas como a de Ruyer. Conforme GOUHIER, H. - *Introduction*, IN BERGSON, H. - *Oeuvres*, Paris, PUF, 1984, p. XXI.

¹⁹¹ KANT, E. - *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1990, p. 429 (Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus). Conforme GILSON, E. - *L'être et l'essence*, Paris, Ed. Vrin, 1987, p. 10-11.

¹⁹² AQUINO, SÃO TOMÁS de, *idem*, p. 628 (I, 15, 2).

¹⁹³ GILSON, E. - *El Tomismo*, *op. cit.*, p. 209.

todo e sua idéia são sempre algo de atual em São Tomás, e o caráter atual de um todo reflete-se nessa correspondência plena entre ele e suas partes; não é de admirar portanto que São Tomás afirme que a concepção de um todo envolve necessariamente a concepção de suas partes. Mas a criação, para Bergson, tem seu ponto de partida num todo “sem partes” que não é meramente possível, uma vez que ele é real, nem está atualmente dado, uma vez que ele é virtual. Esse todo virtual, plenamente real, porém simples, abstrato, incorporeal, antecede suas próprias partes, que ele não possui senão num estado de implicação recíproca; ele só adquire autênticas partes, exteriores umas às outras, no decorrer de um processo de atualização que envolve hesitação, desistências, retomadas, ou seja, tempo.

Nesse processo de atualização, o esquema tende a tornar-se diferente de si mesmo – pois as imagens que ele atrai para tomar corpo podem modificá-lo e mesmo fazê-lo desaparecer. Devemos por isso dizer que a modificação do esquema pelas imagens que o atualizam é acidental ou extrínseca? Tudo leva a crer, ao contrário, que essa diferenciação é um aspecto essencial do processo de atualização, e que a diferença entre o esquema e a obra acabada é na verdade intrínseca. O todo (virtual) esquemático e o todo (atual) composto pelas imagens são tão (ou mais) diferentes entre si quanto o ovo da galinha, mas essa diferença não é contingente, e exprime que a atualização do virtual é uma autêntica criação, imprevisível para o próprio criador – ao contrário do possível, que, idêntico a si mesmo e semelhante ao real, só pode diferir deste último meramente pela existência. Veremos com mais clareza no próximo capítulo, quando afluirmos o problema da evolução dos seres vivos, que o virtual só se atualiza diferenciando-se, criando no processo mesmo de atualização as linhas divergentes nas quais se dividirá.¹⁹⁴ Enfim, é somente a partir dessas considerações que poderemos compreender em que sentido Bergson invoca a noção de fim a propósito do esquema dinâmico. Concebemos o esquema como um fim a realizar, saltamos de saída no resultado completo – num todo sem partes – para em seguida preencher o intervalo sobre o qual saltamos mediante um esforço de invenção que culminará num todo dotado de partes atuais (imagens). Ora, a

¹⁹⁴ Para um estudo conciso e rigoroso acerca das diferenças entre o possível e o virtual, ver DELEUZE, G. - *Différence et répétition*, op. cit., p. 272 a 274.

separação rígida entre causa final e causa eficiente só é concebível num contexto em que a causa eficiente simplesmente realiza numa matéria uma forma ou idéia previamente dada no intelecto do artista. Mas a atualização do virtual não é a realização de uma idéia numa matéria, como no finalismo antigo, e sim um desenvolvimento progressivo – e imprevisível – de uma realidade germinal. O esquema dinâmico é um fim a realizar, um todo a atualizar, um resultado completo – mas trata-se de um fim que não exhibe os meios pelos quais se realizará, de um todo que não exhibe as imagens que irão compô-lo, de um resultado completo apenas virtualmente. Assim, é inútil invocar as noções de causa final e de causa eficiente para explicar o processo pelo qual o artista atualiza o todo virtual, e completa de fato o que está completo de direito; tais noções são válidas apenas no contexto de um hilemorfismo onde a forma está dada de uma vez por todas num intelecto divino ou humano, e é realizada tal e qual numa matéria. Onde a filosofia clássica via uma distinção nítida entre causa final e causa eficiente, entre atração e impulsão, Bergson vê algo de intermediário, “uma forma de atividade de onde os filósofos tiraram, através de um empobrecimento e de uma dissociação, passando aos dois limites opostos e extremos, a idéia de causa eficiente, por um lado, e de causa final, por outro. Essa operação, que é a da própria vida, consiste numa passagem gradual do menos realizado ao mais realizado, do intensivo ao extensivo, de uma implicação recíproca das partes à sua justaposição.”¹⁹⁵ Por isso Gilson pôde dizer que, no bergsonismo autêntico, o ser e o conhecimento aparecem juntos na esteira da criação:¹⁹⁶ a atualização do virtual não pode ser uma simples realização de um paradigma imutável ou mesmo de um possível dado de antemão, pois nesse caso o conhecimento antecederia, sob forma de idéia, o ser, e a criação seria totalmente previsível para o criador. Nesse caso, um autor poderia dizer que já conhece o romance que irá escrever apenas porque o possui em germe. *Mas ele só poderá verdadeiramente conhecê-lo à medida que o for escrevendo.* E se o virtual que antecede a obra é algo de *ideal*, não é porque ele a prefigure como um modelo, mas porque sua dimensão é a do problema ou a do problemático: o ser e o conhecimento vão constituindo-se juntos à medida que o problema é progressivamente determinado e por

¹⁹⁵ BERGSON, H. - ES, p. 959/190. Conforme nota 23.

¹⁹⁶ Conforme texto relativo à nota 151.

isso mesmo resolvido. Isso equivale a dizer que não há qualquer contradição entre o virtual enquanto fundamento da criação, e o caráter de absoluta novidade dessa mesma criação – ao contrário, *apenas o virtual pode fornecer um fundamento para o vir-a-ser sem que esse fundamento implique num tipo qualquer de prefiguração*, dando conta portanto do caráter de imprevisível novidade que caracteriza a criação autêntica, na arte como na vida. Pois a atualização do virtual implica “um imprevisível nada que muda tudo.”¹⁹⁷

¹⁹⁷ BERGSON, H. - PM, p. 1331/99.

4 - TEMPO, EVOLUÇÃO E VIRTUALIDADE

O problema do tempo não é meramente um problema entre outros frente ao qual Bergson dedicou um esforço de pensamento, mas o problema a partir do qual ele desenvolveu sua filosofia – pois sua própria vocação filosófica decidiu-se no momento em que ele percebeu que o tempo (a duração real) não era levado em consideração pelas ciências exatas de sua época.¹⁹⁸ Por sua complexidade e pela dimensão que assume na filosofia bergsoniana, o conceito de duração poderia ser o objeto exclusivo de uma longa dissertação. Como nosso objeto, porém, é a noção de virtualidade, nos limitaremos a mostrar, neste último capítulo, as implicações dessa noção nas teorias bergsonianas do tempo e da evolução.

Tomemos como ponto de partida uma passagem de Santo Agostinho: “Quanto ao presente, se fosse sempre presente e não passasse a ser pretérito, já não seria tempo, mas eternidade.”¹⁹⁹ É verdade que, para Santo Agostinho, o passado enquanto tal não possui qualquer realidade, e assume o estatuto de não-ser, abismo no qual se precipitam todos os presentes.²⁰⁰ Nada mais distante da concepção bergsoniana do passado. Mas esse pormenor não deve distrair-nos da questão fundamental que Santo Agostinho trouxe à luz, e que independe desta ou daquela concepção acerca da natureza do passado.

¹⁹⁸ O próprio Bergson revelou, numa carta escrita em 1903 para Giovanni Papini, o momento preciso em que o problema do tempo se impôs à sua reflexão, e o fez reorientar, numa virada decisiva, suas pesquisas nessa direção: “Na realidade, a metafísica e mesmo a psicologia me atraíam muito menos do que as pesquisas relativas à teoria das ciências, e sobretudo à teoria das matemáticas. Propunha-me a estudar, em minha tese de doutorado, os conceitos fundamentais da mecânica. Fui assim conduzido a me ocupar com a idéia de tempo e percebi, não sem surpresa, que jamais a duração propriamente dita é levada em conta em mecânica, e nem mesmo em física, e que o ‘tempo’ ao qual elas se referem é algo totalmente diverso. Perguntei-me então onde está a duração real, o que ela poderia ser, e porque nossa matemática não tinha acesso a ela. Fui levado assim a passar gradualmente do ponto de vista matemático e mecanicista ao ponto de vista psicológico. Dessas reflexões surgiu o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, no qual tentei praticar uma introspecção absolutamente direta e captar a duração pura.” BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 604.

¹⁹⁹ “*Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas.*” AGOSTINHO, S. - *Las confesiones*, Madrid, Ed. Católica, 1979, p. 479 (livro XI, cap. 14)

²⁰⁰ Para Santo Agostinho, o passado e o futuro não existem, apenas o presente; mas a alma abrange, em seu presente, o passado e o futuro, sendo mais apropriado dizer que existe - na alma - um presente do passado (*rememoração*), um presente do futuro (*expectação*) e um presente do presente (*visão*): AGOSTINHO, S. - *idem*, p. 485 (livro XI, cap. 20).

Pouco importa que o passado não exista, ou que ele seja o ser em si; seja qual for sua natureza, seja ele um Nada ou um Ser, o passado deve ser concebido como uma condição de possibilidade do próprio vir-a-ser – pois se não houvesse um passado para o qual o presente pudesse passar, a possibilidade mesma do devir estaria aniquilada. Um tempo unidimensional é uma contradição nos termos, pois se o tempo possuísse uma única dimensão, ele não poderia passar. Com efeito, como passaria o presente se não houvesse um passado para o qual ele pudesse passar? E como poderíamos definir um presente que não passa senão como eternidade? O que o texto de Santo Agostinho evidencia, é que a passagem do presente supõe uma dimensão suplementar para a qual ele possa passar; o que podemos depreender a partir dele, é que o passado deve ser tomado como um pressuposto de toda passagem. Ora, é precisamente essa exigência que as teses de Bergson sobre o tempo levam às últimas conseqüências: conceber o passado como condição de possibilidade para a passagem do presente, e portanto como um fundamento de toda temporalidade. Tais teses, porém, se opõe de forma tão radical ao senso comum que seria conveniente, antes mesmo de iniciar o seu exame, formular a seguinte pergunta: como nós nos representamos a passagem do tempo? Como nós nos representamos a natureza do passado, sua formação, suas relações com o presente? A essas questões responderemos provavelmente que: (I) o passado é aquilo que “foi”, aquilo que já não é, pois apenas o presente “é”; (II) o passado se forma depois de ter sido presente, sendo portanto algo de posterior (cronologicamente) e de secundário (logicamente); (III) o passado enquanto tal é constituído pelos presentes que... passam. Pois segundo todas as evidências, o presente só se torna passado ao deixar de ser presente, e o passado só se forma *depois* de ter sido presente; segundo todas as evidências, são os presentes sucessivos que, ao passarem, formam o passado, e este é a soma dos presentes que já não são, o “resto” que eles deixam ao passarem. Não é exatamente isso que queremos dizer quando afirmamos que o presente *passa*? Ele passa porque entre o passado e o presente há uma relação de sucessão, segundo a qual temos primeiramente um presente, depois um passado (desse presente). É o próprio senso comum que se manifesta nesse modo de pensar a passagem do tempo. Qualquer tese que contrarie essa aparente evidência merece ser chamada de paradoxo, e de fato é assim que Deleuze caracteriza as

teses bergsonianas sobre o tempo – como um conjunto de paradoxos, rigorosamente encadeados entre si.²⁰¹ De acordo com o primeiro desses paradoxos, o passado não se forma depois de ter sido presente, mas ao mesmo tempo que ele; o passado não é posterior, mas contemporâneo do presente do qual ele é passado. Presente e passado seriam como dois atributos spinozistas, essencialmente distintos, porém rigorosamente paralelos, exprimindo, cada qual à sua maneira, as mesmas modificações de uma única substância-tempo.²⁰² Assim enunciada, essa tese pode parecer algo abstrata, de modo que é aconselhável que nós a situemos em seu contexto – pois Bergson explicitou-a no decorrer da análise de um fenômeno concreto que a maioria das pessoas parece já ter experimentado ao menos uma vez: a paramnésia.

Nas palavras de Bernard-Leroy, a paramnésia – também conhecida como falsa memória, fantasma da memória, falso reconhecimento, *déjà vu* – “consiste essencialmente em que o sujeito parece ver pela segunda vez, reconhecer, um conjunto de circunstâncias na realidade novo para ele.”²⁰³ Trata-se de uma ilusão temporal bastante conhecida, através da qual se tem a sensação de que a situação que está sendo vivida no presente já foi vivida no passado, tal e qual, nos seus mínimos detalhes. Segundo Bernard-Leroy, a primeira descrição incontestável do fenômeno foi feita por Wigan, em 1844, que lhe deu o

²⁰¹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 57; *Différence et répétition*, op. cit., p. 110.

²⁰² Segundo Spinoza, a substância (Deus ou natureza) possui infinitos atributos, entre os quais conhecemos dois, extensão e pensamento. Seu paralelismo estabelece que tanto as idéias (modos do atributo pensamento) quanto as coisas (modos do atributo extensão) se produzem conforme uma mesma ordem, e se conectam entre si exatamente da mesma maneira em seus respectivos atributos, ou seja, que a ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas: “*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.*” SPINOZA, B. de - *Éthique*, Paris, Ed. Garnier Frères, 1934, p. 126; *Éthique*, IN *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 359 (parte II, proposição 7). Ainda que o paralelismo spinozista tenha sido alvo das críticas de Bergson (ver, por exemplo, EC, p. 791/350), nós temos na doutrina do paralelismo um bom operador para esclarecer a maneira pela qual Bergson pensa a relação entre passado e presente - do mesmo modo que podemos, por exemplo, nos servir de uma fórmula bergsoniana (as duas metades do absoluto) para esclarecer a doutrina spinozista das potências divinas (potência de agir e de existir, potência de pensar e compreender): DELEUZE, G. - *Spinoza et le problème de la expression*, Paris, Ed. de minuit, 1978, p. 103.

²⁰³ BERNARD-LEROY, E. - *L'illusion de fausse reconnaissance - contribution à l'étude des conditions psychologiques de la reconnaissance des souvenirs*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1898, p. 7. Esse livro, considerado por Bergson como sendo indispensável à compreensão do falso reconhecimento (ES, p. 905/120, nota 1), traz em apêndice os relatos de mais de oitenta casos do fenômeno.

nome de sentimento de preexistência.²⁰⁴ Wigan não apenas estudou o fenômeno como também o experimentou, e relata que sua mais intensa ocorrência deu-se enquanto assistia aos funerais de uma princesa, quando teve “não somente a *impressão* mas a *convicção* de que já havia assistido à cena inteira em alguma ocasião anterior.”²⁰⁵ De acordo com os relatos coligidos por Bernard-Leroy em sua pesquisa, o fenômeno geralmente não dura mais do que alguns segundos, no máximo um minuto; é extremamente raro que a impressão persista, como no caso relatado por Lalande, em que o sujeito contava ter atravessado durante sua infância um “período em que estava quase doente de tédio, pois tudo o que fazia, tudo o que lhe acontecia, parecia-lhe já conhecido, sendo-lhe muito fatigante rever sempre as mesmas coisas.”²⁰⁶ Mas nesse caso em particular apresentam-se determinados aspectos (a duração prolongada da ilusão, o sentimento de fastio dela decorrente) que são suficientes para que o caracterizemos como uma exceção: não se trata, em absoluto, de uma vivência típica do fenômeno, que, malgrado sua curta duração, suscita em quem o experimenta uma sensação extraordinária. Quem quer que tenha vivenciado ao menos uma vez um *déjà vu* compreenderá sem dificuldade que os relatos apresentados por Bernard-Leroy sejam quase unânimes quanto a esse ponto: a ilusão é geralmente breve, fugidia, escapadiça, porém perturbadoramente intensa. Importa menos, todavia, saber a duração média do fenômeno do que conhecer seus traços essenciais. Como caracterizar o falso reconhecimento? Em primeiro lugar, não se trata, em hipótese alguma, de uma rememoração confusa, de um reconhecimento nebuloso, de uma vaga sensação de semelhança ou de familiaridade (já vi isso em algum lugar...), mas de uma identidade absoluta entre uma experiência atual e uma experiência passada, entre uma percepção e uma lembrança.²⁰⁷ A ilusão não incide sobre um certo número de particularidades entre aquelas que se apresentam à nossa percepção, mas envolve a totalidade do campo de consciência, aí incluídos os seus mais ínfimos detalhes: é a situação inteira, em seu

²⁰⁴ BERNARD-LEROY, E. - *L'illusion de fausse reconnaissance...*, *op. cit.*, p. 10.

²⁰⁵ WIGAN, A. L., citado por BERNARD-LEROY, E. - *idem*, p. 100.

²⁰⁶ LALANDE, A., citado por BERNARD-LEROY, E. - *idem*, p. 37.

²⁰⁷ BERNARD-LEROY, E. - *L'illusion de fausse reconnaissance...*, *op. cit.*, p. 24; conforme BERGSON, H. - ES, p. 901/115.

contínuo transcorrer, que parece repetir-se, é o conjunto, incontestavelmente presente, das imagens, que se apresenta como idêntico a um passado que estivéssemos revivendo. Sabemos em nosso íntimo (e não poderia ser de outro modo) que tal conjunto de circunstâncias é algo de singular, de absolutamente novo, mas temos a convicção de que ele coincide com uma lembrança que não conseguimos – por mais que nos esforcemos – localizar em nosso passado.²⁰⁸ Dessa coincidência conflituosa entre duas descrições que, de hábito, são mutuamente excludentes, decorre o caráter estranho, vertiginoso, da ilusão. Caso o fenômeno se prolongue o suficiente, nós podemos nos sentir a ponto de prever o que vai acontecer: afinal, nós conhecemos nosso passado, e sabemos em que ordem se sucederam os acontecimentos de nossa vida; ora, se a situação atual é idêntica ao nosso passado, se é o nosso passado que nos parece estar sendo revivido no presente, é natural que o que vai se passar seja – ou pareça ser – de nosso conhecimento. Ainda que não possamos realizar qualquer previsão efetiva, tudo o que ocorre parece-nos inevitável, isto é, que nós *poderíamos tê-lo previsto*. Assim, o falso reconhecimento se caracteriza por uma duplicação da totalidade da experiência, que se apresenta ao mesmo tempo como presente e como passado, como percepção e como lembrança; por um conflito entre essas duas descrições ou imagens; por uma aguda sensação de estranhamento perante a impossibilidade dessa coincidência, cuja experiência mesma, entretanto, se apresenta como algo de irrefutável; por uma impossibilidade de localização dessa lembrança, que parece pertencer a um passado em geral ou indeterminado; por um sentimento de “previsibilidade” ou de “inevitabilidade”. Enfim, curiosamente, o sujeito que experimenta essa ilusão jamais acredita estar vivendo a situação pela terceira vez.

Qualquer interpretação do fenômeno do *déjà vu* deve dar conta tanto das causas como dos mecanismos pelos quais se produz a ilusão. Bergson fez uma análise das principais hipóteses correntes em sua época, análise que seria inútil reproduzir aqui.²⁰⁹ Basta-nos para o nosso propósito assinalar que o caráter paradoxal da ilusão, segundo Bergson, radica no caráter paradoxal do próprio tempo. O passado não é formado pelos

²⁰⁸ Alguns relatos mencionam uma sensação penosa, concomitante ou posterior à ilusão, mas que não deriva da ilusão enquanto tal, e sim desse esforço demandado pelas (inúteis) tentativas de localização da lembrança: BERNARD-LEROY, E. - *idem*, pp. 37 a 39.

²⁰⁹ BERGSON, H. - ES, p. 897/110 a 930/152.

presentes que passam, nem se forma depois de ter sido presente: irreduzível ao presente, do qual difere em natureza, o passado conserva-se em si mesmo à medida em que os presentes sucessivos passam. A lembrança não “espera” o presente passar para formar-se; ela não é posterior, mas contemporânea do presente do qual ela é lembrança. “A formação da lembrança”, escreve Bergson, “não é jamais posterior à da percepção; ela lhe é contemporânea. Na medida em que a percepção se cria, sua lembrança perfila-se ao seu lado, como a sombra ao lado do corpo.”²¹⁰ Neste momento estou redigindo este texto; palavras se acrescentam às palavras, frases se acrescentam às frases, parágrafos se acrescentam aos parágrafos; tudo isso, porém, faz parte de uma continuidade de movimento através da qual escrevo minha dissertação. Se, para formar-se, a memória tivesse que esperar o presente passar, como ela saberia delimitar precisamente o momento em que o presente terminou? Depois do fim de cada palavra? De cada frase? De cada parágrafo? Ou seria necessário supor que eu devesse primeiramente terminar minha dissertação? Esta pode ainda ser dividida em parágrafos, os parágrafos em frases, as frases em palavras. Mas o sentido do que está sendo dito não é tão facilmente delimitável. O que dizer da continuidade de nossa vida, cujos diferentes “momentos” se interpenetram mutuamente, como as notas de uma melodia? “Quanto mais se refletir”, diz Bergson, “menos se compreenderá que a lembrança possa nascer jamais se ela não se cria paralelamente à própria percepção. Ou o presente não deixa qualquer traço na memória, ou ele se desdobra a cada instante, no seu próprio fluxo, em dois jorros simétricos, um dos quais recai no passado, enquanto o outro se lança para o porvir (...) todo momento de nossa vida oferece portanto dois aspectos: ele é atual e virtual, percepção por um lado e lembrança por outro. Ele se cinde ao mesmo tempo em que se põe, ou antes ele consiste nessa cisão mesma – pois o instante presente, sempre em marcha, limite fugidio entre o passado imediato que já não é e o futuro imediato que não é ainda, se reduziria a uma simples abstração se ele não fosse precisamente o espelho móvel que reflete sem cessar a percepção em lembrança.”²¹¹ Ora, se o passado é contemporâneo do presente, se a lembrança se perfila ao lado da percepção como a sombra ao lado do corpo, há uma

²¹⁰ BERGSON, H. - ES, p. 913/130.

²¹¹ BERGSON, H. - ES, p. 914/131, 917/136.

lembrança *do* presente enquanto tal. Nesse paradoxo do tempo reside o caráter paradoxal do *déjà vu*. Se, por um motivo qualquer, nós cobrarmos consciência da lembrança que é contemporânea de nossa percepção, tal lembrança refletirá a totalidade das circunstâncias de nosso presente com absoluta exatidão (uma vez que ela é o duplo virtual de nossa percepção), e com o caráter de continuidade que caracteriza o fenômeno (uma vez que ela se forma à medida que transcorre o presente). Apesar da exata correspondência dessa lembrança com a nossa percepção, nós não a confundiremos, todavia, com a própria percepção, pois reconheceremos nessa lembrança, como reconhecemos em todas as demais, a marca característica do passado; teremos portanto duas imagens coincidentes, aquela fornecida pela percepção e aquela fornecida pela lembrança, mas a coincidência de ambas não implicará em nenhuma confusão entre elas, pois uma continuará sendo vivida como presente, e a outra, como passado. Como tal lembrança não corresponde a nenhum momento de nossa história – afora nosso presente – seremos incapazes de localizá-la, e ela nos parecerá pertencer a um passado em geral, indeterminado; visto que tal lembrança corresponde em todos os seus pormenores ao nosso presente, teremos a sensação de estarmos revivendo nosso passado, e uma vez que isso ocorra, nada mais natural que o futuro nos pareça previsível, e que estejamos na “estranha situação de uma pessoa que se sente conhecer o que ela sabe ignorar”.²¹² Pois embora a lembrança do presente seja irreconhecível (ela está se formando diante de nossos olhos), nós a viveremos como o objeto de uma reconhecimento (justamente por se tratar de uma lembrança), e portanto com o caráter de inevitabilidade que caracteriza o passado.²¹³ Enfim, acometidos por uma lembrança do presente, acreditaremos estar vivendo a mesma situação pela segunda vez (uma vez que nossa percepção é idêntica à nossa lembrança), mas jamais teremos a sensação de reviver o passado pela terceira vez. Para que isso pudesse ocorrer, seria

²¹² BERGSON, H. - ES, p. 919/138.

²¹³ Notemos que é face a esse caráter de inevitabilidade do passado, de sua irrevogabilidade (afirmado com tanta ênfase por Diodoro no argumento dominador) que emerge, segundo Nietzsche, o que ele denominou de espírito de vingança: “aversão da vontade contra o tempo e seu ‘foi’.” NIETZSCHE, F. - *Así habló Zaratustra*, Madrid, Ed. Alianza, 1981, p. 205 (livro III, De la redención); conforme DELEUZE, G. - *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1983, quarto capítulo. “O ressentimento”, esclarece Heidegger, “não é voltado contra o simples passar, mas contra o passar em tanto que faz com que o passado nada mais seja do que passado e se fixe na rigidez do definitivo.” HEIDEGGER, M. - “*Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?*”, IN *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1990, p. 135.

necessário que a lembrança que duplica continuamente nossa percepção correspondesse ainda, em todos os seus detalhes, a alguma *outra* lembrança que evocasse uma situação anterior; seria necessário que houvesse uma identidade absoluta não apenas entre a lembrança do presente e o próprio presente, mas também entre ambos e alguma experiência vivida anteriormente; em outras palavras, seria necessário que estivéssemos de fato repetindo o nosso passado.

A hipótese de Bergson invoca a estrutura do tempo para explicar o fenômeno da paramnésia. Segundo suas palavras, “é a totalidade do que vemos, ouvimos, experimentamos, tudo o que somos com tudo o que nos cerca, que se desdobra a cada instante em percepção e lembrança. Se nós tomarmos consciência desse desdobramento, é a integralidade de nosso presente que nos aparecerá ao mesmo tempo como percepção e como lembrança. E entretanto nós sabemos muito bem que não se vive duas vezes o mesmo momento de uma história, e que o tempo não volta atrás. Que fazer? A situação é estranha, paradoxal. Ela transtorna todos os nossos hábitos. Uma lembrança se apresenta; é, com efeito, uma lembrança, pois possui a marca característica dos estados que nós chamamos ordinariamente com esse nome e que não se mostram à consciência senão quando seu objeto desapareceu. E entretanto ela não nos representa alguma coisa que foi, mas alguma coisa que é; ela caminha *pari passu* com a percepção que ela reproduz. É, no momento atual, uma lembrança desse momento. Pertence ao passado quanto à forma, e ao presente quanto à matéria. É uma *lembrança do presente*.”²¹⁴ Na argumentação de

²¹⁴ BERGSON, H. - ES, p. 918/137. Para que o leitor possa ter uma visão de conjunto das teses de Bergson acerca do falso reconhecimento, resumiremos em poucas linhas os argumentos de Bergson quanto à causa do fenômeno. Nossa vida se desenvolve entre dois limites extremos, o da ação e o do sonho; a vigília é obtida pela limitação, pela concentração de uma vida psicológica difusa, cujo substrato é o sonho. O plano da ação se define por uma atenção à vida: agimos no presente em função do futuro, e nos servimos de nossas lembranças de modo puramente utilitário, isto é, unicamente na medida em que possam esclarecer a situação presente. *Ora, em tese, qualquer lembrança pode nos ser útil para esclarecer nossa percepção, menos, é claro, a lembrança do próprio presente, uma vez que ela não nos traz nenhuma informação adicional àquela que obtemos da própria percepção.* É por isso que, de ordinário, não nos damos conta da lembrança que se forma paralelamente à percepção; o *élan* que nos orienta para o futuro, por si só, nos impede que o façamos. Inútil do ponto de vista da ação, o falso reconhecimento desempenharia contudo um papel no âmbito geral de nossa economia psíquica. A lembrança do presente entraria em cena como um mecanismo de defesa dentro de um quadro de tensão excessiva, desligando-nos por um momento do plano da ação, e preservando-nos de uma mais séria e duradoura perda de contato com a realidade: “O falso reconhecimento seria enfim a mais inofensiva forma de desatenção à vida. Um decréscimo constante do tom da atenção fundamental

Bergson acerca do falso reconhecimento está implícita a utilização de seu método – e, inversamente, o fenômeno parece fornecer uma confirmação empírica de suas teses. Dividido em suas articulações naturais, o tempo nos revela suas diferenças de natureza: o presente como aquilo que se esquia sem cessar em proveito de outros presentes igualmente evanescentes; o passado como aquilo que não passa, condição de possibilidade para a passagem de todo presente – pois nenhum presente passaria se não fosse passado ao mesmo tempo que presente. Ainda que as dimensões do tempo estejam complicadas no misto, ainda que passado e presente coexistam, estritamente contemporâneos, rigorosamente paralelos, eles não se confundem, pois diferem em natureza – uma vez que a essência de um é passar, e a do outro, conservar-se: “A lembrança aparece como duplicando a todo instante a percepção, nascendo com ela, desenvolvendo-se ao mesmo tempo que ela, e sobrevivendo-lhe, *precisamente porque é de uma outra natureza.*”²¹⁵ Mas se o passado se conserva em si mesmo à medida em que os presentes passam, é todo o passado que coexistirá consigo mesmo e com cada presente: o paradoxo da contemporaneidade gera o paradoxo da coexistência. Vimos no primeiro capítulo que a memória ontológica se define precisamente pela coexistência virtual de todo o passado consigo mesmo, e que ele coexiste consigo mesmo, e com cada presente, em diversos graus de contração e distensão. Mas é necessário extrair dessas teses todas as suas conseqüências. Um presente que não pudesse passar, como bem viu Santo Agostinho, já não seria tempo mas eternidade – mas para que o presente passe, é necessário que o passado esteja já aí, dado de antemão, como um pressuposto da passagem: mais do que uma simples dimensão do tempo, o passado desempenha o papel de um autêntico fundamento do tempo.²¹⁶ Nenhum presente passaria, nem mesmo o primeiro, se já não houvesse um passado pelo qual ele pudesse passar; melhor ainda: mesmo o primeiro presente, se de fato houve um, não poderia ter passado se ele mesmo já não fosse passado ao mesmo tempo que presente. Ora, se o passado não se forma depois de ter sido presente, se ele ao contrário é um pressuposto para a passagem do

se traduz por perturbações psicológicas mais ou menos profundas e duráveis (...) se a desatenção à vida pode tomar duas formas desigualmente graves, não estamos no direito de supor que uma delas, a mais benigna, é um meio de nos preservarmos da outra?” BERGSON, H. - ES, p. 929/151.

²¹⁵ BERGSON, H. - ES, p. 917/135 (*Grifo meu*).

presente, ele deve necessariamente *preexistir* a todo e qualquer presente. Aos paradoxos da contemporaneidade e da coexistência, é necessário acrescentar um terceiro paradoxo, o da preexistência, que afirma o ser de um passado que jamais foi presente. O conjunto desses paradoxos, que se encadeiam rigorosamente, se opõe ponto por ponto à concepção do tempo informada pelo senso comum: o passado não se forma depois de ter sido presente, mas se constitui em si à medida que os presentes passam e se perdem para sempre no abismo do tempo (*paradoxo da contemporaneidade*); o passado não é aquilo que “foi”, mas aquilo que é, pois o passado não “passa” jamais, e coexiste, virtual, numa memória-ser que se repete a si mesma em diversos níveis de contração e distensão (*paradoxo da coexistência*); o passado não é algo de posterior, de secundário, de derivado, pois não é constituído *pelos* presentes que passam, mas, ao contrário, preexiste a todo e qualquer presente em tanto que condição de possibilidade de toda passagem (*paradoxo da preexistência*).

A partir da exposição desses paradoxos, estamos em condições de exprimir de forma radical, e mesmo polêmica, a tese de Bergson acerca da diferença de natureza entre passado e presente: *o presente jamais é ou se torna passado, e o passado jamais é ou se torna presente*. Devemos, contudo, precisar o sentido dessa fórmula. Aos presentes que passam corresponde um passado que se conserva, mas (justamente por isso) o presente *enquanto tal* não será passado jamais. O presente passa, por certo, mas nem por isso ele se torna passado.²¹⁷ Para *tornar-se* passado, o presente teria primeiramente que passar – mas sua passagem depende precisamente de que ele seja de antemão passado ao mesmo tempo que presente. O presente jamais será passado justamente porque o

²¹⁶ Conforme DELEUZE, G. - *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 111.

²¹⁷ Não é improvável, todavia, que o leitor raciocine do seguinte modo: “Seja lá como for que o presente passe, como tu dizes ou de outro modo qualquer, o certo é que ele passa. Ora, se admitirmos que o presente passa, admitiremos por isso mesmo que ele se torna passado!” A essa objeção devemos responder com uma pergunta: do ponto de vista do bergsonismo, a relação entre “*deixar de existir*” e “*tornar-se passado*” é analítica ou sintética? Uma vez que o passado, por hipótese, se conserva integralmente, estaríamos tentados a dizer que tal relação é analítica: tudo aquilo que perde sua existência atual permanece no ser em tanto que lembrança pura. Se refletirmos um pouco, no entanto, descobriremos que tal relação é, na verdade, sintética, e que há pelo menos algum tipo de realidade que deixa de existir sem por isso tornar-se passado: o presente - que, aliás, deixa gravado no ser o seu duplo virtual. No contexto do bergsonismo, dizer que o presente se torna passado é um contra-senso que deve ser evitado a todo custo.

passado que lhe corresponde, e possibilita sua passagem, é que se conservará enquanto ele passa. Do mesmo modo, a lembrança pura pode ser atualizada numa imagem-lembrança, mas o passado *enquanto tal* (puro) não será presente jamais. Deve-se sempre ter em mente que no bergsonismo a memória virtual não é da ordem do empírico, mas do transcendental: como vimos, a rememoração depende de que nós “saltemos” no elemento ontológico do passado em geral para nele buscar a lembrança pura, mas esta só se atualiza numa imagem-lembrança de natureza psicológica. Mesmo a lembrança do presente é puramente virtual: sua coincidência com o presente que ela reproduz não lhe dá qualquer privilégio em relação às demais lembranças; também ela, na paramnésia, atualiza-se sob forma de imagem-lembrança, e como tal é vivida pelo sujeito.²¹⁸

O presente jamais é ou se torna passado, o passado jamais é ou se torna presente: essa fórmula altamente paradoxal exprime a diferença radical de natureza entre passado e presente. Ela corresponde à exigência bergsoniana de divisão do misto em suas articulações naturais – num presente e num passado puros “de direito”. Evidentemente, essas puras tendências se reencontram no tempo “de fato”, na duração concreta. Nessa perspectiva, podemos afirmar que “de fato” o presente não cessa de tornar-se passado (desde que lembremos que o que se conserva não é o presente, mas o passado que lhe corresponde); podemos igualmente afirmar que o passado não cessa de se tornar presente (desde que lembremos que na rememoração não é o passado enquanto tal que se torna presente, mas apenas a imagem-lembrança atualizada a partir dele).

O método intuitivo possui dois momentos, ou dois movimentos distintos porém complementares. O primeiro consiste em dividir o misto em suas articulações naturais, em operar uma distinção entre as naturezas que nele tendem a se confundir; o segundo consiste em reencontrar o misto – mas agora a partir de um novo e superior ponto de vista, operando uma integração das diferenças de natureza encontradas no primeiro momento. Já o havíamos visto a propósito do misto percepção-lembrança: primeiramente dividido em duas puras tendências, numa percepção pura e numa lembrança pura, ele será reencontrado em seguida, mas dessa vez remetido às suas condições de possibilidade

²¹⁸ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 55, nota 1. No *déjà vu*, nós atualizamos numa imagem-lembrança a lembrança pura que corresponde ao presente - mas durante a maior parte de

concretas, que permitem compreender o “fato” da percepção esclarecida pela memória. Do mesmo modo, o tempo, ao dividir-se em suas articulações naturais, em suas “metades”, revela-nos por um lado um passado puro – uma “metade” virtual – que desempenha o papel de um fundamento da temporalidade, condição de possibilidade de toda passagem, e um puro presente, ou antes um puro devir, já que a “metade” atual se define por uma perpétua passagem. Mas como realizar o movimento inverso, como verificar de que modo o passado (virtual) e o presente (atual) se integram num tempo concreto, sem colocar o problema da duração real? Não podemos colocar tal problema sem silenciarmos seus aspectos mais profundos, mas não podemos tampouco deixar de colocá-lo.

Para Descartes, o tempo é essencialmente descontínuo, e se resolve em instantes totalmente independentes uns dos outros; a continuidade – ou, melhor dizendo, a continuação da existência – é assegurada pela criação divina.²¹⁹ Também para Bachelard o tempo é descontinuidade pura, procissão de instantes solitários, e a duração, uma ilusão gramatical, um devaneio continuísta; todo liame entre os instantes só poderá vir de fora, e será sempre fruto de uma construção.²²⁰ Morto Deus, o homem deverá apresentar-se rapidamente para assumir o seu lugar, e ali onde havia uma criação contínua, passa a haver uma série de construções humanas. Mas a síntese do tempo continua a ser realizada por uma instância exterior ao próprio tempo: o sujeito. Para Bergson, porém, o tempo não tem qualquer necessidade de um sujeito para realizar sua própria síntese: o passado puro ou memória ontológica nada mais é do que uma síntese passiva da totalidade do tempo.²²¹ E se o sujeito está apto a fazer sínteses ativas, a construir – narrativas, projetos, teorias – é porque em primeiro lugar ele se beneficia de uma síntese passiva, que se faz por si mesma, sem a sua intervenção. Nenhum ato de atenção ou de

nossa existência, a lembrança do presente permanece virtual e inconsciente.

²¹⁹ “Se o instante é um limite”, argumenta Gueroult, “um nada, como a duração e a existência podem surgir da soma dos instantes? A dificuldade resolve-se em Descartes pelo conceito de criação divina (...) jamais há transição, e os estados diferentes sucessivos jamais se ligam uns aos outros. Só existe uma repetição de criações em si independentes, de instantes isolados, que se tocam sem se fundir e são coordenados uns aos outros de fora por uma lei.” GUEROUULT, M. - *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1968, vol. I, pp. 274, 284.

²²⁰ Conforme PESSANHA, J. A. M. - “O sono e a vigília”, IN *Tempo e história* (org. Adauto Novaes), São Paulo, Ed. Schwarcz, 1992, p. 46 a 49, e ALQUIÉ, F. - *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1987, p. 12.

²²¹ DELEUZE, G. - *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 111. A outra síntese passiva do tempo corresponde, segundo Deleuze, ao hábito.

volição seria sequer concebível se o passado não se prolongasse inapelavelmente no presente, nenhum ato de inteligência ou de criação. A leitura de uma frase, e mesmo a de uma simples palavra, seria impossível; numa reedição do suplício de Sísifo, estaríamos perpetuamente condenados a voltar novamente ao início da frase, ao início da palavra, pois ao chegarmos à segunda sílaba, a primeira já teria rolado para o abismo do esquecimento. Mas é pouco provável que sequer nos lembrássemos de voltar. Sem a síntese passiva da memória, nenhuma consciência, nenhuma relação de si para si, nenhum sujeito seria possível; mas esse liame que ata indissolúvelmente o presente ao passado não consiste simplesmente na rememoração psicológica da lembrança pura. Devemos evitar a todo custo reduzir a conservação e o prolongamento do passado no presente à rememoração desse mesmo passado, pois qualquer confusão a esse respeito seria ruínosa. O passado não coexiste apenas consigo mesmo (em tanto que lembrança pura) mas também com cada presente (em tanto que tendência). Independentemente de qualquer rememoração, nosso passado vive em nós; na verdade, nós *somos* a ponta móvel de nosso passado, conservado em sua integralidade, a inserir-se no futuro. Nosso passado (lembrança pura) pode tornar-se representação (imagem-lembrança) ao longo desse processo, postando-se novamente, por assim dizer, “à *nossa frente*”; mais profundamente, porém, nosso passado constitui o nosso próprio ser, nele pululam todas as vivências que nos fazem ser o que somos, todas as tendências que se dividirão entre aquilo que seremos e o que poderíamos ter sido, enfim, ele é aquilo que está “*atrás*” de nós e nos impulsiona para diante na continuidade de nossa duração.²²² A memória é uma multiplicidade virtual, mas a continuidade dinâmica da duração é uma multiplicidade virtual

²²² BERGSON, H. - EC, p. 499/5: “Nosso passado manifesta-se-nos integralmente pelo seu ímpeto e sob forma de tendência, embora apenas uma pequena parte dele se torne representação.” Quando nós dizemos que nossas tendências se dividirão entre aquilo que seremos e aquilo que poderíamos ter sido, parecemos falar de possíveis que poderão ou não realizar-se; mas um conjunto de tendências nada mais é do que uma multiplicidade virtual em estado de implicação recíproca. As ambigüidades da linguagem e a exigência de precisão do pensamento nos obrigam a lembrar que a atualização de uma determinada tendência é sempre fruto de uma imprevisível criação - sem a qual ela continuaria a ser tão somente uma tendência, uma virtualidade. Enfim, se a vida impõe limites ao que podemos ser, a arte permite-nos - em tese - atualizar um número ilimitado de tendências: “Um Balzac, um Shakespeare, e em geral, todos os grandes criadores de tipos humanos vivos e ativos têm neles virtualidades e mesmo embriões de personalidades diversas; eles as colocam no mundo tirando-as

em vias de atualizar-se, “massa fluida” ou “zona movente” que não cessa de modificar-se. Apenas arbitrariamente podemos dividir essa continuidade dinâmica em estados eles mesmos imutáveis e exteriores uns aos outros, pois a mudança não está menos presente no interior do pretense “estado” do que na passagem de um estado para o outro; a mudança é o substrato no qual somos e vivemos. A mera conservação do passado faz da duração algo de irreversível, e essa é a razão profunda pela qual nos é impossível atravessar duas vezes o mesmo rio: ainda que o rio pudesse permanecer o mesmo, ou ser ilusoriamente tomado como tal, ou mesmo refluir em direção à sua fonte, nós não poderíamos jamais permanecer os mesmos, pois a segunda travessia traz a mais, no mínimo, a lembrança da primeira; qualquer tentativa nostálgica de reviver o passado será necessariamente frustrada.²²³ Na irreversibilidade da duração, cada instante de nossa vida é algo de novo, mais ainda, de absolutamente imprevisível, “um momento original de uma história não menos original.”²²⁴ No limite, não podemos atravessar o mesmo rio nem uma única vez; dentro e fora de nós, a mudança é incessante. Como numa melodia, há continuidade, mas o que se exprime através dessa continuidade são diferenças de natureza, e ainda mais profundamente, é a própria essência da diferença – que, para Bergson, é pura alteração, isto é, diferença de si para consigo.²²⁵

Todos os aspectos da duração acham-se presentes no fenômeno musical, e a menção a uma melodia ou a uma sinfonia é freqüente na obra de Bergson, onde a música

deles mesmos. Em uma palavra, sua personalidade é rica e múltipla, ao contrário da personalidade da maior parte dos homens, que é unilateral, isto é, indigente.” BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 844.

²²³ Conforme KIERKEGAARD, S. - *La Repetition*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1976. “O devir”, explica Jankélévitch, “implica nele mesmo o tropismo da futurição, e isso sem possibilidade de refluxo... uma catástrofe geológica, um tremor de terra, uma explosão atômica subterrânea podem obrigar os rios a refluir em direção à sua fonte; mas para obrigar o tempo a refluir para o passado, seria necessário mais do que um cataclismo escatológico, seria necessário um ato de abolição metafísica e uma contradição radical (...) pois é o espaço, e não o tempo, que nos permite circular *a piacere* e notadamente nos dois sentidos inversos da ida e do retorno.” JANKÉLÉVITCH, V. - *L'Irreversible et la nostalgie*, Paris, Ed. Flammarion, 1974, p. 14, 15, 16.

²²⁴ BERGSON, H. - EC, p. 499/6. Ainda e mais uma vez, note-se que tal afirmação só pode ser avaliada completamente à luz da crítica da noção de possibilidade. Cada momento de nossa história não é simplesmente um possível preexistente que se realizou: de direito, ele é fruto de uma imprevisível criação; de fato, ele o é em graus muito variáveis.

²²⁵ Para além das diferenças de natureza, que são ainda extrínsecas (diferença *entre* naturezas ou essências), Bergson descobre a essência da diferença na *alteração* (diferença pura, ou diferença de si para consigo). Sobre a noção de alteração como diferença interna ou “pura”, ver DELEUZE, G. - *La conception de la différence chez Bergson*, *op. cit.*, p. 88.

será retomada vezes sem conta como uma imagem ou metáfora da duração. Ele poderia ter invocado igualmente o cinema, e mesmo a pintura, que, como demonstrou Klee, é uma arte temporal.²²⁶ Mas a música continua a ser um exemplo privilegiado, porque fácil de assimilar, do que seja a duração real. Não basta dizer, evidentemente, que a música exprime a duração porque ela só existe no tempo, e vive apenas durante um intervalo de tempo bem definido, o de sua execução. Ao contrário do que pensava Bachelard, a duração, tal como Bergson a concebe, não se define por sua extensão mensurável, não se deixa traduzir por uma uniforme continuidade;²²⁷ essa poderia ser a definição spinozista de duração, jamais a bergsoniana.²²⁸ A continuidade da duração não é uniforme porque é heterogênea; *tanto podemos dizer que a duração é indivisível, como que ela é aquilo que não se divide sem mudar de natureza.*²²⁹ Na música, encontraremos todas as características da duração real: conservação e prolongamento do passado no presente, irreversibilidade radical, indivisibilidade, heterogeneidade, alteração ou diferença pura. Um tema musical é indivisível, mas também não cessa de dividir-se, de mudar de natureza, de tornar-se diferente de si mesmo: indivisível e heterogêneo. Mesmo a mais solitária das vozes (numa monodia) se define muito menos pela sucessão dos momentos (nos quais poderíamos decompô-la) do que pela implicação recíproca ou interpenetração desses momentos; a música implica sucessão, porém mais profundamente, ela implica coexistência virtual. Bergson é um pensador do processo, mas o processo não é mera procissão (de instantes solitários); a duração é sucessão, por certo, porém não uma sucessão de momentos exteriores uns aos outros: “A duração real”, diz ele, “é aquilo que sempre foi denominado tempo, mas o tempo percebido como indivisível. Que o tempo implique sucessão, não tenho nada a opor. Mas que a sucessão se apresente à nossa consciência como a distinção de um 'antes' e de um 'depois' justapostos, eis com o que eu

²²⁶ KLEE, P. - *La pensée créatrice*, Paris, Ed. Dessain et Tolra, 1980, p. 78.

²²⁷ BACHELARD, G. - *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1989, p. 34, 37.

²²⁸ “*Duratio est indefinita existendi continuatio*” (A duração é a continuidade indefinida da existência), SPINOZA, B. de, - *Éthique*, Paris, Ed. Garnier Frères, 1934, p. 116; *Éthique*, IN *Oeuvres complètes*, Paris, Ed. Gallimard, 1984, p. 355 (livro II, definição V).

²²⁹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 36. Conforme BERGSON, H. - DI, p. 80/90: “Seria preciso admitir duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis do termo distinguir, duas concepções, uma qualitativa e outra quantitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*...”

não poderia concordar.”²³⁰ Se, como assinalou Gilson, “a forma musical tem necessidade da matéria para nascer, mas ela não existe senão numa memória e portanto para um espírito”²³¹, é porque a duração real pressupõe memória, prolongamento do passado no presente, enfim, implicação recíproca de suas “partes”. Objetar-se-á que a música pode muito bem existir sem o espírito, por exemplo, numa partitura? Isso seria confundir o símbolo com a realidade; numa pauta, a música não vive, ela no máximo sobrevive. Mas essa simples constatação não está cheia de ensinamentos? Anotadas numa partitura, espacializadas nos símbolos que as representam, as notas musicais estão, com efeito, dispostas de maneira a fazer-nos acreditar que o tempo deva ser concebido como a relação entre um antes e um depois exteriores um ao outro. Mas assim como a partitura não é a música, a representação espacial do tempo não é a duração real – e jamais um intérprete restituirá vida a um tema simplesmente justapondo sons e silêncios. Ouçamos quanto a esse ponto o testemunho desse grande musicista que é Keith Jarret: “A música é movimento, um movimento sonoro no tempo; muitas interpretações de Bach tendem a revelar um pesado objeto de museu, ao invés de linhas flexíveis e vivas (...) Bach era um grande improvisador, e não se pode improvisar sem pensar nos sons que vão se seguir; mas se não se dá prioridade ao movimento, não há som que 'venha depois'. A escritura de Bach me parece por vezes de uma extraordinária improvisação – e o que poderia parecer um acorde estático é, de fato, uma grande expressão de vitalidade. Num movimento rápido, onde se tem talvez um silêncio e um acorde, depois um silêncio e um outro acorde, esses acordes devem possuir uma espécie de dinâmica. Muitos intérpretes de Bach chegam a um acorde e depois se detém, enquanto eles deveriam fazer corresponder esse acorde com o seguinte. Tocada assim, a música de Bach me arrepiam.”²³² Tudo se passa como se o intérprete devesse saltar de chofre na duração, sob pena de apenas enfileirar acordes – e silêncios – que, permanecendo exteriores uns aos outros, não irão transmitir ao ouvinte a vida mesma da melodia. O exemplo da música permite-nos compreender que a duração implica numa fusão, numa interpenetração – e não numa simples justaposição –

²³⁰ BERGSON, H. - PM, p. 1384/166.

²³¹ GILSON, E. - *Matières et formes*, Paris, Ed. Vrin, 1964, p. 158.

²³² JARRET, K. - *Michala Petri et Keith Jarret s'entretiennent avec Eric Van Tassel*, encarte do disco “*Bach - sonatas*”, BMG Music, 1992.

de momentos sucessivos; mais ainda, ele nos permite compreender o quanto essa divisão mesma do tempo em “instantes” é artificial. “A duração pura”, diz Bergson, “poderia muito bem ser uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a exteriorizar-se umas em relação às outras, sem nenhum parentesco com o número: seria a heterogeneidade pura.”²³³ Enfim, o que a música em geral nos revela é a essência da diferença: a alteração, a diferença pura, de si para si, no seio de uma duração contínua – malgrado todos os estribilhos redundantes e todas as recorrências temáticas que ela arrasta em seu movimento irreversível (e que testemunham uma outra potência, a da repetição).²³⁴ Debussy, compositor pelo qual Bergson manifestou uma “instintiva predileção”, foi, com toda justiça, considerado como um músico da duração.²³⁵ Mas na ausência de qualquer referência, nos escritos de Bergson, a Anton Webern, perguntamo-nos o que Bergson poderia ter dito, por exemplo, a respeito dos Cinco Movimentos (op. 5) ou das Seis Bagatelas (op. 9), datados respectivamente de 1909 e 1913: a fascinante estranheza dessas miniaturas ilustra, de modo radical, a mais alta potência da duração, variação perpétua ou potência de metamorfose.²³⁶

Mas essa potência de metamorfose não é precisamente o que caracteriza a própria vida? A evolução dos seres vivos a partir de uma única célula primitiva auto-replicante não deixa dúvidas. Ela testemunha uma progressiva diferenciação e uma progressiva complexidade das formas viventes. O advento da biologia molecular permite-nos uma compreensão cada vez mais precisa dos mecanismos pelos quais cadeias de nucleotídeos comandam a produção das proteínas envolvidas na manutenção da maquinaria celular. No entanto, há um contraste entre a compreensão desses

²³³ BERGSON, H. - DI, p. 70/77.

²³⁴ Sobre a potência de repetição na música, ver JANKÉLÉVITCH, Vladimir - *La musique et l'ineffable*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 32 em diante, e DELEUZE, G. & GUATTARI, F. - “*De la ritournelle*”, IN *Mille Plateaux*, Paris, Ed. de minuit, 1980.

²³⁵ BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 844.

²³⁶ Teria Bergson conhecido a obra de Webern? Segundo Claude Samuel, este era ainda em 1945 - data de sua morte - um desconhecido, sobretudo na França: SAMUEL, C. - *Panorama da arte musical contemporânea*, Lisboa, Ed. Estudos Cor, 1964, p. 167. Sobre Webern, ver também CANDÉ, R. de - *Historia universal de la música*, Madrid, Ed. Aguilar, 1981, tomo 2, p. 230, e CAMPOS, A. de - *Balanço da bossa*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1986, p. 313.

mecanismos, que aumenta a cada dia, e as atuais explicações referentes às causas da evolução, que mergulham suas raízes nos séculos precedentes; com efeito, já em meados do século dezoito Maupertuis assinalara a variação fortuita como causa provável da diferenciação das espécies, e em meados do século dezenove, Darwin propôs a hipótese da seleção natural como explicação para a conservação automática das variações bem-sucedidas. Revitalizada pela biologia moderna, a tese das variações fortuitas parece-nos particularmente importante, aquela que encerra o maior número de conseqüências do ponto de vista do bergsonismo, mormente porque a biologia molecular conheceu um excepcional avanço após a morte de Bergson. Assim, antes de verificarmos o papel da noção de virtualidade na filosofia biológica de Bergson, relembremos os traços essenciais da argumentação que conduz à afirmação do acaso como fonte de toda novidade vital.

Numa tentativa de explicar a hereditariedade dos caracteres adquiridos, Darwin chegou a formular, provisoriamente, a hipótese de que as células germinais formar-se-iam a partir de “gêmulas” provenientes dos tecidos já diferenciados do indivíduo adulto, gêmulas que exprimiriam, assim, todas as modificações porventura ocorridas nos tecidos e as transmitiriam às células germinais. Ainda no século XIX, porém, Weismann postulou uma hipótese contrária a essa, a da continuidade do plasma germinativo. Segundo Weismann, as células germinais se formariam nos primeiros estágios da formação do embrião, e portanto antes da diferenciação funcional dos tecidos. Assim, a chave das modificações transmissíveis à descendência deveria ser buscada no interior das próprias células germinais; somente transformações estruturais do material genético poderiam afetar a descendência de modo permanente. Modificações puramente somáticas de um organismo jamais afetariam sua descendência – a não ser, é claro, que elas interferissem de algum modo na estrutura genética de suas células reprodutoras; a hereditariedade dos caracteres adquiridos, tal como a concebia Darwin, estaria refutada. “O fato importante”, diz Weismann, “é que a transformação provém originalmente de alguma modificação na célula germinal, tal como no caso da ontogenia.”²³⁷ Ora, a moderna biologia não apenas

²³⁷ WEISMANN, A. - “*L'Hérédité*”, IN *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, Ed. C. Reinwald, 1892, p. 130; sobre Darwin, p. 127 em diante. Bergson comentou a posição de Weismann dizendo que, “encarada desse ponto de vista, a vida aparece como uma corrente que vai de um germe a outro por intermédio de um organismo desenvolvido.” BERGSON, H. - EC, p. 517/27.

provou que a hereditariedade está condicionada pelas moléculas de ADN, mas também que a via que leva do ADN às proteínas (por intermédio do ARN e de toda a maquinaria de síntese protéica) possui “mão única”: a célula traduz em cadeias de aminoácidos as cadeias de nucleotídeos, mas de forma alguma é capaz de realizar a operação inversa. Em suas linhas essenciais, o ponto de vista de Weismann foi amplamente confirmado: a novidade biológica depende de uma alteração direta do “plasma germinativo”. Resta saber de que modo a realidade germinal (ADN) pode modificar-se – e a esse respeito, a biologia molecular é taxativa: toda modificação genética é devida a fatores aleatórios. Em hipótese alguma pode o ser vivo interferir em seu próprio ADN, a não ser no sentido de repará-lo, de reconduzi-lo ao seu estado original quando ocorre algum “acidente” ou algum “erro” de replicação.²³⁸ Para além desses mecanismos reparadores, tudo o que o ser vivo pode fazer é assegurar-se uma maior variabilidade do material genético já existente: através da recombinação genética e da chamada “loteria do sexo”, ocorre, no interior de cada espécie, um intercâmbio aleatório entre patrimônios genéticos distintos (quanto maior o polimorfismo genético das populações que compõe a espécie, maior o leque de respostas possíveis às variações do meio.) Note-se que esses mecanismos permitem que cada espécie explore as potencialidades oferecidas pelo seu genoma, mas não permitem que as espécies *inventem* novas potencialidades em seus respectivos genomas. Outro fator de novidade é a transferência de material genético entre espécies diferentes, promovidas pelos vírus. Franqueando as barreiras naturais que isolam cada espécie, possibilitando que uma espécie assimile em seu genoma informações genéticas provenientes de linhagens evolutivas muito distantes, essas transferências altamente aleatórias desempenham importante papel na evolução.²³⁹ Enfim, a novidade genética radical, a criação, em termos absolutos, de novas realidades genéticas no todo da biosfera, depende de mutações puramente aleatórias, causadas por fatores diversos – flutuações térmicas, radiações,

²³⁸ Toda a maquinaria celular está voltada para a exata conservação do patrimônio genético da célula. As alterações genéticas causadas por flutuações térmicas espontâneas são corrigidas por proteínas reparadoras, e nos processos de cópia do ADN, entra em jogo uma autêntica “máquina de replicação”: ALBERTS, B. *et alli* - *Biologia molecular de la celula*, Barcelona, Ed. Ômega, 1986, p. 225 a 244. Mesmo os processos de recombinação genética podem colaborar para a reparação do ADN em lesões provocadas por certos tipos de radiação e determinados compostos químicos: ALBERTS, B. *et alli*, *idem*, p. 259.

compostos químicos, erros de replicação. Mesmo a primeira célula a partir da qual se originaram todos os seres vivos teria surgido num prodigioso lance de dados: fechando-se sobre si mesma, uma das estruturas membranosas formadas espontaneamente no caldo pré-biótico teria encerrado em seu interior uma molécula auto-replicante de ARN, dando a esta a oportunidade de sintetizar suas proteínas no seio de um sistema relativamente fechado. Por essas razões, Monod afirma que “*apenas* o acaso está na fonte de toda novidade, de toda criação na biosfera. O acaso puro, só o acaso, liberdade absoluta, mas cega, na raiz mesma do prodigioso edifício da evolução: hoje, essa noção central da biologia moderna não é mais uma hipótese entre outras possíveis, mais ou menos concebíveis. É a única hipótese concebível, como também a única compatível com os fatos de observação e de experiência. E nada permite supor (ou esperar) que nossas concepções sobre esse ponto deverão ou mesmo poderão ser revistas.”²⁴⁰

Analisando não a filosofia biológica de Bergson, mas tão somente o papel central que nela desempenha a noção de virtualidade, chegaremos a duas conclusões. Veremos que o conceito de impulso (*élan*) vital implica quase todos os aspectos da noção de virtualidade estudados até aqui; veremos também que Bergson, ao forjar o conceito de impulso vital, invoca uma causalidade de tipo psicológico para dar conta do processo evolutivo. Uma vez que essas questões se entrelaçam, procedamos por partes. Se a noção de virtualidade desempenha um papel central na filosofia biológica de Bergson, é porque o impulso vital por ele invocado para dar conta do processo evolutivo nada mais é do que o virtual, ou antes o virtual em tanto que se atualiza e se diferencia. E se o *élan* vital exprime a atualização do virtual, é porque ele exprime a atualização dessa memória de que falávamos, dessa memória que coexiste consigo mesma numa infinidade de níveis mais ou menos contraídos.²⁴¹ Por isso é necessário insistir sobre o caráter ontológico da memória na filosofia de Bergson; por isso Deleuze, em determinado momento, refere-se a ela como uma memória cósmica;²⁴² por isso a filosofia de Bergson, para ser coerente consigo mesma, deve conceber essa memória como preexistente. Conceber a evolução

²³⁹ ALBERTS, B. *et alli, idem*, p. 253.

²⁴⁰ MONOD, J. - *O acaso e a necessidade*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976, p. 129, 130.

²⁴¹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme, op. cit.*, p. 103 em diante.

²⁴² Conforme nota 145 (terceiro capítulo).

como a atualização de uma memória preexistente, entretanto, acarreta uma séria dificuldade. O termo latino *evolutio/evolutionis* evoca o ato de ler – que outrora era realizado pelo desenrolar de um papiro ou de uma pele de carneiro. O substantivo *evolutio* deriva do verbo *evolvere*, e desse verbo também deriva, segundo Gilson, o termo evolução, que evoca “o des-enrolamento do en-rolado, o des-envolvimento do en-volvido.”²⁴³ Mas se a evolução, de acordo com a própria etimologia do termo, fosse um simples *des-envolver*, estaria negada toda possibilidade de uma autêntica criação. Se o todo da evolução estivesse dado de antemão, escrito de uma vez por todas num papiro cósmico, a história da vida na Terra não passaria de uma leitura – totalmente determinista – de tal livro. Essa é, com efeito, a característica essencial de todo preformismo: conceber a vida como revelação, como desvelamento de uma realidade velada, como um possível que se realiza. Ora, se a antiga concepção da ontogenia de um ser humano a partir de um *homunculus* é absurda, muito mais absurda é a concepção da filogenia como evolução, no sentido etimológico do termo. Não nos arriscaríamos demasiado ao supor que Bergson, excelente latinista, tinha tudo isso em mente ao intitular um de seus livros de *Evolução Criadora* – título que, nessa perspectiva, é paradoxal. Evolução porque desenrolamento de uma memória cósmica, de uma complicação original, de uma virtualidade preexistente, mas evolução criadora, pois a atualização dessa virtualidade implica numa autêntica criação, numa criação absolutamente imprevisível, imprevisível para o próprio criador. Jamais será demasiado insistir sobre esse ponto crucial na filosofia de Bergson: a afirmação especulativa da noção de virtualidade se faz acompanhar necessariamente por uma crítica radical da noção de possibilidade. Desse ponto de vista, não há diferença entre o esquema dinâmico e o impulso vital, entre a criação artística e a criação de novas possibilidades de vida: se em ambas um virtual se atualiza, em ambas essa atualização implica uma criação imprevisível.²⁴⁴ Nenhum filósofo insistiu tanto quanto Bergson na imprevisibilidade radical de toda criação, e mesmo Monod, crítico radical da filosofia biológica bergsoniana, se viu forçado a admitir que existe, quanto a esse ponto específico,

²⁴³ GILSON, E. - *De Aristoteles a Darwin (y vuelta) - Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofia*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1980, p. 118.

²⁴⁴ A análise dessa similitude, e também das diferenças entre o esquema dinâmico e o impulso vital encontra-se em JANKÉLÉVITCH, V. - *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 134 em diante.

uma absoluta convergência entre a ciência moderna e o bergsonismo: a evolução é essencialmente imprevisível, criadora de novidade absoluta.²⁴⁵

Para afirmar essa imprevisibilidade absoluta, Bergson é levado a criticar tanto o finalismo quanto o mecanicismo, ou seja, as duas posições segundo as quais o todo está dado. Como vimos no capítulo anterior, se o todo já está – atualmente – dado sob forma de idéia, o tempo é totalmente destituído de sua eficácia; como diz Bergson, “falar de um fim é pensar num modelo preexistente que só teria que realizar-se. É portanto supor, no fundo, que o todo está dado, que o futuro poderia ser lido no presente.”²⁴⁶ Mas não basta celebrar apressadamente a morte de Deus e anunciar o fim da teleologia para fazer as pazes com o tempo; do ponto de vista do tempo e da essência do tempo, com efeito, o demônio engendrado pela ciência na época de Bergson não valia mais do que o cadáver do Deus morto, o mito propriamente científico não valia mais do que o mito religioso. Estamos evidentemente falando da famosa doutrina de Laplace, segundo a qual “uma inteligência que, para um instante dado, conhecesse todas as forças que animam a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõe, uma vez que fosse suficientemente vasta para submeter esses dados à Análise, abraçaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos e os do átomo mais ligeiro: nada para ela seria incerto, e o futuro, como o passado, estaria presente a seus olhos.”²⁴⁷ Aqui já não há uma finalidade, um modelo, um programa a realizar, mas o Todo permanece igualmente dado, desta vez na reunião das causas eficientes que interagem de forma puramente mecânica. “Em tal doutrina”, diz Bergson, “fala-se ainda do tempo, pronuncia-se a palavra, mas quase não se pensa na coisa. Pois o tempo é ali desprovido de eficácia, e, a partir do momento em que ele nada faz, ele não é nada.”²⁴⁸ O Todo concebido pelo finalismo e o Todo concebido pelo mecanicismo são igualmente fechados: num caso, tudo está predeterminado num modelo, no outro, tudo está predeterminado porque as interações entre os elementos materiais são nelas mesmas deterministas. Para Bergson, ao contrário, se há um Todo, ele é puramente virtual, ele é o Aberto. Como vimos no capítulo anterior, conceber a criação como a

²⁴⁵ MONOD, J. - *O acaso e a necessidade*, op. cit., p. 133.

²⁴⁶ BERGSON, H. - EC, p. 538/51.

²⁴⁷ LAPLACE, citado por BERGSON, H. - EC, p. 526/38.

²⁴⁸ BERGSON, H. - EC, p. 527/39.

atualização de um virtual – de um todo dado apenas virtualmente – permite a Bergson escapar de dois contra-sensos: um que faria da criação a realização de um possível dado de antemão (o que implica numa negação de toda criação autêntica); outro, que daria à criação o estatuto de um “começo absoluto” a partir do nada. Assim, no contexto da filosofia bergsoniana, não existe qualquer contradição em explicar a evolução biológica como a atualização de uma memória virtual, de uma memória imemorial preexistente, e postular ao mesmo tempo uma radical imprevisibilidade desse processo de atualização. Ao estabelecer uma diferença de natureza entre o possível e o virtual – este exprimindo uma realidade, aquele uma ilusão – Bergson não vê qualquer dificuldade em fazer da atualização mnêmica uma autêntica criação, e não sente necessidade, como Ruyer, de invocar um potencial criativo distinto do próprio potencial mnêmico.²⁴⁹

Bergson encontra na biologia moderna uma aliada ambígua. Ela lhe dá total respaldo no que tange ao caráter imprevisível, criador de novidade, da evolução, e corrobora sua crítica ao finalismo. A partir daí, no entanto, a divergência acentua-se a ponto de tornar-se aparentemente inconciliável – totalmente inconciliável, na verdade, se tomarmos como ponto de referência a filosofia biológica de Monod. A filosofia de Bergson é decididamente vitalista; ela concebe a vida como algo que encerra “virtualidades psíquicas”²⁵⁰, e portanto algum tipo de consciência, ao menos latente; a consciência seria algo de coextensivo à vida, senão de fato, como nos animais, ao menos de direito (virtualmente). Segundo Bergson, “seria tão absurdo recusar a consciência a um animal porque ele não tem cérebro, quanto declará-lo incapaz de nutrir-se porque ele não tem estômago. A verdade é que o sistema nervoso nasceu, como os demais sistemas, de uma divisão do trabalho. Ele não cria a função, ele apenas a leva a um mais alto grau de intensidade e de precisão dando-lhe a dupla forma de atividade reflexa e de atividade voluntária... ali onde ainda não se produziu uma canalização em elementos nervosos, e ainda menos uma concentração dos elementos nervosos em um sistema, há alguma coisa de onde sairão, por via de desdobramento, o reflexo e o voluntário, alguma coisa que não tem nem a precisão mecânica do primeiro nem as hesitações inteligentes do segundo, mas

²⁴⁹ Conforme RUYER, R. - *Éléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946, capítulo IV.

²⁵⁰ BERGSON, H. - EC, p. 492/VIII.

que, participando em dose infinitesimal de um e de outro, é uma reação simplesmente indecisa e por conseqüência já vagamente consciente. Isso equivale a dizer que o mais humilde organismo é consciente na medida em que ele se move *livremente*.²⁵¹ Esse mesmo ponto de vista foi expresso por Ruyer quando este diz que “a ameba não tem sistema nervoso e contudo 'age', comporta-se como um predador, manifesta instintos. Conclui-se obrigatoriamente que as relações entre o psiquismo e a vida são muito mais diretas do que se havia acreditado, e que a fisiologia dos sistema nervoso não é a chave dessas relações (...) um psiquismo primário qualquer deve ter necessariamente dirigido a formação daquilo que serve de instrumento à vida psíquica no sentido ordinário da palavra. O utensílio do psiquismo não pode ter-se constituído fora de todo psiquismo.”²⁵² Face a esses argumentos, porém, a biologia mantém-se irredutível em seu projeto de reduzir tudo, mesmo o psiquismo, a um mero resultado de interações físico-químicas. No dizer de Monod, “para sobreviver, o vitalismo tem necessidade de que subsistam em biologia, senão verdadeiros paradoxos, pelo menos 'mistérios'. Os desenvolvimentos da biologia molecular nesses últimos vinte anos estreitaram singularmente o domínio dos mistérios, quase só deixando em aberto, para as especulações vitalistas, o campo da subjetividade: o da própria consciência. Não corremos grande risco prevendo que, nesse domínio por ora ainda 'reservado', essas especulações se revelarão tão estéreis quanto em todos aqueles onde se exerceram até agora.”²⁵³ O acaso, nada mais do que o acaso, na raiz da vida e da própria consciência; a vida, como fruto de uma tecnologia sem tecnólogos, de uma organização sem organizador, de uma máquina sem maquinista: desnecessário frisar o quanto essa concepção radical tem de fascinante e de assustadora. Perspectiva terrivelmente sombria para o homem médio, agarrado à concepção de um mundo cheio de sentido e de finalidade, talvez estimulante sob outros pontos de vista, mas de todo modo

²⁵¹ BERGSON, H. - EC, p. 589/111.

²⁵² RUYER, R. - *Éléments de psycho-biologie*, op. cit., p. 23. Um exemplo impressionante de comportamento predatório num animal unicelular é o do protozoário ciliado Didinium, de 150 micra de diâmetro. Essa célula carnívora movimenta-se velozmente na água, graças aos dois anéis de cílios móveis que rodeiam o seu corpo. Ao encontrar sua presa (geralmente outro protozoário, o Paramécio), o Didinium emite a partir de uma espécie de focinho uma grande quantidade de pequenos dardos paralizantes, imobilizando-a antes de capturá-la e devorá-la. Conforme ALBERTS, B. *et alli* - *Biologia molecular de la celula*, op. cit., p. 26.

insatisfatória. E se diante dessa perspectiva vemos o vitalismo reviver na filosofia de Bergson (talvez sob sua forma mais coerente), devemos ter em mente que, como disse Canguilhem, “os renascimentos do vitalismo talvez traduzam de maneira descontínua a permanente desconfiança da vida diante da mecanização da vida. É a vida procurando colocar o mecanismo em seu lugar na vida.”²⁵⁴

De acordo com Bergson, se o vivo é capaz de adaptar-se, e de evoluir, é em função de sua capacidade de reagir ativamente aos desafios do meio, de tirar partido das condições em que está inserido, numa palavra, de sua aptidão para colocar e resolver problemas.²⁵⁵ Para Dobzhansky, as relações entre a evolução e o meio ambiente podem ser descritas em termos de “desafio e resposta”, expressão forjada por Toynbee para descrever a evolução das sociedades humanas.²⁵⁶ Com efeito, a visão de Toynbee sobre o problema da causalidade em história tem muitos pontos em comum com o bergsonismo. Para Toynbee, as noções de causa e efeito são adequadas para o estudo da natureza inanimada, não para pensar a dinâmica das sociedades humanas: “O efeito de uma causa é inevitável, invariável e previsível. Mas a iniciativa tomada por uma ou outra das partes vivas numa luta não é uma causa; é um desafio. Sua consequência não é um efeito; é uma resposta. Desafio e resposta só se assemelham a causa e efeito por participarem de uma seqüência de acontecimentos. Mas o caráter da seqüência não é o mesmo. Ao contrário do efeito de uma causa, a resposta a um desafio não é predeterminada, não é necessariamente uniforme em todos os casos, sendo portanto intrinsecamente imprevisível... Descreverei as relações entre pessoas como sendo desafios que provocam respostas, em vez de causas que produzem efeitos.”²⁵⁷ Dobzhansky parece ter razão ao

²⁵³ MONOD, J. - *O acaso e a necessidade*, op. cit., p. 40.

²⁵⁴ CANGUILHEM, G. - “*Aspects du vitalisme*”, IN *La connaissance de la vie*, Paris, Ed. Vrin, 1985, p. 99.

²⁵⁵ BERGSON, H. - EC, p. 555/71.

²⁵⁶ DOBZHANSKY, Th. - “*El azar y la creatividad en la evolución*”, IN AYALA, F. J. & DOBZHANSKY, Th. (org.) - *Estudios sobre la filosofía de la biología*, Barcelona, Ed. Ariel, 1983, p. 405.

²⁵⁷ TOYNBEE, A. - *Um estudo da história*, Brasília, Ed. Martins Fontes/UNB, 1987, p. 99. Em suas linhas gerais, esse texto encontra um paralelo numa das costumeiras digressões de Bergson: “Essa criação de si mesmo <de soi par soi> é tanto mais completa quanto melhor se raciocina sobre o que se faz. Pois a razão não procede aqui como em geometria, onde as premissas são dadas de uma vez por todas, impessoais, e onde uma conclusão impessoal se impõe. Aqui, ao contrário, as mesmas razões poderão ditar a pessoas diferentes, ou à mesma pessoa em momentos diferentes, atos profundamente diferentes, embora igualmente razoáveis. A bem dizer, não são realmente as mesmas razões, pois não

dizer que o esquema desafio e resposta, de Toynbee, aplica-se perfeitamente à evolução biológica. Ela constitui uma opção extremamente fértil às duas posições extremas que Bergson combate – a que faria do vivo uma mera consequência das condições do meio (ectogênese), e a que faria da evolução uma mera consequência de uma finalidade inscrita desde sempre no interior do vivo (ortogênese). Notemos de passagem, porém, que o esquema de Toynbee, tão pertinente em relação à evolução biológica, não dá conta de um aspecto fundamental das sociedades humanas: um homem (ou uma sociedade) não apenas responde aos desafios realizados pela natureza e por outros homens (ou outras sociedades), mas é capaz – ao menos na medida em que se torna sujeito de sua própria história – de inventar desafios (problemas) eles mesmos imprevisíveis, e de dirigir ou impor esses desafios a si mesmo. Bergson, ao contrário, insiste sobre esse aspecto eminentemente subjetivo que caracteriza o homem – a criação “de si por si” ou autoprodução. No entanto, embora certamente não possuam toda essa autonomia que caracteriza o homem, os demais seres vivos também produzem a si mesmos, e se caracterizam pelo que Varela denominou de autopoiese.²⁵⁸ Em que medida, porém, poderíamos dizer que o vivo coloca e resolve problemas ao autoproduzir-se? Não estaríamos incorrendo no mais antigo dos erros, o do antropomorfismo? Bergson será o primeiro a levantar essa dúvida.²⁵⁹ De todo modo, o que é certo, é que o vivo não é um mero produto (passivo) do meio no qual vive; Bergson dirá que “a vida responde às ações exteriores pela construção de uma máquina que não tem nenhuma semelhança com elas”, que ela “reage ativamente, resolve um problema.”²⁶⁰ Deleuze, por sua vez, dirá que “a construção do organismo é ao mesmo tempo posição de problema e solução.”²⁶¹ Canguilhem descreve a constituição do organismo (pluricelular) como sendo a resolução de um problema: “A organização, no sentido mais geral, é a solução de um problema

são as da mesma pessoa, nem do mesmo momento. Por isso não se pode operar sobre elas *in abstracto*, de fora, como em geometria, nem resolver por outrem os problemas que a vida lhe impõe.” BERGSON, H. - EC, p. 500/7.

²⁵⁸ VARELA, Francisco - “A individualidade: a autonomia do ser vivo”, IN *Indivíduo e poder*, Lisboa, Ed. 70, 1988.

²⁵⁹ BERGSON, H. - EC, p. 544/58.

²⁶⁰ BERGSON, H. - EC, p. 544/58, 555/71.

²⁶¹ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit, p. 5.

concernente à conversão de uma concorrência em compatibilidade.”²⁶² Dobzhansky acolhe o esquema de Toynbee, que, aplicado à biologia, faculta ao vivo precisamente essa potência de responder ativamente aos desafios do meio, de resolver os problemas colocados pelo meio. Ora, dizer que o vivo *responde* equivale a dizer que entre o desafio e a resposta, entre o problema e a solução, existe um intervalo propriamente subjetivo, um intervalo de natureza psicológica. Esse intervalo será tanto mais operacional quanto mais desenvolvido for o sistema nervoso do animal, como ocorre na série dos animais superiores; de acordo com Bergson e com Ruyer, contudo, mesmo “o mais humilde organismo” – embora totalmente desprovido de sistema nervoso – disporia de um intervalo na medida em que optasse pela mobilidade. Ainda que mínimo, esse intervalo bastaria, por si só, para fazer de um desses organismos algo mais do que uma complexa cadeia de reações químicas sujeita à seleção natural. Note-se que o critério da mobilidade não é arbitrário. Na medida em que o organismo opta pela busca e não pela espera do alimento, ele se vê obrigado a desenvolver *de fato* aquilo que a vida possui de direito: a consciência. *Na divisão entre os reinos animal e vegetal, Bergson vê menos uma diferença na posse de determinados caracteres do que uma diferença de natureza entre duas puras tendências presentes no impulso vital.* Puramente virtuais, essas tendências coexistem nessa memória que o impulso vital atualiza, e podem ter coexistido até certo ponto nos organismos mais primitivos; basta imaginar a vida das primeiras células no caldo primordial para pressentir uma atividade que não seria nem definitivamente “de caça” nem “de espera”, mas uma flutuação errante em que as moléculas nutritivas eram assimiladas “de passagem”. Nem por isso deixam tais tendências de serem opostas, e mais cedo ou mais tarde o vivo será obrigado a escolher (ou, se preferirmos, ele será induzido a especializar-se e a aprofundar uma tendência em detrimento da outra.) *Mas há muitas maneiras de buscar ou de esperar o alimento, e o vivo terá que inventar sua própria maneira de caçar ou de esperar, seu próprio modo ou estilo de vida. Ele terá que problematizar por sua conta o problema mais geral da nutrição.* Ele atualizará necessariamente uma tendência presente no impulso original, mas não poderá fazê-lo sem

²⁶² CANGUILHEM, G. - “*Le tout et la part dans la pensée biologique*”, IN *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Ed. Vrin, 1989, p. 333.

criar efetivamente uma linha divergente que não estava prefigurada nesse mesmo impulso original: atualização do virtual e criação imprevisível, lembremos ainda uma vez, são sinônimos. Mas a atualização de uma tendência não suprime a tendência contrária, que permanece virtual ou latente: o animal pode sedentarizar-se, e mesmo tornar-se um parasita; o vegetal pode conquistar uma certa mobilidade, e mesmo tornar-se um “predador”. Tudo se passa como se a tendência recalcada espreitasse constantemente a oportunidade de se atualizar e sobrepujar a tendência dominante. Evidentemente, essa reversão conhecerá limites por vezes intransponíveis na medida em que a atualização da tendência dominante tenha levado o organismo a entrar naquilo que podemos chamar de “um caminho sem volta”. Ainda assim, não podemos esquecer jamais que ali onde tendemos a não ver senão “estados” puramente atuais, aparentemente definitivos, dados de uma vez por todas, existem tendências virtuais em dinâmica tensão.

O conceito de impulso vital implica vários aspectos da noção de virtualidade: ele envolve o conceito de memória virtual, a noção de problema, a crítica à noção de possibilidade. Não entraremos aqui no mérito da filosofia biológica de Bergson, mas gostaríamos de dizer ainda duas palavras que lançassem alguma luz sobre o conceito de impulso vital. Vejamos um exemplo. Podemos realmente sustentar que uma série incontável de acasos reunidos e surpreendentemente coordenados entre si facultou aos vivos, por exemplo, a visão? Nesse caso, deve ser igualmente possível adestrar um macaco para bater à máquina e esperar que de seus “escritos” emerja um romance coerente. Velhas analogias à parte, tal concepção gera um sério impasse. *Só podemos invocar a seleção natural uma vez que as mutações produzam de uma só vez algo que sirva para ver, o que seria muito difícil de aceitar se apenas o acaso interviesse no processo; mas se quiséssemos explicar o surgimento do órgão por uma série infindável de mutações coordenadas entre si – mutações essas que não se mostrariam funcionais senão ao termo desse processo – já não poderíamos invocar a seleção natural, e teríamos que recorrer novamente ao acaso para explicar a conservação desses mutantes.* Como conceber, porém, que o vivo – sobretudo se ele não executa um projeto concebido de antemão – seja capaz de organizar num todo altamente complexo (como o de um olho) uma infinidade de elementos? Para Bergson, segundo o qual a vida possui um “princípio

interno de direção"²⁶³, toda a dificuldade residiria na nossa insistência em concebermos a autoprodução do vivo como uma fabricação, e não como uma organização. A fabricação ocorre num movimento da periferia ao centro, do múltiplo ao um, e procede por concentração e compressão; “ao contrário”, diz Bergson, “o trabalho de organização vai do centro à periferia. Ele começa num ponto que é quase um ponto matemático, e propaga-se em torno desse ponto por ondas concêntricas que vão sempre se alargando... o ato de organização tem algo de explosivo: ele precisa, de início, do mínimo espaço possível, de um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras só entrassem no espaço a contragosto.”²⁶⁴ Mas essas diferenças são ainda superficiais. O essencial é que a organização dos órgãos visuais, tal e como a própria visão, é um ato simples e indivisível – à diferença da montagem de uma máquina, que supõe uma série descontínua de atos essencialmente distintos, embora concatenados entre si. Uma vez que os atos envolvidos na fabricação são por definição desiguais, tal desigualdade tem grandes chances de se refletir no resultado final: um produto fabricado admite por isso mesmo diversos graus de perfeição. Ao contrário, ali onde o produto coincide com o produtor, ali onde o processo de produção é uma organização, o resultado é necessariamente perfeito, isto é, plenamente adequado à sua causa.²⁶⁵ Bergson dirá que “de acordo com o maior ou menor avanço do ato indiviso que constitui a visão, a materialidade do órgão é produzida com um número mais ou menos considerável de elementos coordenados entre eles, mas a ordem é necessariamente completa e perfeita. Ela não poderia ser parcial, pois, ainda uma vez, o processo real que lhe dá origem não tem partes. É isso que nem o mecanicismo nem o finalismo levam em consideração, é disso que nós não nos damos conta quando nos admiramos da maravilhosa estrutura de um instrumento como o olho. No fundo de nossa admiração jaz sempre a idéia de que *apenas uma parte* dessa ordem *teria podido*

²⁶³ BERGSON, H. - EC, p. 560/77.

²⁶⁴ BERGSON, H. - EC, p. 574/93. Segundo Bergson, no processo de fabricação a materialidade de uma máquina exprime um conjunto de meios empregados, ao passo que no processo de organização essa mesma materialidade exprime um conjunto de obstáculos superados: BERGSON, H. - EC, p. 575/94.

²⁶⁵ Como vimos no primeiro capítulo, existe uma relação diretamente proporcional entre a percepção e a potência de agir do ser vivo. A diferença gritante entre os órgãos visuais de uma águia e de uma toupeira exprimiria, desse ponto de vista, a diferença entre as respectivas potências de agir – mas

realizar-se, que sua realização completa é uma espécie de graça. Os finalistas concedem essa graça de uma só vez através da causa final; os mecanicistas pretendem obtê-la pouco a pouco através da seleção natural; mas uns e outros vêem nessa ordem algo de positivo e na sua causa, conseqüentemente, algo de fracionável, que comporta todos os graus possíveis de perfeição. Na realidade, a causa é mais ou menos intensa, mas ela só pode produzir o seu efeito em bloco e de modo perfeito.”²⁶⁶

Assim, nessa relação entre o vivo e as máquinas que ele produziu em seu próprio corpo para seu próprio uso, há adequação plena; nesse processo imanente de produção, não há imperfeição concebível: causa e efeito estão plenamente adequados entre si. Mas uma coisa é dizer que as ferramentas (órgãos) de cada espécie são sempre tão perfeitos quanto podem ser, e outra completamente diferente é dizer que cada espécie existente constitui um êxito evolutivo. Para tanto, precisaríamos compará-la ao movimento mesmo que lhe deu origem. O que significa isso? Bergson não é desses pensadores que têm horror à palavra progresso, e não vemos nenhum motivo para criticá-lo por isso; afinal, como disse Barbour, “quase todo homem representa um nível superior ao do barro primigênio.”²⁶⁷ Decididamente, porém, Bergson não é desses pensadores para os quais o universo caminha inelutavelmente para o progresso. Segundo Deleuze, “tudo se passa como se os vivos, também eles, se colocassem falsos problemas em que eles correm o risco de se perder.”²⁶⁸ São dignas de reflexão as páginas em que Bergson se refere aos animais que, para se defenderem de seus inimigos, inventaram conchas, couraças, carapaças, e que, na medida em que renunciavam à celeridade, renunciavam nessa mesma medida à consciência.²⁶⁹ No dizer de Bergson, em todas as esferas – na esfera da vida, da sociedade, mas também na esfera pessoal – “os maiores sucessos couberam àqueles que aceitaram os maiores riscos.”²⁷⁰ Com o seu jeito elegante e polido de dizer as coisas, Bergson leva a cabo uma crítica que só encontra paralelo em Nietzsche. A mera

justamente por isso não poderíamos dizer que os órgãos visuais da águia sejam mais perfeitos do que os da toupeira. Uns e outros são plenamente adequados aos modos de vida de seus possuidores.

²⁶⁶ BERGSON, H. - EC, p. 576/96.

²⁶⁷ BARBOUR, citado por DOBZHANSKY, Th. - *“El azar y la creatividad en la evolución”*, op. cit., p. 396.

²⁶⁸ DELEUZE, G. - *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 108.

²⁶⁹ BERGSON, H. - EC, p. 606/132.

²⁷⁰ BERGSON, H. - EC, p. 607/133.

sobrevivência não pode jamais ser critério para o êxito; no mais das vezes, ela apenas exprime um fracasso, ou, na linguagem do filósofo alemão, o triunfo das forças reativas. *O impulso vital, por ele mesmo, busca sempre ultrapassar-se a si mesmo, mas as formas viventes nas quais ele se consubstancia, via de regra, marcam o passo no mesmo lugar.*²⁷¹ “Nossa liberdade”, diz Bergson, “nos movimentos mesmos através dos quais se afirma, cria hábitos nascentes que a sufocarão se ela não se renovar por um esforço constante: o automatismo a espreita.”²⁷² Sabe-se que Nietzsche questionava a seleção darwiniana, e via na sobrevivência dos mais bem adaptados uma seleção invertida, que beneficia justamente os mais medíocres. Para Bergson, por sua vez, “as formas viventes são, por definição, formas viáveis. Seja lá como for que se explique a adaptação do organismo às suas condições de existência, essa adaptação é necessariamente suficiente a partir do momento que a espécie subsiste. Nesse sentido, cada uma das espécies sucessivas que a paleontologia e a zoologia descrevem foi um *sucesso* obtido pela vida. Mas as coisas tomam um aspecto completamente diferente quando comparamos cada espécie ao movimento que a colocou em seu caminho, e não mais às condições onde ela se inseriu. Frequentemente esse movimento foi desviado, muitas vezes ele simplesmente se deteve; o que não devia ser senão um lugar de passagem tornou-se o fim. Desse novo ponto de vista, o insucesso aparece como a regra, o sucesso como excepcional e sempre imperfeito.”²⁷³

²⁷¹ BERGSON, H. - EC, p. 602/127.

²⁷² BERGSON, H. - EC, p. 603/128.

²⁷³ BERGSON, H. - EC, p. 604/130.

CONCLUSÕES

Vimos que a noção de virtualidade fundamenta as teorias bergsonianas da memória, do tempo, da evolução, que ela desempenha um papel fundamental nas concepções de Bergson acerca linguagem, do pensamento, da criação, e que apenas ela permite avaliar corretamente o alcance de sua crítica à noção de possibilidade. A noção de virtualidade revela-se uma noção complexa na medida em que remete a domínios muito diferentes e só se deixa apreender numa multiplicidade de “elementos” distintos. Entretanto, pudemos perceber ao longo de nosso trabalho que é possível reduzir alguns desses múltiplos aspectos da noção de virtualidade a um único aspecto mais fundamental, ele mesmo irreduzível; assinalamos no terceiro capítulo, por exemplo, que a emoção pura não constitui nela mesma um elemento virtual autônomo, pois ela apenas introduz ou revela um aspecto afetivo da própria memória ontológica: se, na ótica de Bergson, uma emoção pura se exprime em toda criação autêntica, é porque essa memória possui uma dimensão afetiva que se manifesta onde quer que uma criação tenha lugar. Do mesmo modo, o esquema dinâmico não constitui um elemento virtual autônomo, pois ele exprime a atualização dinâmica, a determinação progressiva de uma complexidade plenamente atual a partir de um “todo sem partes” puramente virtual: se um problema é o ponto de partida intelectual da criação em geral, o esquema dinâmico exprime o processo pelo qual o problema se atualiza ou encarna (numa teoria, numa obra de arte, etc.). Os fundamentos virtuais da criação, portanto, seriam o problema e a lembrança pura, esta tomada em sua dimensão afetiva. Ora, o impulso vital, invocado por Bergson para dar conta da evolução da vida, exprime precisamente a atualização da memória ontológica (cada espécie exprimindo um de seus planos mais ou menos contraídos) e, até onde podemos ver, desempenha um papel semelhante ao do esquema dinâmico, pois o impulso vital diz igualmente respeito à determinação progressiva de uma complexidade atual (orgânica) a partir de uma virtualidade inextensa. Devemos, em função disso, concluir que o *élan vital* não constitui um elemento virtual autônomo, que também ele pode ser reduzido a um aspecto da memória? Num primeiro momento, esta parece-nos ser a única resposta

possível. Enfim, que diferença pode haver entre a lembrança pura, fundamento virtual da memória, e o passado puro, fundamento virtual do tempo? Essa diferença de terminologia não reflete uma diferença no objeto de pensamento ao qual se refere. Lembrança pura e passado puro remetem igualmente para uma memória ontológica que é ao mesmo tempo um fundamento de toda subjetividade e de toda temporalidade. Assim, podemos dizer (provisoriamente) que lembrança ou passado puro, impulso vital e emoção criadora exprimem diferentes aspectos de uma mesma memória ontológica que se confunde com o ser. Não é de admirar, aliás, que o conceito de memória revista-se, em tal filosofia, de aspectos aparentemente tão díspares; para Bergson, subjetividade, tempo, vida e criação são, efetivamente, aspectos de uma única e mesma realidade.

Tudo leva a crer que memória, sentido e problema são aspectos irreduzíveis da noção de virtualidade. Parece-nos necessário conceber, por exemplo, o problema como um elemento virtual autônomo na medida em que o pensamento depende do sentido e da memória como de suas condições de possibilidade, mas não se reduz ao que o condiciona. Se o pensamento tem por objeto esse jorro de singularidades que é o problema, este por sua vez remete a uma potência intelectual, uma potência de pensar e de compreender irreduzível à memória e ao próprio sentido. O sentido, por sua vez, parece depender da memória (conservação e prolongamento do passado no presente) sem por isso implicar o pensamento; há, de direito, uma disjunção entre a emissão de singularidades na superfície da linguagem e as séries do pensamento. É dessas três instâncias mais profundas do virtual que nos fala Deleuze quando diz que “o que o passado é para o tempo, o sentido é para a linguagem, e a idéia é para o pensamento.”²⁷⁴ Deleuze (para o qual idéia e problema se identificam) não parece estabelecer nenhum tipo de hierarquia entre esses três elementos virtuais; a esse respeito poderíamos nos perguntar se não existe entre eles, como insinuamos acima, uma certa dependência – tal como aquela existente na pintura entre a linha, o claro-escuro e a cor. Com efeito, Paul Klee afirma que a cor (qualidade) não pode se dar sem trazer com ela o claro-escuro (densidade), e que nem a cor nem o claro-escuro podem se dar sem trazer com eles a linha (o limite, a extensão, a mensurabilidade). Mas pode haver linha sem nuances de

²⁷⁴ DELEUZE, G. - *L'Image-temps*, Paris, Ed. de minuit, 1985, p. 131.

claro-escuro, e pode haver nuances de claro-escuro sem cor. Desse modo, ainda segundo Klee, trata-se de “três princípios diretores que se entrecruzam todos os três no domínio da cor pura. Dois deles apenas se acham no contraste claro-escuro, um apenas recobre o domínio da linha pura. Esses três princípios definem de acordo com sua participação três domínios por assim dizer encaixados uns nos outros.”²⁷⁵ Essa descrição não é em tudo similar à dos três elementos virtuais? É claro que tal analogia apenas é capaz de sugerir, e não nos fornece nada semelhante a uma explicação. Apesar de suas limitações, no entanto, ela efetivamente descreve um esquema – um conjunto de relações – similar àquele que podemos verificar a propósito do objeto de nossa discussão. A dimensão do sentido parece exigir a memória como sua condição de possibilidade, bem como a dimensão do pensamento parece exigir tanto a memória quanto o próprio sentido – ao passo que o sentido por si só (na ausência de qualquer pensamento) tanto quanto a memória por si só (na ausência de qualquer sentido e de qualquer problema) parecem ser algo de plausível.

Mas se a vida ou o impulso vital exprime em primeiro lugar a atualização de uma memória preexistente, todos os aspectos do virtual – memória, problema, sentido – exprimem, num segundo momento ou sob um segundo ponto de vista, aspectos da própria vida, *concebida, bem entendido, para além de sua encarnação orgânica*. Com efeito, Bergson concebe a vida orgânica como uma limitação da vida espiritual; para ele, “esta vida é a limitação de uma vida mais larga e mais alta, que é a vida do próprio pensamento.”²⁷⁶ Nessa perspectiva, a vida não seria a atualização de uma memória ontológica senão porque essa memória seria já, nela mesma, “uma vida mais larga e mais alta”. Se Bergson invoca uma metafísica para dar conta do problema da vida, é porque tal problema, segundo ele, “é insolúvel se o mantivermos no terreno da física, pois o físico é obrigado a amarrar a energia a partículas extensas, e mesmo se vê nessas partículas apenas reservatórios de energia, ele permanece no espaço: ele trairia o seu papel se buscasse a origem dessas energias num processo extra-espacial. Mas é ali, a meu ver,

²⁷⁵ KLEE, P. - *La pensée créatrice*, Paris, Ed. Dessain et Tolra, 1980, p. 87.

²⁷⁶ BERGSON, H. - *Mélanges*, p. 493.

que é preciso buscá-la.”²⁷⁷ A física cumpre devidamente o seu papel ao decretar a morte térmica do universo, pois a materialidade, isto é, a energia plenamente manifesta no espaço, acha-se submetida ao segundo princípio da termodinâmica: Diferenças energéticas (diferenças de potencial) são capazes de gerar transformações energéticas (trabalho), mas no decorrer dessas mesmas transformações é inevitavelmente gerado um “resíduo” sob forma de calor. E ainda que o calor possa ser aproveitado para gerar um outro tipo de energia (por exemplo, a energia cinética de uma locomotiva a vapor) tal aproveitamento parcial e localizado só vem confirmar a regra: todo o calor não aproveitado pela máquina, como também aquele gerado pelo atrito desta com o ar e com os trilhos, é definitivamente dissipado; jamais tal calor se transformará em outra forma de energia. Mesmo os fenômenos vitais, essencialmente neguentrópicos, produzem uma aceleração da entropia “do lado de fora” através do calor gerado pelas inumeráveis reações químicas que ocorrem a cada instante no interior do vivo. A entropia define precisamente essa tendência irrefreável da energia à anulação de suas diferenças de potencial. Nessa perspectiva, a matéria é definitivamente uma realidade “que se desfaz”, tal como Bergson a define. “Que devemos concluir daí”, diz ele, “senão que o processo pelo qual a coisa se faz é dirigido em sentido contrário ao dos processos físicos e que por isso mesmo ele é, por definição, imaterial?”²⁷⁸ Para além da física, isto é, para além das energias manifestas no espaço (passíveis de verificação e de medição rigorosa, submetidas ao segundo princípio da termodinâmica) existe, segundo Bergson, uma energia propriamente metafísica, por isso mesmo inesgotável. Com efeito, como poderia esgotar-se uma energia que por definição está além (ou aquém) da dimensão inexoravelmente regida pela entropia? Uma vez que essa energia extra-espacial se atualize, ela estará votada à sua própria perda, já que toda energia atualizada na extensão submete-se à lei da entropia.²⁷⁹ Bergson dirá que “nossa liberdade, nos próprios movimentos pelos quais se afirma, cria os

²⁷⁷ BERGSON, H. - EC, p. 703/245.

²⁷⁸ BERGSON, H. - EC, p. 703/246.

²⁷⁹ A mais bela das sinfonias como o mais sábio dos discursos estão votados a perder-se no silêncio, e o mais intenso amor, votado a perder-se no cotidiano. Talvez seja por isso que “os amores que nos infundem uma doce nostalgia são sempre aqueles aos quais não foi concedido tempo suficiente para se atualizarem em sua plenitude, aqueles cuja fulgurante brevidade poupou de uma morte agonizante.” ZAMBONIN, M. - “*O Mensageiro*”, texto inédito gentilmente cedido pelo autor.

hábitos nascentes que a sufocarão caso ela não se renove por um esforço constante: o automatismo a espreita. O pensamento mais cheio de vida gelará na fórmula que o exprime. A palavra se volta contra a idéia. A letra mata o espírito. E nosso mais ardente entusiasmo, quando exterioriza-se em ação, fixa-se por vezes tão naturalmente num frio cálculo de interesse ou de vaidade, um adota tão facilmente a forma do outro, que nós poderíamos confundi-los, duvidar de nossa própria sinceridade, negar a bondade e o amor, se não soubéssemos que o cadáver guarda ainda por um tempo os traços do vivo.”²⁸⁰ Mas para além da dissipação inevitável à qual está votado tudo aquilo que vem a ser, há uma fonte perene, inesgotável, fundamento supra-dimensional, como diria Paul Klee; uma força que não se gasta, essencialmente distinta da força que se gasta, dirá Bergson. É fácil perceber nessa dualidade uma reedição de um dos mais antigos problemas filosóficos, o problema do ser e do devir; para ajudar a esclarecer as concepções de Bergson a esse respeito, não será inútil examinar agora um paradoxo do tempo que não foi abordado no capítulo anterior.

Uma vez que para Bergson o passado é ser, o presente devir, e que segundo todas as aparências o passado se forma a partir do presente, estaríamos sujeitos a ter que admitir que o ser se forma a partir do devir; encontrando na mobilidade a essência mesma da realidade, Bergson, para não voltar as costas à idéia de ser, teria feito do ser uma realidade derivada. Mas o paradoxo da preexistência vem desmentir tal suposição. O ser não é um avatar do devir, ao contrário, é o seu pressuposto. O devir, em tanto que pura passagem, encontra na preexistência de um passado puro sua condição de possibilidade, seu fundamento virtual. O ser não pode formar-se a partir do devir, uma vez que preexiste – em tanto que passado puro – a todo devir, e é a condição mesma de sua passagem. Mas é justamente aí que se encontra a dificuldade, ou o paradoxo. O passado, fundamento virtual do tempo, indiscutivelmente “incha” à medida em que os presentes passam, uma vez que ele conserva em si mesmo, e faz coexistir consigo mesmo, tudo o que os presentes fazem passar sucessivamente. O passado, portanto, preexiste a todo presente, coexiste com todos os presentes, mas também faz “bola de neve” consigo mesmo à medida em que os presentes passam; ora, aquilo que se conserva em si em tanto que

²⁸⁰ BERGSON, H. - EC, p. 603/128.

passado nada mais é do que um duplo virtual dos presentes que se sucedem. Portanto, o passado assimila em sua própria substância os (duplos virtuais dos) sucessivos presentes, e seria tão errôneo dizer que o ser não se forma a partir do devir quanto dizer que ele se forma exclusivamente a partir do devir. Dito em outros termos, *o ser é um fundamento para o devir, mas o devir retroage continuamente sobre o próprio fundamento*. Poderíamos denominar esse paradoxo, que se acha no coração do bergsonismo, de *paradoxo da duração*. O texto a seguir é uma de suas mais belas ilustrações: “Assim como o talento do pintor”, escreve Bergson, “forma-se ou deforma-se, em todo caso modifica-se, sob a influência das obras que ele produz, assim cada um de nossos estados, ao mesmo tempo em que deriva de nós, modifica-nos, sendo a nova forma que nós acabamos de nos dar. Tem-se razão de dizer, portanto, que o que nós fazemos depende do que nós somos; mas é preciso acrescentar que nós somos, numa certa medida, o que nós fazemos, e que nós criamos continuamente a nós mesmos... para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer em criar indefinidamente a si mesmo. Dir-se-á o mesmo da existência em geral?”²⁸¹ Esse texto essencial permite-nos perceber a dinâmica implicada na noção de virtualidade: *O virtual exprime, a um só tempo, uma complicação, uma implicação e uma explicação*. Ele é uma complicação primordial, uma gigantesca memória germinal em que todas as diferenças de natureza estão “complicadas” ou, como diz Bergson, em estado de implicação recíproca; num sentido diferente, ele caracteriza-se pela implicação permanente do próprio devir, ou seja, por um processo dinâmico de assimilação (a memória “incha” à medida em que os presentes passam); ele se atualiza ou se explica na medida em que aquilo que estava nele complicado adquire, num processo de imprevisível criação, autênticas partes exteriores umas às outras. A citada energia extra-espacial (ou eternidade de vida, como Bergson prefere chamá-la às vezes, em oposição à “eternidade de morte” conceitual da razão clássica) é essa mesma complicação primeva; ela se explica ao atualizar-se, ao penetrar na extensão – passando desde então a submeter-se à entropia; mas ela não pode atualizar-se sem modificar a si mesma de algum modo, sem implicar algo de sua atualização em sua própria virtualidade. O paradoxo da duração permite-nos compreender como a filosofia de Bergson encontra na

²⁸¹ BERGSON, H. - EC, p. 500/7.

mobilitate a essência mesma da realidade, sem por isso renunciar à idéia de ser, que surge no entanto profundamente modificada: o ser em tanto que passado puro, complicação original preexistente a todo e qualquer presente, mas também passado que, ao enroscar-se em si mesmo, ao atualizar-se de modo imprevisível e implicar em si mesmo (a parte virtual de) cada presente que passa, não cessa de tornar-se diferente de si próprio; um ser em permanente mutação, à maneira de uma consciência, ou, se preferirmos, uma consciência cósmica em mutação permanente. Complicação, implicação e explicação exprimem a dinâmica pressuposta pela noção de virtualidade, dinâmica que não pode ser corretamente concebida a não ser que levemos em conta o caráter processual da realidade que esses três operadores, em conjunto, exprimem.

Assim, a noção de virtualidade aparece-nos num primeiro momento como uma noção complexa, subsumindo três elementos irreduzíveis – memória, problema e sentido – cada um dos quais envolvendo ou exprimindo uma *multiplicidade*; num segundo momento, ela exprime a vida, ou a vida do espírito, em sua multiplicidade dinâmica e em sua diversidade de aspectos. Mas à medida em que vamos nos tornando capazes de perceber a função que ela desempenha no pensamento de Bergson, damos conta de que tal noção exprime ao mesmo tempo algo de muito simples e de extremamente essencial no contexto do bergsonismo: *em todo misto, a “parte” virtual tem sempre a primazia, ou seja, apenas o “superior” é capaz de explicar o “inferior”*. Fabricar um conceito *sob medida* para cada coisa significa exatamente penetrar na “parte” virtual do misto em sua singularidade, aquela onde refulgem suas diferenças de natureza. Já não se trata, como para Platão, de dividir um gênero em espécies contraditórias (a contradição como o máximo de diferença),²⁸² mas de dividir um misto em puras *tendências*, numa das quais encontraremos suas razões seminais (diferença pura ou duração). Pensar em termos de duração, regra máxima do método bergsoniano, não quer dizer outra coisa: dividir o misto segundo suas diferenças de natureza, mas apenas para em seguida escolher a parte “boa”, aquela que é capaz de fornecer-lhe uma razão suficiente – que é sempre a parte virtual, a parte “superior”, aquela onde jazem as diferenças de natureza e a natureza da diferença (duração).

²⁸² Conforme nota 45 (primeiro capítulo).

O sentido é vazado por meio de frases, estas por meio de palavras, as palavras por meio de fonemas – mas jamais reconstituiremos o sentido se ficarmos nos agarrando aos pequenos pedaços de matéria de que o sentido se serve e vai deixando cair “atrás” de si. Um problema gera um sem-número de enunciados e proposições, mas para compreendê-las é preciso justamente penetrar “de saída” no problema que as gerou. Uma doença deixa vários signos de sua passagem, mas o bom médico é aquele para o qual os sintomas são transparentes, e lhe permitem ver de imediato a raiz do problema. O médico ideal, aliás, seria aquele capaz de ver os prenúncios de uma doença antes mesmo do surgimento de qualquer signo, aquele capaz de captar a tendência (virtual) *antes mesmo* que ela se atualize num estado de coisas. Talvez intuição não signifique nada além disso: uma certa afinidade com o ser, a capacidade de ultrapassar o dado em direção às suas condições de possibilidade reais – ainda que virtuais. A inteligência lida com os estados: ela os analisa, os decompõe em todas as suas particularidades, e chega a montar, depois de toda essa lida, um mosaico mais ou menos eficiente, mais ou menos adequado ao objeto. A inteligência permanece, pois, no relativo. Mas a intuição não se detém jamais nos estados; ela os ultrapassa em direção às tendências das quais eles dependem, trespasa um segredo, capta o devir mesmo da coisa em sua contínua transformação. Ela penetra no absoluto. O absoluto, para Bergson, não é o imutável para além das aparências cambiantes, muito pelo contrário, é o devir permanente sob as aparentes estabilidades. Mas para captar esse absoluto, é necessário perceber, em cada caso, todas as dimensões nas quais ele se banha.



É paradoxal conceber a evolução biológica como a atualização de uma memória preexistente, mas não obstante como uma evolução imprevisivelmente criadora; é paradoxal conceber a criação artística como a atualização de uma emoção pura – de uma lembrança do ser enquanto tal – mas não obstante como uma autêntica criação, imprevisível para o próprio Criador. O ser, na filosofia de Bergson, já não se opõe ao devir, e a afirmação do ser já não exprime a busca de uma permanência, de um valor superior a

partir do qual o devir poderia ser julgado. O ser é um fundamento, mas a realidade não está prefigurada no fundamento, nem decorre dele como a conclusão de suas premissas; trata-se ao contrário de um fundamento que, no ato mesmo de fundar, modifica-se a si mesmo, e incorpora o fundado em si mesmo; não há, no bergsonismo, o menor traço dessa hostilidade face ao devir que, segundo Jean Wahl, caracteriza o pensamento filosófico ocidental.²⁸³ Beneficiados por um olhar retrospectivo, somos capazes de perceber hoje que a Igreja Católica tinha realmente todos os motivos para proscrever, incluindo-os no *Index Prohibitorum* de 1914, os três principais livros de Bergson até então publicados; não fossem os católicos, aliás, teriam sido outros. É necessário que todos os depositários da letra fiquem furiosos diante de uma filosofia que propõe, contra essa “preguiça universal e por assim dizer infatigável”²⁸⁴ inerente à inteligência humana, um esforço incessante, e o mais absoluto rigor de pensamento dentro da mais absoluta atmosfera de liberdade. Ao ressentimento da letra e dos guardiões de todas as letras, Bergson opõe inocentemente a celeridade do espírito.

²⁸³ WAHL, J. - *Traité de Métaphysique*, Paris, Ed. Payot, 1957, p. 33.

²⁸⁴ PÉGUY, Ch. - “*Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*”, IN *Oeuvres en prose* (1909/1914), Paris, Ed. Gallimard, 1961, p. 1322.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo - *Las confesiones*, Madrid, Ed. Catolica, 1979.

ALBERTS, Bruce *et alli*, *Biologia molecular de la celula*, Barcelona, Ed. Omega, 1986.

ALQUIÉ, Ferdinand - *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1987.

AQUINO, Santo Tomas de - *Suma teologica*, Madrid, Ed. Catolica, 1964, tomo I.

ARISTOTE - *De l'interprétation*, Paris, Ed. Vrin (trad. Tricot), 1984.

ARISTOTE - *La Métaphysique*, Paris, Ed. Vrin, 1981.

ASSIS, Machado de - "Um homem célebre", IN *Obra completa*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1979, vol. II.

AUBENQUE, Pierre - *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1983.

AURÉLE, Marc - *Pensées*, IN SCHUHL, Pierre-Maxime (org.) - *Les stoïciens*, Paris, Ed. Gallimard, 1983.

BACHELARD, Gaston - *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1989.

BATESON, Gregory - *Mente e natureza*, Rio de Janeiro, Ed. F. Alves, 1979.

BÉGUIN, Albert & THÉVENAZ, Pierre (org.) - *Henri Bergson - Essais et témoignages*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1943.

BENRUBI, J. - *Bergson*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1942.

BERGSON, Henri - *Écrits et paroles*, Paris, PUF, 1957 (vol. I), 1959 (vols. II e III).

BERGSON, Henri - *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

BERGSON, Henri - *Oeuvres*, Paris, PUF, 1984.

BERNARD-LEROY, E. - *L'illusion de fausse reconnaissance - Contribution à l'étude des conditions psychologiques de la reconnaissance des souvenirs*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1898.

BOCHENSKI, I. M. - *Historia de la lógica formal*, Madrid, Ed. Gredos, 1966.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Étienne - *História da filosofia cristã*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1982.

- BORGES, Jorge Luis - "*Funes el memorioso*", IN *Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1974.
- BORGES, Jorge Luis - "*Pierre Menard, autor del Quijote*", IN *Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1974.
- BRÉHIER, Émile - "*O espiritualismo de Henri Bergson*", IN *História da filosofia*, São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1981, tomo II, fascículo 4.
- BRÉHIER, Émile - *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Ed. Vrin, 1982.
- BRÉHIER, Émile et al. - *Les Études bergsoniennes*, Paris, Ed. Albin Michel, 1949, vol. II.
- BREUER, Josef - "*Representações inconscientes e representações inadmissíveis à consciência - Divisão da mente*", IN FREUD, S. - *Obras completas*, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1988, vol. II.
- BROCHARD, Victor - "*Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement*", IN *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Ed. Vrin, 1974.
- BROCHARD, Victor - "*Les prétendues sophismes de Zénon d'Élée*", IN *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Ed. Vrin, 1974.
- BROGLIE, Luis de - *La physique nouvelle e les quanta*, Paris, Ed. Flammarion, 1937.
- CAMPOS, Augusto de - *Balanço da bossa*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1986.
- CANDÉ, Roland de - *Historia universal de la música*, Madrid, Ed. Aguillar, 1981, tomo II.
- CANETTI, Elias - *Massa e poder*, Brasília, Ed. UNB, s/d.
- CANGUILHEM, Georges - "*Aspects du vitalisme*", IN *La connaissance de la vie*, Paris, Ed. Vrin, 1985.
- CANGUILHEM, Georges - "*Le concept et la vie*", IN *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Ed. Vrin, 1989.
- CANGUILHEM, Georges - "*Le tout et la part dans la pensée biologique*", IN *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Ed. Vrin, 1989.
- CANGUILHEM, Georges - "*Machine et organisme*", IN *La connaissance de la vie*, Paris, Ed. Vrin, 1985.
- CHANGEUX, Jean-Pierre - *O homem neuronal*, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1985.

- CHEVALIER, Jacques - *Bergson*, Paris, Ed. Plon, 1948.
- CHUANG TZU - *A via de Chuang Tzu* (trad. Thomas Merton), Petrópolis, Ed. Vozes, 1984.
- CHUANG TZU - *The complete works of Chuang Tzu* (trad. Burton Watson), New York, Columbia University Press, 1968.
- CICÉRON - *Traité du destin*, IN SCHUHL, Pierre-Maxime (org.) - *Les stoïciens*, Paris, Ed. Gallimard, 1983.
- CICÉRON - *Traité du destin*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1950.
- COHEN, Morris R. & NAGEL, Ernest - *Introducción a la lógica y al método científico*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1976, vol. II.
- CUÉNOT, Lucien - *La genèse des espèces animales*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1921.
- DARWIN, Charles - *A origem das espécies*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia / USP, 1985.
- DELATTRE, Floris et alli - *Les Études bergsoniennes*, Paris, Ed. Albin Michel, 1948, vol. I.
- DELEUZE, Gilles (org.) - *Henri Bergson: Memoria y vida*, Madrid, Ed. Alianza, 1977.
- DELEUZE, Gilles - "La conception de la différence chez Bergson", IN *Les études bergsoniennes*, Paris, Ed. Albin Michel, 1956, vol. IV.
- DELEUZE, Gilles - "A return to Bergson", IN *Bergsonism*, New York, Ed. Zone Books, 1988.
- DELEUZE, Gilles - *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1968.
- DELEUZE, Gilles - *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1987.
- DELEUZE, Gilles - *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1983.
- DELEUZE, Gilles - *Spinoza et le problème de la expression*, Paris, Ed. de minuit, 1978.
- DELEUZE, Gilles - *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles - *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1981.
- DELEUZE, Gilles - *Lógica do sentido*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1988.
- DELEUZE, Gilles - *L'image-mouvement*, Paris, Ed. de minuit, 1983.
- DELEUZE, Gilles - *L'image-temps*, Paris, Ed. de minuit, 1985.

- DELEUZE, Gilles - *Pourparlers*, Paris, Ed. de minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix - "De la ritournelle", IN *Mille Plateaux*, Paris, Ed. de minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix - "Postulats de la linguistique", IN *Mille Plateaux*, Paris, Ed. de minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix - *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Ed. de minuit, 1991.
- DIELS, Hermann & KRANZ, Walther - *Die fragmente der vorsokratiker*, Berlin, Ed. Weidmannsche, 1961, vol. I.
- DIÈS, Auguste - "Notice", IN *Le Politique*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1935.
- DOBZHANSKY, Theodosius - "El azar y la creatividad en la evolución", IN AYALA, Francisco J. & DOBZHANSKY, Theodosius (org.) - *Estudios sobre la filosofía de la biología*, Barcelona, Ed. Ariel, 1983.
- ÉPICTÈTE - *Entretiens*, IN SCHUHL, Pierre-Maxime (org.) - *Les stoïciens*, Paris, Ed. Gallimard, 1983.
- EPICTETUS - *Discourses*, Cambridge/London, Ed. Harvard/W. Heinemann, 1946.
- FESTUGIÈRE, A.-J. - *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Ed. J. Gabalda, 1949, vol II (*Le Dieu cosmique*).
- FRAILE, Guillermo - *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Catolica, 1986, vol. II.
- GILSON, Étienne - *De Aristoteles a Darwin (y vuelta)*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1980.
- GILSON, Étienne - *A existência na filosofia de S. Tomás*, São Paulo, Ed. Duas Cidades, 1962.
- GILSON, Étienne - *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1978.
- GILSON, Étienne - *La filosofía en la edad media*, Madrid, Ed. Gredos, 1982.
- GILSON, Étienne - *L'être et l'essence*, Paris, Ed. Vrin, 1987.
- GILSON, Étienne - *Peinture et réalité*, Paris, Ed. Vrin, 1972.
- GILSON, Étienne - *Matières et formes*, Paris, Ed. Vrin, 1964.
- GOLDSCHMIDT, Victor - *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Ed. Vrin, 1985.

- GOUHIER, Henri - "Introduction", IN BERGSON, Henri - *Oeuvres*, Paris, PUF, 1984.
- GUEROULT, Martial - *Berkeley*, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1956.
- GUEROULT, Martial - *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I (*L'âme et Dieu*), Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1968.
- GUYÉNOT, Émile - "La finalité en biologie", IN *Le problème de la vie*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1951.
- GUYTON, Arthur C. - *Tratado de fisiologia médica*, Rio de Janeiro, Ed. Interamericana, 1977.
- HEIDEGGER, Martin - "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?", IN *Essais et conférences*, Paris, Paris, Ed. Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER, Martin - *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Ed. Gallimard, 1981.
- HOVASSE, Raymond - "Problèmes de l'évolution", IN *Biologie*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Ed. Gallimard, 1965.
- HUSSON, Léon - *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, PUF, 1947.
- JACOB, François - *A lógica da vida*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1983.
- JACOB, François - *A lógica da vida*, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1985.
- JACOB, François - *Le jeu des possibles*, Paris, Ed. Fayard, 1981.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir - *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir - *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Ed. Flammarion, 1974.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir - *La musique et l'ineffable*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.
- JARRET, Keith - *Michala Petri et Keith Jarret s'entretiennent avec Eric Van Tassel*, encarte do disco "Bach – Sonatas", BMG Music, 1992.
- KANDINSKY, Wassily - *Do espiritual na arte*, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1987.
- KANT, Emmanuel - *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1990.
- KANT, Emmanuel - *Crítica da razão pura*, Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1985.
- KANT, Emmanuel - *Critique de la faculté de juger*, Paris, Ed. Vrin, 1965.
- KIERKEGAARD, Sören - *La Repeticion*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1976.

- KLEE, Paul - *La pensée créatrice*, Paris, Ed. Dessain et Tolra, 1980.
- KNEALE, William & KNEALE, Martha - *O desenvolvimento da lógica*, Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1980.
- KOYRÉ, Alexandre - "Remarques sur les paradoxes de Zénon", IN *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Ed. Gallimard, 1986.
- KRENAK, Ailton - "Antes, o mundo não existia", IN NOVAES, Adauto (org.) - *Tempo e história*, São Paulo, Ed. Schwarcz, 1992.
- LACEY, A. R. - *Bergson*, London, Ed. Routledge, 1993.
- LACOMBE, Roger-E. - *La Psychologie bergsonienne*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1933.
- LALANDE, André - *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1983.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, J.-B. - *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1984.
- LEBRUN, Gérard - *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1993.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin - "Bergson, Proust: tensões do tempo", IN NOVAES, Adauto (org.) - *Tempo e história*, São Paulo, Ed. Schwarcz, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice - *L'Union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Ed. Vrin, 1978.
- MEYER, François - *La Pensée de Bergson*, Paris, Ed. Bordas, 1948.
- MEYERSON, Émile - *Identité et réalité*, Paris, Ed. Vrin, 1951.
- MICHAUX, Henri - *Las grandes pruebas del espíritu*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1985.
- MONOD, Jacques - "Lição inaugural da cátedra de biologia molecular no Colégio de França", IN *Das ciências na filosofia: da filosofia nas ciências*, Lisboa, Ed. Rés, 1975.
- MONOD, Jacques - *O acaso e a necessidade*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976.
- MORIN, Edgar - *Ciência com consciência*, Lisboa, Ed. Europa-América, s/d.
- NIETZSCHE, Friedrich - *Así habló Zaratustra*, Madrid, Ed. Alianza, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich - *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Ed. Gallimard, 1981.

- NIETZSCHE, Friedrich - *Le gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Ed. Club Français du livre, 1985.
- OSTWALD, W. - “*L'Énergétique et ses applications*”, IN *L'Évolution d'une science - La Chimie*, Paris, Ed. Flammarion, 1909.
- PÉGUY, Charles - “*Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*”, IN *Oeuvres en prose (1909/1914)*, Paris, Ed. Gallimard, 1961.
- PERRIER, Edmond - *La philosophie zoologique avant Darwin*, Paris. Ed. Félix Alcan, 1896.
- PESSANHA, José Américo Mota - “*O sono e a vigília*”, IN NOVAES, Adauto (org.) - *Tempo e história*, São Paulo, Ed. Schwarcz, 1992.
- PIAGET, Jean - “*Acaso e dialéctica em epistemologia biológica - exame crítico das teses de Jacques Monod*”, IN *Das ciências na filosofia: da filosofia nas ciências*, Lisboa, Ed. Rés, 1975.
- PLATON - *Le Politique*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1935.
- PLATON - *Phédre*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1947.
- PLATON - *Philébe*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1949.
- POE, Edgar Allan - “*A filosofia da composição*”, IN *Ficção completa*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1981.
- POPPER, Karl & ECCLES, John - *O eu e seu cérebro*, Brasília, Ed. UNB, 1991.
- PROUST, Marcel - *No caminho de Swann*, Porto Alegre/Rio de Janeiro, Ed. Globo, s/d.
- PROUST, Marcel - *O tempo redescoberto*, Porto Alegre/Rio de Janeiro, Ed. Globo, 1981.
- ROBBE-GRILLET, Alain - “*Temps et description dans le récit d'aujourd'hui*”, IN *Pour un nouveau roman*, Paris, Ed. de minuit, 1979.
- ROBIN, Léon - *Platon*, Paris, PUF, 1988.
- ROSE, Steven - *O cérebro consciente*, São Paulo, Ed. Alfa-omega, 1984.
- ROSS, David - *Aristóteles*, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1987.
- ROSTAND, Jean - “*Les grands problèmes de la biologie*”, IN *Histoire générale des sciences*, Paris, PUF, 1958, vol. II.
- RUFFIÉ, Jacques - *Tratado do ser vivo*, Lisboa, Ed. Fragmentos, 1988.

- RUSSEL, Bertrand - "*Bergson*", IN *Historia de la filosofia occidental*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973.
- RUYER, Raymond - "*La conscience et la vie*", IN *Le problème de la vie*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1951.
- RUYER, Raymond - *Éléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946.
- RUYER, Raymond - *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Ed. Albin Michel, 1966.
- SAMUEL, Claude - *Panorama da arte musical contemporânea*, Lisboa, Ed. Estudos Cor, 1964.
- SARTRE, Jean-Paul - *A imaginação*, São Paulo, Ed. Difel, 1982.
- SAUSSURE, Ferdinand de - *Cours de linguistique générale*, Paris, Ed. Payot, 1966.
- SCHOPENHAUER, Arthur - *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1984.
- SCHUHL, Pierre-Maxime - *Le dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960.
- SILK, Joseph - *O Big Bang - A origem do universo*, Brasília, Ed. UNB, 1988.
- SOULEZ, Philippe - *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989.
- SPINOZA, Baruch de - *Éthique*, IN *Oeuvres complètes*, Paris, Ed. Gallimard, 1984.
- SPINOZA, Baruch de - *Éthique*, Paris, Ed. Garnier Frères, 1934.
- TOURNIER, Michel - *Le miroir des idées*, Paris, Ed. Mercure de France, 1994.
- TOYNBEE, Arnold - *Um estudo da história*, Brasília, Ed. Martins Fontes/UNB, 1987.
- UEXKÜLL, Jacob von, - *Dos animais e dos homens*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d.
- VARELA, Francisco - "*A individualidade: a autonomia do ser vivo*", IN *Indivíduo e poder*, Lisboa, Ed. 70, 1988.
- VERDENAL, René - "*A filosofia de Bergson*", IN CHÂTELET, François (org.) - *História da filosofia*, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1974, vol. 6.
- VERNANT, Jean-Pierre - "*Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne*", IN *Mythe & pensée chez les Grecs*, Paris, Ed. La découverte, 1985.
- WAHL, Jean - *Traité de Métaphysique*, Paris, Ed. Payot, 1957.

WEISMANN, August - "L'Hérédité", IN *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, Ed. C. Reinwald, 1892.

WEISMANN, August - "La continuité du Plasma germinatif", IN *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, Ed. C. Reinwald, 1892.

WHITMAN, Walt - *Poesia completa*, Barcelona, Ed. Rio Nuevo, 1985, vol. IV.

ZAMBONIN, Mário - "O Mensageiro", texto inédito gentilmente cedido pelo autor.

ZUKAW, Gary - *A dança dos mestres Wu Li - Uma visão geral da nova física*, São Paulo, Ed. ECE, 1989.

