

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Luísa Menuci Muccillo

Bergsonismo: um mundo aberto à história

PORTO ALEGRE
2019

Luísa Menuci Muccillo

Bergsonismo: um mundo aberto à história

Monografia apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais
pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Caleb Alves

PORTO ALEGRE

2019

Agradecimentos

Agradeço a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, pelo ensino gratuito de qualidade e pela oportunidade mais engenhosa e prazerosa da minha vida.

Agradeço à minha mãe, Janice, pela cumplicidade, pelo apoio incondicional nas decisões mais difíceis e pelo esforço de sempre “tentar entender” ou “se aproximar” dos desafios que tomei como meus. Pela paciência. Agradeço ao meu irmão, Vinícius, que se encaminha para uma jornada científica na física, pelo cotidiano discreto e pelas longas e potentes conversas que me inspiraram de início ao fim nessa escrita.

Agradeço ao professor Sérgio Sardi pelos grandes saltos do pensamento, pelo carinho, pela aposta. Ao meu orientador, Caleb, por abraçar esse projeto e me ajudar a aterrissar. Aos professores Moysés e Eduardo por participarem da banca.

Agradeço profundamente aos meus amigos, humanos e não humanos, companheiros de pernadas, risadas, carinhos e pensamentos que se dão entre um copo e outro, que tornaram essa escrita mais gostosa e com veredas ainda mais acentuadas. Ayeza, Fraga, Thomas, Guilherme, Caroline, Lorenzo, Bianca, Júlia, Marina, Luiza, Marcelo, Vitória, Mateus, Carol, Ana, Alena, Baiano, Kim, Tiziana, Tuane, Fernando, Cecília, André, Eikon, Suzi, Guilherme, Júlia, Sara, Dani, Camilla, Laura, Émerson, Miguel, Luciano, Andrine, Artur, Lizete, Voltaire, Frida.

Agradeço a dois espaços que resistem em tempos sombrios, lugares de encontros sem os quais nada disso seria possível. Ao GAMAI-SAJU e sua gente, pelas trocas, pelas intensidades, pelos problemas, pela loucura, pela amizade, pelas provocações, pelas criações de mundos, gestos e modos outros de existir. Ao GPEP-APPH e sua gente, pela força de criar um espaço de pesquisa e estudo extra universitário, pelo carinho, pelos pensamentos.

Agradeço também ao professor Cláudio Ulpiano, pelas aulas extraordinárias que ajudaram meu pensamento a tomar forma e consistência nesse texto, e a toda a equipe que mantém seu pensamento vivo através de um acervo online e gratuito.

Finalmente, agradeço ao meu companheiro Felipe, que poderia muito bem ser o coautor desse projeto, tamanha sua participação na minha construção. Desde suas “aulas” diárias sobre história da filosofia, as intervenções da sua própria pesquisa sobre o pensamento de Gilles Deleuze, as correções de texto e sugestões pontuais, até as agregações afetivas que fazem de mim uma pessoa melhor. É lindo compartilhar a vida e o pensamento contigo.

Àqueles que produzem ciência e filosofia sem perder o riso.

À Ana Júlia e Selma, minhas paixões, que deixaram esse plano para marcar a memória com seus gestos, suas singularidades, seu amor. Que colorem a vida com tons e sentidos que nós, os que ficam, tentamos ainda captar. In memoriam.

Deixe seu sentido do ritmo se insinuar, circular por entre os homens e as mulheres, os veículos, os pardais – tudo o que acontece na rua – até que tudo esteja ligado a um todo harmonioso. Talvez seja essa a sua tarefa: encontrar a relação entre coisas que parecem incompatíveis e que, no entanto, têm uma afinidade misteriosa, absorver toda a experiência que se oferece a você, sem temor e na sua plenitude, de tal modo que seu poema seja um todo, e não um fragmento.

Virginia Woolf

Tomara que estes encontros criativos que ainda estamos tendo a oportunidade de manter animem a nossa prática, a nossa ação, e nos deem coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida, em qualquer lugar, superando as nossas incapacidades de estender a visão a lugares para além daqueles a que estamos apegados.

Ailton Krenak

RESUMO

Este trabalho procura responder a uma das perguntas colocadas pelo Antropoceno: é ainda possível fazer filosofia da natureza depois da virada crítica? Uma filosofia que não caia na situação cultural desastrosa, como apontam Prigogine e Stengers, que os pós-kantianos ajudaram a criar. Situação que implica uma escolha entre os dois polos do conhecimento, cuidadosamente separados pela epistemologia moderna, entre humano-mundo ou natureza-cultura. Trazemos a filosofia de Henri Bergson como possibilidade na construção de um plano de pensamento onde ciência e filosofia estejam engajadas em *tornar pensável* uma natureza dinâmica e não minimizada, que participa de maneira constitutiva das formações de vida e de mundos. Para tal, seguiremos o bergsonismo na sua versão de *A Evolução Criadora*, que apresenta o problema do *movimento evolutivo* enquanto paradoxo central para uma metafísica que se reivindica outra.

Palavras chave: Natureza. Evolução. Bergsonismo. Criação. Antropoceno.

ABSTRACT

This paper seeks to answer one of the questions posed by the Anthropocene: is it still possible to make philosophy of nature after the critical turn? A philosophy that does not fall into the disastrous cultural situation, as Prigogine and Stengers point out, which the post-kantians helped to create. This situation implies a choice between the two poles of knowledge, carefully separated by modern epistemology, between human-world or nature-culture. We bring Henri Bergson's philosophy as a possibility in the construction of a plan of thought in which science and philosophy are engaged in *making thinkable* a dynamic and non-minimized nature, that participates in a constitutive way of life and worlds formations. To this end, we follow bergsonism in its version of *The Creative Evolution*, which presents the problem of *evolutionary movement* as a central paradox for a metaphysics that claims another.

Key words: Nature. Evolution. Bergsonism. Creation. Anthropocene.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 9 |
| 2. Costurando um plano: interlocuções entre ciência e filosofia no pensamento bergsoniano..... | 19 |
| 3. O movimento evolutivo: desafio ao pensamento | 28 |
| 3.1 Três objeções ao evolucionismo..... | 43 |
| 4. Gênese e trabalho das tendências..... | 49 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 70 |

1. Introdução

Foram várias as inspirações e encontros que levaram essa pesquisa a trilhar determinado caminho e não outros. Em relação à Bergson, fazem dois anos que sua obra não se aquieta na estante e permanece como livros de cabeceira, influenciando não apenas as minhas aspirações teóricas, mas engajando um sentido estritamente pragmático (sentido atribuído por William James à palavra) no meu cotidiano, algo parecido com o que Virgínia Kastrup chama de “política da cognição” (2008). Uma atenção à vida, uma educação da inteligência e da intuição, uma dilatação da percepção até o ponto que a tangente se confunde com a curva, como diria Bergson. Meus estudos em filosofia não começaram com Bergson, mas foi com ele que estudei história da filosofia e aprendi o que é fazer filosofia.

Durante um ano, aproximadamente, tentei elaborar um projeto que articulasse o pensamento de Bergson com as ferramentas e problemas vigentes nas Ciências Sociais. Na primeira tentativa, o objetivo era contribuir com as considerações bergsonianas no longo e vasto debate sobre Memória¹, tema que já tem uma tradição relativamente consolidada na antropologia. A estratégia era analisar dois livros de Gaston Bachelard que se dedicam a contrariar, ponto por ponto, a teoria da Memória, da Imagem e do Tempo formulada por Bergson², com o objetivo de estabelecer para si uma ontologia que fundamentasse, por exemplo, sua noção de “recorte epistemológico”, inserindo no coração mesmo da Duração o “trabalho do negativo” que Bergson tanto se preocupou em desviar. A escolha não era arbitrária, afinal Bachelard influenciou uma corrente de antropólogos e sociólogos que tiveram ressonâncias profundas na construção teórica brasileira³. O desafio era tremendo, além de arriscado. Conforme dei seguimento nas leituras em Bachelard, me deparei com problemas de ordem epistemológica, que me colocaram em “zonas cinzentas” do pensamento, me deslocando cada vez mais do objetivo da investigação e me arremessando para um lugar ainda sem nome. Esse

¹ Optamos por usar o maiúsculo nas palavras a seguir por se tratarem, além de temas, de conceitos.

² Os títulos dos dois livros são *A intuição do instante* (1932) e *Dialética da duração* (1936).

³ Por exemplo, a linha de pesquisa do Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGA-UFRGS), coordenado pelas professoras Cornélia Eckert e Ana Luiza Rocha.

momento da pesquisa coincidiu, muito alegremente, com a minha intrusão (para falar como Isabelle Stengers) no Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas (GPEP-APPH); um grupo extra acadêmico e transdisciplinar, preocupado em estudar vertentes teóricas, etnografias e práticas que contemplem o que chamamos de “pensamento ecológico”, isto é, tudo aquilo que abrange preocupações ambientais, transformações no mundo do trabalho, problemas de raça e gênero, constituições de subjetividades, assim como novas ontologias e metafísicas.

Esses encontros de intensas discussões no GPEP, em que mais recentemente tivemos o imenso prazer de receber Déborah Danowski para uma conversa “íntima”⁴, e minhas leituras cada vez mais direcionadas para os campos da antropologia da ciência e teorias do conhecimento, fizeram com que eu abandonasse, já em cima da hora, o projeto dedicado à teoria da Memória. O desafio que se colocava, portanto, era o de apresentar um Bergson, uma versão do filósofo, que contemplates a rede complexa de problemas que abraça a contemporaneidade filosófica, antropológica e científica. Abraça porque é uma contemporaneidade que não pretende resolver problemas, mas antes colocá-los, mapear possibilidades e estratégias, permanecer com o problema. Nas palavras de Donna Haraway: *staying with the trouble*.

Uma série de autoras contemporâneas, dos quais destacamos Isabelle Stengers, Donna Haraway, Anna Tsing, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski, tem dedicado suas pesquisas no que as autoras denominam Antropoceno, caracterizado como a nova era geológica (superando, portanto, o Holoceno) que marca profundas mudanças na Terra, desde mudanças no solo (mega-mineração), que permanecem no solo (ameaças contra a biodiversidade) mas que vão aos ares, como o aquecimento global e a fragilização do “tecido vivo” do planeta, a atmosfera:

É uma Terra cuja atmosfera foi danificada pelas 1.500 bilhões de toneladas de dióxido de carbono que derramamos pela queima de carvão e outros combustíveis fósseis. É o empobrecimento e artificialização do tecido vivo da Terra, permeado por uma série de novas moléculas químicas sintéticas que afetarão até mesmo nossos descendentes. É um mundo mais quente, com um risco maior de catástrofes, uma cobertura de gelo reduzida, níveis mais altos do mar e um clima fora de controle. (BONNEUIL, FRESSOZ, 2016, p.11, tradução nossa)

⁴ Íntima pois a sala é pequena. A conversa com Déborah faz parte do ciclo de cursos chamado “Futuros Presentes”, elaborado pela APPH.

Essa nova era que carrega o prefixo “antro” aponta que a figura humana, ou melhor, a espécie humana, passa de ser um agente biológico e social para uma força geologicamente determinante, responsável pelas mudanças de grande escala sofridas pela Terra. Os problemas enfrentados pelo Antropoceno não são, como coloca Viveiros de Castro, as mudanças em si, mas a *velocidade extrema* que acontecem. O autor lembra que houveram outras forças geológicas, como as cianobactérias, que provocaram transformações colossais na Terra. No entanto, os 2.5 bilhões de anos que as cianobactérias demoraram para “tornar o planeta respirável” se chocam com os últimos 100 anos de produção humana das 1.500 bilhões de toneladas de dióxido de carbono (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, minuto 5:40). A convocação dos humanos para responder pelas suas intervenções têm sido feita de diversas maneiras - sendo as mudanças climáticas, o envenenamento dos mares, as ruínas deixadas pelas imundações, a transformação das florestas em desertos de soja, entre outras catástrofes, o único consenso entre cientistas, filósofos, antropólogos e ambientalistas. O que chamamos aqui de Antropoceno têm recebido outros nomes que partem de olhares e marcadores diferentes, como é o caso do termo “Capitaloceno”, cujo principal expoente é sociólogo Jason Moore. Esse recorte defendido por Moore entende que as origens das transformações geológicas não devem ser entendidas como os efeitos da espécie humana “enquanto tal”, já que a noção de humanidade é tão abrangente que incorpora humanos que pouco ou nada têm dessa humanidade devastadora, e acaba mascarando, também, os verdadeiros responsáveis. O termo sugere, então, que as razões não se encontram na humanidade, mas no capitalismo, anterior mesmo à primeira revolução industrial (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.28). Outro termo importante, e com ele encerramos as variações aqui, é a expressão “Chthuluceno”, cunhada pela bióloga e filósofa Donna Haraway. A criação ficcional de Haraway é uma “brincadeira” semântica que atenta para outros seres biológicos, sociais e mágicos, que parecem não participar da narrativa traçada pelo Antropoceno:

Quando as mudanças de grau tornam-se mudanças de espécie?
E quais são os efeitos das pessoas (não o Humano) situadas bioculturalmente, biotecnologicamente, biopoliticamente e historicamente em relação a, e combinado com, os efeitos de outros arranjos de espécies e outras forças bióticas/abióticas? Nenhuma espécie, nem mesmo a nossa própria – essa espécie arrogante que finge ser constituída de bons indivíduos nos chamados roteiros Ocidentais modernos – age sozinha; arranjos de espécies orgânicas e de atores abióticos fazem história, tanto evolucionária como de outros tipos também. (HARAWAY, 2016, p.139)

A origem etimológica da palavra é um misto de influências e inspirações que formam um verdadeiro bestiário de Haraway. O primeiro demônio formador da palavra é uma aranha, *Pimoa Cthulo*, que vive embaixo de troncos de florestas próximas à Califórnia do Norte. O aracnídeo deve seu primeiro nome, *Pimoa*, aos nativos de Utah. Seu segundo nome, *Cthulo*, indica que a besta é habitante do submundo, abaixo da terra, e que compartilha seu território com outros habitantes “subcutâneos”. O termo *Chthonic* “deriva do grego antigo, *khthonios*, da terra, e *khthōn*, terra. A mitologia grega descreve o ctônico como o submundo, abaixo da terra” (HARAWAY, 2016, p.173). Ainda que a mitologia grega povoe o imaginário comum com os deuses olímpicos, acima da terra e dos homens, ela narra muitas histórias de deuses e bestas do submundo. Mais um elemento do bestiário de Haraway deve ser mencionado, o terrível “pesadelo-racista e misógino” (HARAWAY, 2016, p.139) do monstro Cthulhu da ficção científica de H.P Lovecraft.

A “função fabuladora” de Haraway é um convite para pensarmos a barbárie por vir juntamente com outros terranos, em um trabalho colaborativo multiespécie, que decentralize de uma vez por todas a Humanidade da História da qual ela é apenas parte. Em outras palavras, se trata de contar uma outra história, com outros enunciados e outros agentes, e sem a objetividade do fim. No entanto, ainda que estejamos de acordo com os apontamentos críticos de Moore e seu Capitaloceno, assim como infinitamente próximos do Chthuluceno de Haraway, decidimos aproveitar o ponto de vista privilegiado que o Antropoceno proporciona. O privilégio desse ponto de vista é justamente o mal-estar, a desconfiança que ele provoca quando confere à humanidade o papel de força geológica determinante. A História narrada pelo Antropoceno não é aquela das virtudes da humanidade, do progresso que segue progredindo sem grandes protestos. Ela narra tudo isso, mas sob a premissa da catástrofe, das contradições, do projeto falível e caduco de um Homem que goza de sua posição fora do mundo e assiste, de camarote, a História se transformar em Barbárie. Esse trabalho propõe que fiquemos com as iniquidades, que permanecemos com a náusea, que insistamos no problema. Os afetos próprios do Antropoceno não são, necessariamente, negativos, mas aterrorizantes. São afetos de uma humanidade que se depara com uma verdade inconveniente, nomeada por Isabelle Stengers de “a intrusão de Gaia”. Nomear um acontecimento tem a função pragmática de operar palavras, conceitos, gestos, que ajudem a criar um campo de possibilidades para o pensar e o agir. Não se trata, portanto, de anunciar uma verdade, pois a intrusão de Gaia já se anuncia à sua maneira (catastrófica e inconveniente, como vimos). Em primeiro lugar, a escolha do nome Gaia para tudo isso que se anuncia é uma tentativa da filósofa

de caracterizar um agencimento complexo de relações, dos quais não existem precedentes. Apesar do nome ter suas origens na mitologia grega, a reinvidicação de Stengers está relacionada ao uso do termo por dois cientistas no século XX, que chamaram de Gaia um conjunto de relações das quais a ciência tinha o hábito de tratar separadas, como efeitos sem causas necessariamente aproximadas: “os seres vivos, os oceanos, a atmosfera, o clima, os solos mais ou menos férteis”, assim, Gaia não deve ser entendida como uma série de processos isolados, mas

Deve ser reconhecida como um “ser”, e não assimilada a uma soma de processos, no mesmo sentido em que reconhecemos que um rato, por exemplo, é um ser: ela é dotada não apenas de uma história, mas também de um regime de atividades próprio, oriundo das múltiplas e emaranhadas maneiras pelas quais os processos que a constituem são articulados uns aos outros, a variação de um tendo múltiplas repercussões que afetam os outros (STENGERS, 2016, p.50).

Gaia também não poderia simplesmente ser nomeada de Natureza, aquela do lado de lá, impassível, congelada, inerte, à espera de seus conquistadores, *natura naturada*. Mas também não poderia ser confundida com os tantos mil nomes que a caracterizam enquanto mãe, provedora e acolhedora, sempre a um passo de perdoar seus filhos pelos crimes que a ferem. A história da Gaia narrada por Stengers não é a do pertencimento, mas da intrusão, e seus enunciados não podem ser interpretados como signos de algo que procura vingança e redenção, mas pelo contrário (e esse é o terror da coisa toda), ela é indiferente aos seus filhos: “O fato de Gaia não nos pedir nada traduz a especificidade do que está ocorrendo, daquilo em que precisamos pensar, o acontecimento de uma intrusão unilateral, que pergunta sem interesse pela resposta” (STENGERS, 2016, p. 52).

Diante da intrusão de Gaia, essa “Natureza” hipersensível e ao mesmo tempo indiferente, que deixa as marcas de sua mordida a cada acontecimento irreversível, somos confrontados com outras imagens de mundo que emergem como que do submundo ctônico e reivindicam outras maneiras de pensar e compor com Gaia, enquanto “nós, os ocidentais, vamos observando e sofrendo os efeitos que nossa versão de Gaia vai produzindo sobre os demais entes do mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, minuto 7:40). O Antropoceno é precisamente esse momento que a intrusão se torna um fato (fato que na verdade são vários, nomeados a partir de cada especialidade), que apesar de já ter sido anunciada por outras vozes há muito tempo (os discursos indígenas sobre as

atrocidades dos *jurua* e o fim do mundo)⁵ se torna, finalmente, momento de reflexão intensa entre os ocidentais. Esse trabalho propõe, portanto, questionar essa “versão de Gaia” que tem sido fabulada e fabricada em nossa epistemologia. Tomaremos o ponto de vista privilegiado do Antropoceno que nos permite interrogar a Modernidade e analisar, um pouco mais de perto, as consequências de seus projetos. Longe de buscarmos rastrear um marcador definitivo do Antropoceno, produzindo uma verdade que explique “a origem” dessa era que vivemos, vamos apenas acompanhar os ecos de uma problemática de ressonância profunda no período denominado Moderno.

A figura mais canônica do pensamento moderno é, sem dúvidas, Immanuel Kant (1724-1804). A relação entre ciência e filosofia no pensamento kantiano demarca pontos singulares que caracterizam a episteme moderna, implicando uma visão de mundo (ou uma versão de Gaia) que consiste na separação radical entre sujeito-humano e natureza-mundo. Essa separação foi profundamente comentada pelo filósofo e matemático alemão Alfred North Whitehead que, assim como Bergson, propõem uma outra filosofia da natureza que parta de uma reformulação da metafísica. Como comenta Fernando Silva e Silva: “O problema central para o autor é a divisão entre uma primeira Natureza – formada de fatos brutos – e uma outra esfera, geralmente alguma forma da mente humana, de onde emanariam o sentido, o valor, a intenção etc. É esta cisão em duas Naturezas distintas, ou duas zonas ontológicas diferentes na Natureza, que o autor nomeia bifurcação da Natureza” (SILVA E SILVA, 2017, p.2).

A filosofia de Kant não somente separa o humano do mundo (zonas ontologicamente diferentes), como submete o segundo aos termos cognitivos e gramaticais do primeiro, pois o sujeito transcendental é criador de uma linguagem (ou sistema) lógica, conectiva, que se impõem no mundo. E o mundo, por sua vez submisso, responde. A figura do cientista e o papel que desempenha na virada crítica é evidente: “a ciência não dialoga com a natureza, mas lhe impõe sua linguagem: contudo, ela deve descobrir, em cada caso, o que as coisas dizem de particular nessa linguagem geral. O conhecimento dos conceitos *a priori* é, em si mesmo, vazio, sem conteúdo: o labor da ciência é necessário para submeter efetivamente o conjunto do mundo às categorias do conhecimento” (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.69). Criador das condições necessárias de todo conhecimento possível, o sujeito transcendental desencarnado do mundo legisla o sujeito empírico, imprimindo suas categorias e inspirando sua

⁵ Um exemplo muito importante para a antropologia contemporânea, é o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu* (2015).

racionalidade. O kantismo demarca contornos ainda mais rígidos no que Bruno Latour chama de Constituição Moderna: “o que era uma simples distinção transforma-se em uma separação total, uma revolução copernicana. Aas coisas-em-si tornam-se inacessíveis enquanto que, simetricamente, o sujeito transcendental distancia-se infinitamente do mundo” (LATOURE, 1994, p.56). É verdade que em Kant o fenômeno é ainda a dimensão onde tudo acontece, uma superfície de acontecimentos ou o ponto mediano do conhecimento. No entanto, é assim apenas enquanto “mistura das formas puras em proporções iguais”, a superfície fenomênica opera enquanto mediação dos dois polos que caracterizam a Constituição, o das coisas-em-si e o do sujeito. Kant multiplica as etapas dessa mediação no seu sistema transcendental, de maneira que “folhear os intermediários permite a aceitação do papel dos quase-objetos sem com isso atribuir-lhes uma ontologia que novamente colocaria em causa a revolução copernicana” (LATOURE, 1994, p.57). Ou seja, a arquitetura kantiana cria as condições pelas quais as misturas podem ser aceitas enquanto aparições fenomênicas, mas apenas se imediatamente transmitem as formas puras *a priori*. O trabalho da mediação é visível na obra de Kant, mas ele o faz de tal maneira que as misturas (ou nos termos de Latour, os quase-objetos) não possuem uma ontologia, mas unicamente o papel intermediário de deslocamento ou transmissão das formas puras, essas sim, ontologicamente primitivas e fundamentais.

As consequências da imbricada kantiana são os abismos intransponíveis entre “o lado de lá” e o “lado de cá”, que resultam em uma gramática cosmológica, isso é, a constituição de uma imagem de mundo através da criação de um plano de pensamento, uma linguagem filosófica. Com isso, não queremos dizer que a filosofia kantiana resultou nas emissões drásticas de CO₂, no envenenamento dos mares ou na desigualdade social, mas que seu pensamento contribuiu para a ideia de uma Natureza ao mesmo tempo inacessível e submissa. É no sentido de reivindicar uma outra “imagem do pensamento” – que leve em consideração a Natureza em sua complexidade ao elaborar uma teoria do conhecimento – que trazemos o pensamento do francês Henri Bergson (1858-1941) enquanto contraponto essencial à modernidade.

A filosofia de Bergson teve grande impacto no pensamento francês desde a publicação de sua tese de doutorado, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889) – em que esboça uma teoria do conhecimento que parte da distinção de dois tipos de multiplicidades (quantitativa e qualitativa), que correspondem às maneiras pelas quais acessamos o mundo e constituímos nosso campo de saberes. Mas sua influência se concretiza no circuito acadêmico com a publicação de *Matéria e Memória* (1896) – onde

discute minuciosamente a atividade cerebral a partir de um debate com a neurociência, para então desdobrar a articulação entre espírito e corpo, ou matéria e memória, defendendo que se trata de uma relação de solidariedade, não de subordinação. No entanto, é com a divulgação de *A Evolução Criadora* (1907) que Bergson conquista o público internacional, sendo um dos autores mais influentes e traduzidos de sua época. No livro, Bergson atribui um sentido radical à noção de evolução enquanto movimento vital de criação da novidade, acompanhando de perto as linhas gerais que a vida desenrolou na incessante colocação e resolução de problemas. A poética da obra que lhe concedeu o prêmio Nobel de Literatura de 1927, permitiu que na estrutura do livro coubesse analisar as teses da biologia, da física e da filosofia clássica sem se prender no regime discursivo dessas disciplinas e sem perder, por consequência, a qualidade e consistência da análise. Portanto, a insistência de *A Evolução Criadora* é por uma metafísica que ambicione a conquista de uma “outra linguagem”, ultrapassando as limitações da discursividade filosófica. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, a origem da metafísica está associada à objetivação de tornar o discurso filosófico uma reprodução da articulação entre as formas eternas concebidas pelo platonismo, fazendo da fixação do sentido a expressividade mesma da linguagem filosófica:

A situação da filosofia em sua origem determinada pois a questão, nunca convenientemente tratada no pensamento tradicional, da adequação entre o conteúdo e os meios de expressão (...) a filosofia nunca questionou com rigor e radicalidade os critérios da objetividade da inteligência e, conseqüentemente, nunca duvidou seriamente de sua linguagem. O resultado disso é que a consolidação histórica dessa linguagem acabou invertendo a relação natural entre linguagem e pensamento. A exigência de se chegar a conceitos, etapa lógica da fixação de significados, faz com que pensemos já a partir de conceitos. (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.15).

Ainda que a recepção de *A Evolução Criadora* tenha sido positiva em diversas disciplinas, na própria filosofia houvera muita resistência; o caráter poético da obra foi um dos motivos das acusações de “irracionalidade” e mero “romantismo” que o pensamento de Bergson enfrentou⁶. Outras duas situações contribuíram para o lento e gradual esquecimento de Bergson na história da filosofia: a primeira foi o próprio bergsonismo, isto é, a tradição que tentou dar continuidade ao pensamento bergsoniano mas que seguiu

⁶ Sobre esse assunto, destacamos dois livros que o mencionam: *Imagens da Imanência: escritos em memória de H. Bergson* (2007) e *Bergson: Thinking Beyond The Human Condition* (2018).

um viés interpretativo catastrófico, o do “espiritualismo” e “intuicionismo”; a outra foi o desfecho histórico-cultural do pós-guerra, em que o pensamento francês sofreu uma reviravolta com a ascensão da fenomenologia e das filosofias “do negativo” – o início do existencialismo, as influências da fenomenologia husserliana, a ontologia fundamental de Heidegger e as releituras da filosofia de Hegel – doutrinas que buscavam responder aos espíritos angustiados que vivenciaram o horror da guerra. É de maneira paradoxal que o bergsonismo seguia seu destino, como comenta Merleau-Ponty:

A geração a que pertença conheceu apenas o segundo Bergson, já retirado do ensino e quase silencioso durante a longa preparação de *Deux sources* (As duas fontes da moral e da religião, 1932), já considerado pelo catolicismo antes um luminar do que um perigo, já ensinado nas classes pelos professores racionalistas. Entre a geração anterior, que ele formara, sem que jamais tivesse havido uma escola bergsoniana, seu crédito era imenso. Foi preciso esperar pelo período recente para ver aparecer um pós-bergsonismo desconfiado, exclusivo, como se não se honrasse melhor Bergson admitindo que pertence a todos... Como foi que aquele que revolucionara a filosofia e as letras pôde tornar-se esse autor quase canônico? (...) O bergsonismo estabelecido deforma Bergson. Bergson inquietava, o bergsonismo tranquiliza. Bergson era uma conquista, o bergsonismo defende, justifica Bergson. Bergson era um contato com as coisas, o bergsonismo é uma coletânea de opiniões aprendidas. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.204).

O bergsonismo era, no momento imediato do pós-guerra mas também nas décadas de 60 e meados 70, um “fundo silencioso que travejou interpretações”, como comenta Marilena Chauí na introdução da tese de Bento Prado Júnior (1988). Não é exagero dizer que a filosofia de Bergson colocara os problemas fundamentais em que se debruçariam filósofos como Bachelard, Heidegger, Sartre, Hyppolite, e o próprio Merleau-Ponty. Mas foi a publicação do artigo do francês Gilles Deleuze, *A concepção de diferença em Bergson*, na quarta edição da revista *Les études bergsoniennes* (1956), que marcou uma nova geração interpretativa dos escritos de Bergson. No texto, Deleuze trabalha com a “nervura” do pensamento bergsoniano: a noção de diferença interna enquanto objeto privilegiado da metafísica; em que essa – para alcançar tão imediatamente seu objeto de direito, isto é, as diferenças de natureza que ocupam o lugar análogo ao do Ser na tradição – deveria reinventar-se, recolocar seus problemas fundamentais:

Logo, ou bem a filosofia se proporá esse meio e esse alvo (diferenças de natureza para chegar à diferença interna), ou bem ela só terá com as coisas uma relação negativa ou

genérica, ela desembocará no elemento da crítica ou da generalidade, em todo caso em um estado da reflexão tão-só exterior. Situando-se no primeiro ponto de vista, Bergson propõe o ideal da filosofia: talhar, “para o objeto, um conceito apropriado tão-somente ao objeto, conceito do qual mal se pode dizer que seja ainda um conceito, uma vez que só se aplica unicamente a esta coisa”. Essa unidade da coisa e do conceito é a diferença interna, à qual nos elevamos pelas diferenças de natureza. (DELEUZE, 2012, p.120).

Dez anos depois da publicação desse artigo, Deleuze divulga seu livro *Bergsonismo* (1966), em que analisa a intuição bergsoniana enquanto metodologia precisa e consistente – denunciando a corrente interpretativa do “intuicionismo” –, através de uma investigação que procura destacar os aspectos mais fundamentais da ontologia bergsoniana. Esse livro é, sem dúvida, o estudo mais profundo e criativo já feito sobre o autor. A atualidade que possui Bergson no pensamento contemporâneo se deve, principalmente, ao livro de Deleuze.

Na primeira parte do trabalho, mapearemos os elementos constituintes da epistemologia moderna – caracterizada, aqui, como uma atitude dos modernos frente ao real – e veremos como funciona a dinâmica entre a filosofia e as ciências dentro do pensamento bergsoniano, considerando que este propõe um plano em que teoria do conhecimento e teoria da vida são inseparáveis. Na segunda, acompanharemos as controvérsias que o olhar para o movimento implica, desde como ele é apreendido e conceituado pela física clássica até o diagnóstico feito por Bergson, que identifica na dificuldade de pensar o movimento a fonte para uma das ilusões mais fundamentais do pensamento. Ao final do capítulo, apresentaremos as três objeções de Bergson ao evolucionismo biológico, discutindo as teses do darwinismo, neodarwinismo e neolamarckismo, alegando a insuficiência desta vertente em elaborar uma imagem filosófica do movimento evolutivo. No último capítulo, desenvolveremos a teoria das tendências bergsoniana nas suas três grandes linhas gerais: torpor (reino vegetal), instinto (reino animal não-humano) e inteligência (humano). Nas considerações finais, esperamos ter elucidado as questões centrais que fazem do bergsonismo uma proposta interessante para uma metafísica urgente.

2. Costurando um plano: interlocuções entre ciência e filosofia no pensamento bergsoniano

Em um texto chamado *O que são as Luzes?* (1984) Michel Foucault define a modernidade como uma atitude. Mais do que uma época, um período datado, o pensamento moderno se expressa como uma atitude filosófica singular, diferente de qualquer atitude tomada por outra geração de pensadores, que exprime:

Um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*. (FOUCAULT, 2005, p.341).

Esse *êthos* moderno, isto é, um conjunto de relações caracterizadas por uma atitude singular, constitui a modernidade como um acontecimento histórico em que convergem uma série de acontecimentos (políticos, econômicos, institucionais, intelectuais, culturais) que são indefinidamente marcados por uma “tonalidade” especial da modernidade. Pensando a partir dos escritos de Charles Baudelaire, Foucault percebe que a modernidade se faz na elaboração de uma reação frente ao “tempo que passa”. Ser moderno é resgatar do momento presente o que há nele mesmo de eterno, necessário, universal. Enfim, o que há propriamente de heroico no presente: “A modernidade não é um fato de sensibilidade frente ao presente fugidio: é uma vontade de ‘heroificar’ o presente”. (FOUCAULT, 1984, p.342). É justamente essa atitude que a filosofia de Henri Bergson nos permite questionar, e que ela mesma questiona à sua maneira.

Ao longo de toda sua obra, Bergson demonstra como o pensamento científico e a história da filosofia têm a *tendência* de considerar a realidade a partir do pressuposto da imutabilidade, sendo todo o aparato científico-filosófico, isto é, os planos conceituais dos filósofos e as funções propositivas das ciências, formulados em sistemas discursivos que pretendem descrever uma versão de mundo que, longe de serem consideradas versões ou aspectos do mundo, correspondem a uma *verdade*. Se, por um lado, a física clássica elaborava uma linguagem que se adequava às “condições mesmas do real”, ou seja, um aparelho descritivo que se pretendia higienizado do excesso subjetivo propriamente humano; por outro, a epistemologia kantiana preocupava-se em estabelecer as condições que submeteriam o mundo às categorias transcendentais instaladas de antemão no espírito

humano. Sabemos que o sistema filosófico desenvolvido na *Crítica da Razão Pura* (1781) procura resolver o problema que se coloca quando Deus, criador racional e garantia das ciências da natureza, é retirado de cena. O empreendimento do sistema kantiano é, portanto, o de fundamentar o conhecimento científico, já que Deus, uma vez responsável pela ordem dos fenômenos naturais e pela legitimidade do conhecimento científico, é desconsiderado⁷. O objetivo da metafísica é o de desenvolver "uma crítica, uma disciplina, um cânone e uma arquitetônica da razão pura" (KANT, 2001) que garanta as bases fundamentais de todo conhecimento possível, abrangendo problemas como a relação entre objeto e representação, e a "natureza da consciência, tanto teórica como prática, na medida em que é simplesmente intelectual" (KANT, 2001). É através da instauração da filosofia crítica como transcendental que Kant cria os meios para responder tais problemas. O campo transcendental é aquele que não concerne aos objetos da experiência empírica, mas aquele dos princípios e categorias *a priori* que possibilitam o conhecimento sistemático do mundo empírico. Ou seja, nem todo o conhecimento do mundo deriva da experiência, existe uma espécie de conhecimento anterior e constituinte da experiência, esta, por fim, *a posteriori*.

Dessa forma, ciência e filosofia desenhavam um quadro teórico que de um só golpe garantia uma natureza passiva, eterna e imutável, e uma humanidade capaz de dominar essa natureza que, ao menos de direito, se curva às suas condições:

A filosofia transcendental permitiu assim à ciência newtoniana constituir a verdade da atividade humana de exploração da natureza, a sua codificação; ela ratificou a pretensão dos físicos de terem revelado a forma final e definitiva de todo o conhecimento positivo do mundo (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.69).⁸

⁷A figura de Deus, no entanto, não é excluída de todo na filosofia de Kant, apenas reajustada: "O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso especulativo da razão, como um simples ideal, embora sem defeitos, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por esse meio, embora também não possa ser refutada" (KANT, 2001, pp.531). Ou seja, Deus é mais uma ideia reguladora da razão, que regula as ações morais humanas, do que propriamente uma entidade metafísica, como era em Leibniz (e, de certa forma, em Newton). A existência de Deus não pode ser provada nem refutada pelo uso especulativo da razão, portanto permanece como uma ideia que vem ter funções práticas (reguladoras).

⁸O jovem Kant, aquele anterior à publicação da *Crítica*, era um devoto das filosofias de Leibniz e Wolff e encantado pela ciência natural de Newton. Em seu primeiro livro, *Pensamentos sobre a verdadeira estimativa das forças vivas* (1747), Kant revisa a monadologia leibniziana-wolffiana à luz da física newtoniana, discutindo a natureza das noções, sobretudo metafísicas, de força, movimento, espaço e substância. Após a virada crítica, conforme Kant se afastava do racionalismo dogmático de Leibniz, os laços com a física newtoniana se estreitavam, na medida em que Kant acolhia a dinâmica celeste (que se opunha ao simples atomismo presente em Leibniz), as leis do movimento e a lei universal da gravitação, garantindo que a ciência natural de Newton seria a mais adequada de todas, *um verdadeiro modelo de pensamento* com rigor metodológico que deveria inspirar os demais fazeres científicos da época. O mundo da física atomista ainda era um mundo imprevisível, da colisão, fricção e contato brusco entre corpos que

Essa situação de sujeito fora do mundo, que ao mesmo tempo é estrangeiro e possuidor das ferramentas necessárias para medir a natureza, será, ao nosso ver, o ponto de partida da crítica bergsoniana. É verdade que a dedicação de Bergson não é no sentido de refutar, ponto a ponto, a teoria das categorias transcendentais postulada por Kant. A sua aposta tem como horizonte aspectos mais gerais da filosofia kantiana que não se restringem somente a ela, mas aponta elementos constitutivos do pensamento filosófico ocidental como um todo: “Com efeito, já não basta determinar, por meio de uma análise conduzida com prudência, as categorias do pensamento; trata-se de engendr -las” (BERGSON, 2005, p.226). Ora, não se trata de colocar a filosofia nessa posi o de “Tribunal da Justiça” (o que seria algo propriamente kantiano) de verificar, não se sabe como, se as categorias transcendentais são justas e adequadas ou não o são. O trabalho proposto aqui   inteiramente novo: se trata, com efeito, de elevar o exercício filosófico l  mesmo onde Kant parece ter o abandonado, isto  , no processo de gênese do real por onde nasceriam, com sorte, as categorias ou outras divisões possíveis.   necessário demonstrar como essas categorias se engendram umas às outras, mas também como excedem o seu pequeno circuito e relacionam-se com o fora, e quais foram as condi es *reais* (em oposi o às condi es ideais ou abstratas) na própria natureza que possibilitaram seu surgimento. No entanto, Bergson pouco falar  de categorias ao longo do texto, o que tem espaço central em sua análise são as *tendências* da vida, tanto biológicas e cognitivas quanto modos do pensamento, o que significa que   nas “outras divisões possíveis” que a teoria se encontra. Nos arriscamos a dizer que existe na filosofia bergsoniana uma figura análoga ao sujeito transcendental e racional de Kant, no sentido de que “funciona como”, mas sua origem   completamente outra:   no próprio desenrolar da vida em suas tantas dire es que essa figura encontra possibilidade de existir.   o sujeito intelectual ou o Homem Inteligente bergsoniano⁹; que representa, como veremos, uma ameaça   própria vida, ainda que paradoxalmente seja sua cria o.

Nos resta, por hora, justificar a escolha desse livro, que   sem d vida o livro de maturidade do pensamento bergsoniano. As tentativas de criar um plano de pensamento que engendrasse os problemas a partir de dentro, isto  , que evitasse ao máximo respostas já armadas em um sistema filosófico que se coloca no ponto de vista fora e distante

produzia movimento e dissipava energia. Quando Newton postula o movimento absoluto e universal, sua física descreve um mundo previsível, imóvel, submetido às leis que o organizam e mensuram. (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.49).

⁹ Ou ainda o “eu superficial” que aparece em seus textos.

daquele do problema, sistemas do tipo “pegar ou largar” é a tarefa que Bergson assume desde *o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889). Se trata, portanto, de uma aspiração que encontramos também em Kant: reencontrar o espaço da metafísica dentro de um conjunto de saberes que dizem algo sobre o mundo, e quais as suas contribuições efetivas nesse conjunto. A maneira pela qual Bergson procura responder essa questão difere radicalmente de Kant, tanto metodologicamente como objetivamente. Como escrevem Ilya Prigogine e Isabelle Stengers na obra conjunta *Entre o tempo e a Eternidade* (1992), sobre *A Evolução Criadora*:

Ao contrário de muitos filósofos perante a ciência, Bergson não se interessava por problemas abstratos como o da validade das leis científicas, os limites últimos do conhecimento... Mas pelo que essa ciência nos diz do mundo que ela pretende compreender. (PRIGOGINE, STENGERS, 1992, p.11)

O interesse de Bergson é claramente epistemológico, ainda que metafísico. A filosofia deve acompanhar o que Bergson chamou, em uma conferência de 1911, de linhas de fatos, isto é, o conhecimento empírico produzido pelas ciências, mas também prolongá-las em linhas conduzidas pelo pensamento especulativo: “Em suma, possuímos desde já um certo número de *linhas de fatos*, que não vão tão longe quanto seria desejável, mas que podemos prolongar hipoteticamente” (BERGSON, 1989, p.190, grifo no original) Não haverá na obra bergsoniana uma desconfiança exagerada perante a ciência, coisa que já era praxe nas filosofias da natureza; mas um *tensionamento* constante entre as duas disciplinas, que corresponde ao tensionamento entre outras duplas de tendências na filosofia de Bergson, como inteligência-intuição, consciência-vida, organizado-inorganizado, indivíduo-sociedade, dos quais não devem ser considerados antagônicos por definição, mas complementares à sua maneira. Essa característica do pensamento bergsoniano que não coloca limites epistemológicos *a priori* entre ciência e filosofia, torna impossível enquadrá-lo nas correntes hegemônicas da história da filosofia ocidental: “nem a filosofia continental que insiste em separar filosofia e ciência e considera qualquer interesse na ciência como suspeito filosoficamente, nem a analítica que alegremente submete a filosofia no âmbito das ciências naturais e torna a metafísica ociosa” (PEARSON, 2018, p.10, tradução nossa). O que temos, portanto, é a abertura de um novo campo onde ciência e filosofia mantêm a sua integralidade e autonomia, mas compartilham de um aprofundamento de seus resultados quando trabalhadas em conjunto, cada qual exercendo o seu olhar específico sobre um objeto de interesse em comum, ou nas palavras de

Bergson, revelando e acentuando determinados *aspectos* desse objeto¹⁰. Mas então de que maneira Bergson costurará esse plano de pensamento, do qual podemos afirmar, seguramente, ser *imane*nte em oposição ao plano transcendente de Kant? E no que consiste exatamente essa abertura para um novo campo de pesquisa entre ciência e filosofia? Tais são as perguntas que procuraremos responder ao longo desse texto.

A preocupação duradoura em *A Evolução Criadora* é a de resgatar um *sentido de mundo* que fora recalçado desde a segunda Revolução Copernicana no campo da filosofia, mas também no que diz respeito às ciências com a física newtoniana. Em seu livro conjunto, *Há mundo por vir?*, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro realizam quatro diagnósticos que resumem as questões que enfrentaram o “espírito” moderno e pós-moderno e as respostas que lhes couberam; dentre eles, um nos interessa mais, aquele que os autores chamaram de “um certo povo sem mundo”:

Há muito se observa que a apercepção cultural da modernidade tem (ou antes, teve) como um de seus elementos fundamentais um sentimento de perda do mundo, e uma conseqüente crise espiritual da humanidade (...) o antropocentrismo ou humanismo modernos, assim, correspondem ao esquema de um ‘*nós antes do mundo*’: a posição de uma anterioridade transcendental do humano ao mundo, a qual se afirma tanto mais ‘constitutiva’ deste mundo quanto o humano, enquanto ser empírico, se mostra “constituído” por ele. (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.43-44).

A estratégia de Bergson será a de se alinhar com as descobertas da biologia de sua época, essa ciência terra-a-terra que produz saberes que “engajam a natureza como o correlato interno, múltiplo, animado, controverso e perpetuamente *in fieri* da atividade concreta dos cientistas” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.119), sem, no entanto, resguardar críticas a algumas correntes evolucionistas da biologia, como o mecanicismo e o finalismo. Na biologia, Bergson observa a preocupação da disciplina em descrever os processos da vida enquanto heterogêneos e múltiplos, sendo esse o caráter que o filósofo tensionará até o limite em sua obra. É a partir de uma releitura da história das espécies que Bergson redimensiona o humano na dinâmica mesma da natureza, de maneira que o

¹⁰ Como vimos, a preocupação central da crítica kantiana consiste em delimitar, de antemão, os limites do conhecimento científico; tendo como objetivo estabelecer, no campo da crítica, uma ciência cada vez mais precisa e objetiva, sem que se precise recorrer ao argumento da “causa última em Deus”. Essa ruptura entre ciência e filosofia elaborada por Kant garante, de um só golpe, a legitimidade do conhecimento e método científico, na medida em que a ciência se subordina às exigências da fundamentação metafísica, como comenta Michael Friedman: “Uma verdadeira ciência natural requer uma fundamentação na metafísica” (FRIEDMAN, 1998, p.1).

esforço dedicado em *A Evolução Criadora* seja o de recolocar o humano de volta na natureza e na evolução da vida (*placing man back to nature and the evolution of life*) assim como, e aqui talvez seja um dos pontos mais fortes contra o kantismo, reintegrar o pensamento no coração mesmo da natureza (*reintegrate thought into the very heart of nature*).¹¹ Não é o caso de simplesmente naturalizar o pensamento, ou seja, dar-lhe explicações biológicas; mas antes de mostrar que uma teoria do conhecimento é inseparável de uma teoria da vida:

Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los. É preciso que essas duas investigações, teoria do conhecimento e teoria da vida, se encontrem e, por um processo circular, se impulsionem uma à outra indefinidamente (BERGSON, 2005, XIV).

Teremos, portanto, uma teoria da vida e uma teoria do conhecimento implicadas. Mas, ao nosso ver, existe na teoria bergsoniana da inteligência, uma concepção de humanidade e de natureza que possuem, ao mesmo tempo, três aspectos ou ainda três níveis simultâneos: antropológico, metafísico e científico(biológico); em que variam, dependendo do que se quer enfatizar, dentro do plano bergsoniano. Para a criação desse novo plano do pensamento, encontraremos em *A Evolução Criadora* o que podemos chamar de um estudo das gêneses e dos trabalhos das *tendências*. Quando falamos da vida, seja ela social, biológica ou psicológica, é apenas em termos de tendências que podemos nos exprimir, sem que caiamos em modelos abstratos e duros demais; portanto, todo o trabalho investido na obra será o de descrever, através de um estudo das “formas” de vida na Terra, quais são as tendências gerais, portanto principais, que a vida criou para desdobrar-se indefinidamente. A descrição bergsoniana das tendências é mais do que simplesmente apontá-las, ou ainda remontar a gênese do processo com um esquema que parte de um ponto atual qualquer, até um ponto inicial qualquer, mas um “caminhar com”, “pensar junto”, de maneira que o leitor participe do desenrolar da vida mesma. É ainda no horizonte das tendências que a metodologia bergsoniana se inscreve: uma análise crítica da história da filosofia feita por Bergson aponta quais as principais ilusões em que caíram os filósofos desde a antiguidade, dentre elas a ideia de que o Nada precede o Ser e de que a desordem precede a ordem. De certa forma, Bergson vê nessas ilusões ou

¹¹ Trechos do livro *Bergson: thinking beyond the human condition*, do britânico Keith Ansell-Pearson, p.10.

“falsos problemas” a formação da subjetividade moderna, isto é, esse êthos ou atitude da qual falava Foucault, frente ao real. Mas também uma certa inclinação natural do pensamento ocidental em seguir esse caminho, inclinação que não é menos histórica e social por ter, em algum nível, fatos biológicos¹². Portanto, a história da filosofia opera como uma interlocutora e campo de discussão dentro da obra inteira do autor, em que vemos quais os critérios utilizados pelos filósofos no seu exercício descritivo do mundo, assim como, e aqui a consequência mais importante, quais foram as condições de formação dos nossos esquemas conceituais e cognitivos e quais as possibilidades de ampliarmos seus limites atuais. Para Bergson, a fonte de equívocos e problemas mal colocados na história da filosofia se encontra na dificuldade de pensar o movimento originário, isto é, o movimento *enquanto movimento*. Não o movimento de uma simples deslocação no espaço, do ponto A ao ponto B, que pode ser facilmente observado pela nossa própria percepção. Mas o movimento enquanto diferenciação interna, de si-para-si, em que a cada momento a mudança seja de uma totalidade, caracterizado uma *mudança de natureza*, fazendo com que sejamos a constante alteridade de nós mesmos. Segundo o autor, é apenas o estudo genético dos nossos mecanismos de apreensão e representação do mundo, juntamente com a história da racionalidade ocidental, que conseguimos visualizar o núcleo dessa dificuldade essencialmente paradoxal, para que então, finalmente, sejam criados mecanismos outros, planos outros, em que o movimento seja pensável. Eis o desafio central de *A Evolução Criadora*. Nessa obra, é a reinterpretação da noção de evolução enquanto criação contínua do absolutamente novo que se torna a chave conceitual para aprofundar o problema do movimento originário¹³.

A concepção de evolução tomada por Bergson, que se conecta intimamente com a sua concepção de vida, nada tem a ver com aquela denunciada por Lévi-Strauss no célebre texto *Raça e História* (1952), em que demonstra como a noção de evolução e progresso serviu como ferramenta discriminatória dentro do discurso Ocidental sobre sociedades *contemporâneas*, que coexistem em territórios próximos ou não. Na verdade, o conceito mobilizado por Bergson está muito próximo das constatações feitas pelo

¹² A esse ponto, já devemos ter revelado nossa intenção com esse texto de tensionar as categorias separatistas de Natureza e Cultura. O desafio é o de desenrolar, pouco a pouco, um argumento em que não caibam ambiguidades. Essa nota é um “lembrete” ao leitor dessa intenção para que não haja surpresa e desconfiança quando mencionamos “fatos biológicos” como constituintes da formação do pensamento.

¹³ A palavra “originário” deve ser entendida tanto no sentido de origem quanto de original (novo).

antropólogo: “Admite-se hoje que estas três formas¹⁴ tenham coexistido, constituindo não etapas de um progresso em sentido único, mas aspectos ou, como se diz também, ‘faces’ de uma realidade não estática, mas submetida a variações e transformações muito complexas” (LEVI STRAUSS, 2006, p.9) . A imagem¹⁵ que aparece no início do segundo capítulo de *A Evolução Criadora* é uma bela ilustração do movimento evolutivo entendido pelo crivo bergsoniano:

O movimento evolutivo seria coisa simples, seria coisa rápida determinar sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à de uma bala maciça lançada por um canhão. Mas lidamos aqui com um obus que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécies de obuses, explodiram por sua vez em fragmentos destinados a novamente explodirem e assim por diante, durante muito tempo. (BERGSON, 2005, p.107).

O primeiro capítulo da obra, assim como o último, tem como tarefa denunciar o que Bergson acusa de “falso evolucionismo” – tendo como principal representante Herbert Spencer, “que consiste em recortar a realidade atual, já evoluída, em pequenos pedaços não menos evoluídos, depois recompô-la com esses fragmentos e, assim, brindar-se antecipadamente com aquilo que se trata de explicar” (BERGSON, 2005, XIV), e assim lançar um novo olhar sobre os dados obtidos pela ciência que possibilite ainda falarmos em termos de evolução sem cairmos nos equívocos das doutrinas científico-filosóficas, “por um evolucionismo verdadeiro, no qual a realidade seria seguida em sua geração e seu crescimento” (BERGSON, 2005, XIV).

No próximo tópico, discutiremos as consequências dessa imagem de mundo que toma a realidade como já pronta, contida nas funções propositivas da física clássica, da biologia mecânica e finalista, e como Bergson entende essa atitude não apenas como uma pretensão do espírito moderno, mas enquanto o trabalho de uma tendência da vida. Aos poucos, portanto, iremos desenvolver a problemática da emergência dos modos de pensamento dentro do contexto da evolução das espécies, através da teoria das tendências,

¹⁴ O autor se refere ao período da pedra lascada em que as diferentes formas desta técnica – indústrias de núcleos, de lascas e de lâminas – eram consideradas, até pouco tempo, características de um progresso histórico dividido em três etapas: paleolítico inferior, paleolítico médio e paleolítico superior. Hoje em dia, admite-se que as três técnicas coexistiram no mesmo período.

¹⁵ O conceito de imagem é um dos mais complexos da obra bergsoniana. Explorado mais intensamente no livro *Matéria e Memória* (1896), deve ser entendido como algo mais do que uma metáfora, mas menos do que um conceito: “Por ‘imagem’ entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’”. (BERGSON, 2010, prefácio da sétima edição).

que será melhor trabalhada ainda em outro tópico. Utilizaremos os trabalhos de Isabelle Stengers e Ilya Prigogine sobre a história do desenvolvimento da física enquanto interlocutores centrais para a discussão do primeiro capítulo de *A Evolução Criadora*.

3. O movimento evolutivo: desafio ao pensamento

Na vida, a forma emerge continuamente, em vez de ser especificada desde o início, e nada nunca é exatamente o mesmo de um momento para o outro

Tim Ingold

O primeiro capítulo de *A Evolução Criadora*, chamado “Da evolução da vida. Mecanismo e Finalidade”, parte de uma intuição infinitamente simples: o tempo é o motor gerador da vida. Não apenas o palco em que as coisas acontecem, mas o próprio tecido do qual a realidade é feita. Para chegar nas consequências da ação do tempo no nível da evolução das espécies, Bergson parte de um exercício pedagógico do conceito, aproximando a nossa própria experiência do tempo real e nos convidando a refletir sobre ela¹⁶: “a existência da qual estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa” (BERGSON, 2005, p.2); dessa existência que constatamos imediatamente, duas percepções que se traem saltam à vista: que mudamos a todo tempo, é verdade, e no entanto permanecemos o mesmo. Essa percepção interna da mudança é confrontada em sua radicalidade com a percepção externa do mundo que, aos olhos *necessitados*, procuram aí toda uma estabilidade. Da mesma maneira que recortamos a realidade em corpos perfeitamente individuados que - ainda que os percebamos em relação, nos parecem ser por uma força exterior a eles - tendemos a dividir a afecção que temos de nós mesmos em estados psicológicos distintos e sobrepostos. Essa distinção de nossa vida psicológica separada em “estados” mais ou menos iguais, mais ou menos distintos – que são, na verdade, uma multiplicidade indivisível -, é todo o sucesso da psicologia de sua época que, ao operar por uma redução qualitativa dessas multiplicidades, consegue transformar essa “zona inteira que, na verdade, constitui o nosso estado” (BERGSON, 2005, p.3) em seu objeto de conhecimento. Para Bergson, essa atitude da psicologia – repetida, como veremos, em outras disciplinas – diz respeito, em primeiro lugar, a um “privilégio” da nossa atenção que destaca e seleciona, de uma

¹⁶ O exercício é muito parecido com aquele desenvolvido em *Matéria e Memória*, em que Bergson parte do nosso corpo – com uma descrição minuciosa de seus movimentos internos – para definir o conceito de matéria em geral. Esses exercícios de aproximação com a experiência concreta são características da filosofia bergsoniana, e certamente fazem parte da proposta de reformular a metafísica; fazendo dela um “empirismo verdadeiro”, como escreve em 1903, no ensaio “Introdução à metafísica” (BERGSON, 2006, p.184).

totalidade movente, estados isolados. Como comenta o professor Cláudio Ulpiano, em uma de suas aulas transcritas:

A apercepção você pode ter por um *afeto* ou por um *clarão*; por exemplo, você está aí sentada e, *de repente*, sem que você perceba, movimentos de falta de gordura no seu corpo, movimentos nas suas células – porque está havendo falta de gordura no seu corpo; movimento nas suas células – porque está havendo falta de sal no seu corpo; essas duas “faltas” você não percebe, mas quando elas *se reúnem* você tem a apercepção clara: estou com fome! Quer dizer: para você dizer “*estou com fome*”, é preciso que mil micro-movimentos se deem no seu corpo, ou seja, *mil* pequeninas fomes – que você *não tem* a apercepção (ULPIANO, 1996, trecho de aula, grifos no original).¹⁷

Ainda que Ulpiano esteja conceituando a apercepção – noção que não participa do vocabulário bergsoniano –, suas palavras vão perfeitamente de encontro com Bergson. É apenas quando uma multiplicidade considerável insiste sobre a nossa atenção que “nos damos conta” de sua existência; e é unicamente pela exigência de tornar útil o que nos acontece, isto é, que implique em uma *decisão* e uma *atitude* de nosso corpo, que a nossa atenção é direcionada:

Mas é cômodo não prestar atenção a essa mudança ininterrupta e só notá-la quando se torna suficientemente grande para imprimir uma nova atitude ao corpo, uma direção nova a atenção. Nesse momento preciso, descobrimos que mudamos de estado. A verdade é que mudamos incessantemente e que *o próprio estado já é mudança* (BERGSON, 2005, p.2, grifo nosso).

A atenção, portanto, está imediatamente de acordo com uma ação a ser tomada pelo corpo; de maneira que todas as imagens e afetos são condensados, como que contraídos, para a realização de uma ação. Essa exigência da temporalidade presente que incide em nosso corpo, faz com que a nossa existência pareça ser constituída, em seu cerne, de descontinuidades. A descontinuidade de nossos atos, prossegue Bergson, parece implicar em uma dificuldade de percebermos um movimento ainda mais profundo, em que nossos “estados” consubstanciam uns aos outros, formando uma totalidade movente. Se o movimento já é difícil de ser apreendido pela nossa percepção, quem dirá pelo exercício

¹⁷ A aula tem como título “A força imaterial da vida”; pode ser encontrada no acervo online de Claudio Ulpiano. Disponível em: <https://acervoclaudioulpiano.com/2018/06/25/aula-de-19011996-a-forca-imaterial-da-vida-2-2/>. Último acesso: 01/10/2019.

intelectual. Aliás, esse é precisamente um dos motivos, como observa Bergson, do equívoco de Kant: “se nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um ‘eu’ impassível, não haveria duração para nós” (BERGSON, 2005, p.4). Ora, é justamente por Kant não ter colocado e desenvolvido essa dificuldade, que faz parte da nossa existência mesmo, que ele parece ter escolhido um caminho de soluções mágicas, onde um “eu” indiferente, amorfo e imutável – que não se sabe de onde surgiu, nem onde fica, nem exatamente como funciona – faz a síntese de nossas impressões e nos entrega uma representação completa do mundo. O kantismo parte, portanto, de uma dificuldade da própria experiência e acaba por dar um salto longe demais, obscurecendo aquilo mesmo que deve ser elucidado, utilizando como explicação o que deve ser explicado. É por não ter visto, ou melhor, não ter *colocado* dessa maneira, que os nossos mecanismos de conhecimento surgem dos encontros com o mundo, que Kant buscou fora do mundo essa “existência” – o sujeito transcendental – que é ao mesmo tempo medida e condição de nossa experiência.

Uma teoria que trabalhe com acordos pré-estabelecidos, como a de Leibniz, que submeta o conhecimento a categorias *a priori*, como a de Kant, ou ainda que condene o Universo à eternidade, como a tradição dinâmica da física, só podem triunfar se o tempo real for efetivamente eliminado de seu escopo (BERGSON, 2005, p.4). A título de exemplo dessa condição, Prigogine e Stengers, em *Entre o tempo e a eternidade*, comentam a situação dramática que passara o físico Ludwig Boltzmann em meados do século XIX, quando sua intuição sobre a irreversibilidade do tempo desafiava as premissas da tradição dinâmica que ele mesmo participava enquanto figura exemplar. Segundo os autores, Boltzmann enxergava no segundo princípio da termodinâmica – a lei do crescimento irreversível da entropia, formulada por Rudolf Clausius em 1865 – a possibilidade de a física “finalmente descrever a natureza em termos de devir; ela ia poder, a exemplo das outras ciências, descrever um mundo aberto à história” (PRIGOGINE, STENGERS, 1992, p.26). Ainda que ele estivesse “convencido de que compreender o Universo é compreendê-lo em seu caráter histórico e de que a irreversibilidade definida pelo segundo princípio da termodinâmica tinha, portanto, um sentido fundamental” (ibidem), a força de sua convicção não foi suficiente para que sustentasse um argumento dentro da academia que era, marcadamente, adepta à dinâmica. Portanto, Boltzmann, “obrigado a optar entre a abertura da física à temporalidade e sua fidelidade à dinâmica cujos vínculos descobriu. Ele escolheu a fidelidade” (ibidem). Seu

reconhecimento pelo trabalho que Darwin fizera na biologia – por conseguir dar um sentido ao tempo da evolução no nível da descrição fundamental – acabou ficando no fogo cruzado de sua decisão pela eternidade invariante das leis da dinâmica.

Essa situação histórica que vivera Ludwig Boltzmann – certamente dramática, como descrevem Prigogine e Stengers – nos situa no quadro epistemológico desenhado pela modernidade; mas mais do que isso, ela tem alguma coisa a nos dizer sobre o *modus operandi* da ciência clássica e o *mundo que ela pretendeu descrever*. A física clássica é uma ciência que opera pela descrição de *sistemas*, sendo sua própria linguagem descritiva também um sistema de desencadeamento de leis em que convergem dois desenvolvimentos distintos, a descrição do movimento dos corpos e o cálculo infinitesimal da matemática. Segundo Prigogine e Stengers, a construção de um sistema dinâmico implica dois tipos de dados empíricos: “a descrição das posições e das velocidades de cada um dos pontos de um sistema num dado momento” – em que serão medidas, a partir do “estado inicial” do sistema, a totalidade das trajetórias espaço-temporais de um conjunto de pontos –, e “a natureza das forças dinâmicas, isto é, a maneira como as acelerações instantâneas que elas provocam podem ser deduzidas do estado instantâneo do sistema” (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.45). A totalidade que podemos conhecer de um sistema dinâmico se resume, portanto, ao cálculo do conjunto das trajetórias dos pontos do sistema e a medida das variações provocadas pela força de interação; a natureza dessa força é aquela definida por Newton como força de gravidade, e que na lei dinâmica é tida como já determinada.

A evolução de um sistema dinâmico não é considerada em sua singularidade, em seu desenvolvimento particular, em sua duração, mas é deduzida integralmente a partir do “estado inicial”, pois nele contém todas as variações possíveis que o sistema pode sofrer:

A lei geral deduz, então, desse ‘estado inicial’ a sucessão dos estados que o sistema atravessa, tal como um raciocínio lógico deduz a conclusão a partir de suas premissas(...) Em cada momento, portanto, tudo é dado. A dinâmica define todos os estados como equivalentes, pois cada um deles permite determinar todos os outros, prever a totalidade de suas trajetórias que constituem a evolução do sistema. (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.46).

Eternidade e imobilidade são características – ou melhor, fundamentos – das leis da física clássica. Um instante é idêntico ao outro e todo o sistema pode voltar às suas condições

iniciais como se não houvessem quaisquer mudanças entre o “antes” e o “depois”. O “estado” de um sistema parece confundir-se, então, com o ponto no espaço que ele ocupa; ou seja, não existem qualidades no sistema que apontem uma *mudança de natureza*, apenas a mudança entre um ponto no espaço e outro, sem que o sistema mude internamente, possibilitando que ele possa retomar qualquer um dos pontos já percorridos sem que isso altere suas propriedades. Ou seja, preenchemos de infinitas imobilidades um sistema que se diz, no entanto, evoluir.

A física clássica sofreria – com o advento da termodinâmica no corpo teórico e as experiências realizadas em larga escala no século XIX – uma mudança perspectiva da ideia de movimento, da qual implicaria, por sua vez, uma nova positividade científica. A mudança sofrida pela disciplina era uma das tantas expressões dessa nova situação cultural que adentrava o espírito do século XIX. Não teremos como abordar essa mudança perceptiva da física em nosso trabalho, ficaremos apenas com aquilo que Bergson discute diretamente em seus textos, isto é, as implicações e consequências da noção de movimento sustentada pela física dinâmica. A evolução de um sistema que pode ser premeditada a partir da configuração presente de suas partes equivale a dizer, para Bergson, “que um estado do grupo poderá repetir-se tantas vezes quantas forem desejadas e que, por conseguinte, o grupo não envelhece. *Não tem história*” (BERGSON, 2005, p.9, grifo nosso). O trabalho da ciência consiste, em parte, na construção das condições ideais para o melhor rendimento de um sistema observável; esse procedimento só é possível se o sistema for *isolado* de relações muito mais complexas e imprevisíveis, que certamente comprometeriam a capacidade de previsão de sua evolução¹⁸. A operação pela qual a ciência isola sistemas para que se tenha maior previsibilidade de suas reações, repousa na crença de que “o tempo não os atinge (...) de maneira que todo o passado, o presente e o futuro dos objetos materiais ou dos sistemas isolados fosse esparramado de um só golpe no espaço: nada haveria que mudar nem nas fórmulas do cientista nem também na linguagem do senso comum” (BERGSON, 2005, p.10).¹⁹

¹⁸ Lembramos do “pavor” dos newtonianos com o mundo de fricções e atritos dos atomistas.

¹⁹ Em Newton, a figura de uma anterioridade “transcendental” se traduz na concepção do espaço físico enquanto absoluto, comportando-se como “quadro do mundo”: “Somente com o recurso ao espaço absoluto a ciência de Newton pode conseguir um alcance ontológico capaz de libertá-la da mera relatividade aparente dos fenômenos e garantir a realidade efetiva da força como causa do movimento dos corpos” (PRADO, 2000, p. 29). Para Newton, o espaço físico é vazio, absoluto, e existe anterior e independente da matéria, exatamente o equivalente do espaço geométrico: “O mais importante para Newton era rejeitar decisivamente a identificação de Descartes de que matéria é extensão, e de defender, de acordo com a sua concepção de espaço (vazio) absoluto, que o espaço existe primeiro e independente da matéria. Newton

Em um de seus ensaios mais importantes, chamado *O possível e o real*, publicado em uma revista sueca em 1930 e reunido na coletânea de textos *O pensamento e o movente* (1934), Bergson discute o problema que já estava no cerne de *A Evolução Criadora* e que, segundo ele, é razão das mais profundas ilusões da metafísica desde a antiguidade; a saber, a confusão entre a miragem que o possível projeta no desenrolar da realidade e a natureza dessa realidade²⁰. Nos interessa, nesse trabalho, trazer as considerações desse texto pois entendemos que a lógica em que opera a ilusão do “possível” está estritamente ligada com a versão de mundo e imagem do pensamento produzidas pela racionalidade moderna; sendo o problema do movimento uma das principais ideias que sustentam essa racionalidade, como temos visto. Outro motivo é que, quanto melhor entendermos a exposição dessa ilusão feita por Bergson, ainda mais preparados estaremos ao avançar na concepção de evolução desenvolvida pelo autor.

Uma ideia muito antiga – que foi formulada enquanto problema pela filosofia, mas que participa do nosso cotidiano não enquanto ideia, mas enquanto uma imagem nebulosa que vêm “colorir” nossas ações – é de que a possibilidade da existência de qualquer coisa preexiste sua própria realidade, sendo essa realidade apenas a atualização de uma ideia já concebida enquanto possível. Esse possível do qual fala Bergson não é aquele que simplesmente se opõem ao impossível, que significa, apenas, ausência de impedimento ou a não existência de obstáculos intransponíveis; mas outro, inteiramente diferente, que entende o possível enquanto as condições combinadas de toda a realidade e que ela, por sua vez, seria apenas o acréscimo de existência em condições já estabelecidas, já calculadas: “a ideia, imanente à maior parte das filosofias e natural ao espírito humano, *de possíveis que se realizariam por uma aquisição de existência* é, portanto, pura ilusão”

emprega, em sua doutrina, que o espaço absoluto não é uma substância nem um acidente, mas o que ele chama de ‘um efeito emanativo de Deus e uma afecção de todos os seres vivos’ (FRIEDMAN, 2009, p.36, tradução nossa). O espaço sendo vazio e Deus sendo onipresente, é possível que se crie a matéria a partir de qualquer ponto no espaço. E como a ação divina é coerente, suas criações obedecem a determinadas condições, como as leis do movimento e da impenetrabilidade. Portanto, de acordo com Newton (e em parte, Descartes) o mundo dos fenômenos e da realidade sensível, o mesmo mundo das leis mecânicas do movimento, é regido por uma realidade (espaço puro), que concerne à matemática exata, e que dá as coordenadas dos movimentos e as formas (geométrica) das coisas.

²⁰ É digno de nota o comentário que Gilles Deleuze faz sobre a natureza das ilusões no pensamento bergsoniano, da qual se reporta à noção de “falso problema”. Segundo Deleuze, os falsos problemas não são simples erros de experimentações empíricas (falsas soluções) - dos quais as ciências cometem a todo momento e que constituem o fazer científico propriamente dito -, mas algo muito mais profundo: “a ilusão que nos arrasta, ou na qual mergulhamos, inseparável de nossa condição. Miragem, como diz Bergson, a propósito da retroprojeção do possível. Bergson lança mão de uma ideia de Kant, pronto para transformá-la completamente: Kant foi quem mostrou que a razão, no mais profundo de si mesma, engendra não erros, mas ilusões *inevitáveis* das quais só se podia conjurar o efeito” (DELEUZE, 2012, p.16, grifo no original). A respeito do caráter inevitável e condicional da ilusão, comentaremos no tópico seguinte, quando tratarmos da teoria das tendências

(BERGSON, 2006, p.116, grifo nosso). A ilusão se dá, principalmente, porque é o exato contrário que ocorre: existe mais, e não menos, na ideia de possível do que na ideia real, pois é ao possível que se acrescenta existência – através de um pensamento retroativo que vai remontar as condições reais – quando determinado evento se realiza: “Pois o possível é apenas o real com, em acréscimo, um ato do espírito que repele sua imagem para o passado assim que ele se produziu. Mas é isso que nossos *hábitos intelectuais* nos impedem de perceber” (BERGSON, 2006, p.114, grifo no original). Esse é o funcionamento, também, de outras duas ilusões que engendraram – uma as teorias do ser, a outra as teorias do conhecimento: a de que o nada precede o ser e de que a desordem precede a ordem. Segundo Bergson, o pensamento que figura a ideia de um Nada ou Vazio que se opõem ao Ser, na verdade encontra aí sempre alguma coisa, ou alguém, que simplesmente contraria o que esperávamos encontrar: “‘Nada’ designa a ausência daquilo que procuramos, daquilo que desejamos, daquilo que esperamos” (BERGSON, 2006, p.110). Se por acaso tomássemos a nossa própria experiência como exemplo, e seguíssemos o caminho que o mecanismo da inteligência traça, entenderíamos, de um só golpe, como esse problema diz respeito ao próprio funcionamento desse mecanismo e como se trata, com efeito, de um hábito do pensamento. Na vida prática, nossa atenção é guiada apenas para objetos que nos interessam, ou ainda, para determinados aspectos desse objeto. O interesse diz respeito a ação ou influência que poderíamos, mesmo que virtualmente, exercer sobre esse objeto²¹. Nossa própria percepção depende dessa atenção guiada pelos interesses da inteligência – que se restringe às ações sobre um objeto; e nossas representações, isto é, as figurações que criamos, possuem interesses ainda menos precisos. De qualquer forma, a aparente “supressão” de um objeto se trata da substituição de um objeto por outro, ou ainda a mudança do nosso foco de atenção por outro, ignorado até então pela inteligência. Como comenta Deleuze: “a ideia de não-ser aparece quando, em vez de apreendermos as realidades diferentes que se substituem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos com a homogeneidade de um Ser em geral, que só se pode opor-se ao nada, reportar-se ao nada” (DELEUZE, 2012, p.14). Ou seja, não existe absolutamente um Vazio, existe apenas a mudança constante no estado das coisas que é sempre preenchido, mas que até então não nos interessava: “o que equivale a dizer

²¹ Esse interesse, no entanto, diz respeito a uma “zona de indeterminação” em que as ações podem ser sempre variáveis, pois se trata, justamente, de uma zona inteira. Abordaremos mais profundamente esse aspecto no tópico dedicado às tendências da vida, onde Bergson analisará, através da teoria da evolução, o crescimento ou estreitamento dessa zona na história das espécies.

que a ideia de Nada, quando não é a ideia de uma mera palavra, implica tanta matéria quanto a de Tudo, com, *em acréscimo, uma operação do pensamento*” (BERGSON, 2006, p.112, grifo nosso). Existe, portanto, mais na ideia de Nada do que na ideia de Tudo. A mesma lógica se aplica a ideia de desordem: não existe desordem, mas outras tantas ordens inapreensíveis para os nossos hábitos, que chamamos de desordem apenas por comodidade do pensamento.

O pensamento que procede pela lógica do possível não é de todo ilusório ou falso, mas corresponde a uma função que visa determinado objetivo. É isso que Bergson quer dizer quando escreve “por certo, a operação pela qual a ciência isola e fecha um sistema não é uma operação inteiramente artificial. Caso não tivesse um fundamento objetivo, não se poderia explicar que seja inteiramente indicada em alguns casos, impossível em outros” (BERGSON, 2005, p.11). São indiscutíveis os avanços na mecânica e na astronomia que a ciência newtoniana permitiu, afinal “a ciência newtoniana é uma ciência prática: uma das suas fontes é muito claramente o saber dos artesões da Idade Média e dos construtores de máquinas; ao menos em princípio, ela própria fornece os meios de agir no mundo, de prever e de modificar o decurso de certos processos” (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.26). Se a ciência é capaz de ser influente no mundo material e na manipulação de recursos naturais, é porque alguma coisa do próprio universo material diz respeito ao fazer científico: “veremos que a matéria tem uma tendência a constituir sistemas isoláveis, que possam ser tratados geometricamente. É até mesmo por essa tendência que a definiremos. Mas não é mais do que uma tendência” (BERGSON, 2005, p.11). A matéria, da forma como é conceituada por Bergson desde *Os dados imediatos da consciência*, têm a tendência de se repetir, isolar, individualizar e espacializar; propriedades que o saber científico consegue acompanhar muito bem com suas formulações teóricas e intervenções práticas. Novamente, o problema sob o ponto de vista bergsoniano é a *pretensão* do saber científico de abarcar uma *totalidade* que pode ser resumida, ou melhor, subtraída, por uma modalidade do pensamento (geométrica, mecanicista, previsível e intervencionista), ao invés de contentar-se com um saber *relativo* que, não menos real ou preciso, expressa determinada tendência da natureza.

Sabemos que, para Kant, a unidade do saber científico precisava de uma nova fundamentação que não tivesse como pressuposto a comunhão entre Razão e Deus, “o encontro do pensamento com o fundamento da evidência” (LEOPOLDO E SILVA, 1983,

p.20), comunhão melhor estabelecida por Descartes. Para tal, o trabalho feito pela crítica foi o de “um exame rigorosamente prévio das possibilidades de conhecimento que se traduz numa delimitação do saber teórico” (LEOPOLDO E SILVA, 1983, p.20), que teria como consequência a separação entre ciência e metafísica. A arquitetônica transcendental tomaria o lugar da hipótese metafísica clássica – encontro entre a Razão e a Verdade teológica – para assumir o trabalho do espírito enquanto articulador de um conhecimento delimitado. O trabalho de síntese que o espírito faz no entendimento seria, portanto, a garantia da unidade da ciência. A admissão de Kant de que o mundo é feito de uma matéria extra-intelectual e de que o entendimento opera, portanto, como um filtro do incognoscível, poderia ser, para Bergson, uma concepção visionária que lançaria a filosofia em um novo terreno de especulação profunda. No entanto, bastou para Kant se deparar com o incognoscível e renunciar a filosofia de um contato com o “Todo”, assumindo o intelecto enquanto suficiente em si mesmo:

Mas, este conteúdo extra-intelectual do conhecimento, Kant acabou considerando-o como coextensivo à inteligência, ou como mais estreito que a inteligência. Sendo assim, e estando a matéria escravizada à forma, recebendo dela a realidade que a faz ser para o intelecto, por via de um acordo imposto pelo intelecto, ficou perdida para a filosofia kantiana a possibilidade de, atribuindo uma realidade efetiva à matéria a ponto de ela poder agir sobre o intelecto, traçar gênese das formas intelectuais emergentes a partir do confronto entre inteligência e matéria em vez de apresentar, fixado no seu estatuto lógico a priori, o conjunto de categorias que, fazendo as vezes do absoluto da filosofia tradicional, outorga consistência e verdade ao mundo percebido. (LEOPOLDO E SILVA, 1983, 21).

Bastando para a filosofia definir os limites do conhecimento e explicar o engendramento do conjunto de categorias que permitem uma representação completa da realidade, a ciência prosseguia em território seguro com sua visão determinista do mundo. Existe, de um lado, uma metafísica que assegura a realidade intemporal de um plano que determina o que podemos ou não conhecer da realidade, mas também como a conhecemos, e, de outro, uma ciência que definia a ideia de movimento *em geral* a partir da mecânica dos corpos. O mundo estaria, por fim, condenado à eternidade, e o movimento não seria mais do que uma mudança aparente. A realidade, tanto para a filosofia quanto para a ciência, já estaria *dada* de antemão: “Platão foi o primeiro a erigir em teoria que conhecer o real consiste em encontrar sua Ideia, isto é, fazê-lo entrar em um quadro preexistente que estaria à nossa disposição – como se possuíssemos implicitamente a ciência universal”

(BERGSON, 2005, p.53). Assim como a evolução de um sistema pode ser prevista em seu estado inicial a partir do cálculo de seus *possíveis*, o conhecimento está delimitado *a priori* no momento que suas condições de possibilidade forem definidas. A consequência dramática dessa imagem que atravessou o espírito moderno, é a de uma realidade absolutamente *esgotada*, seja por uma figura que “escraviza” o mundo à sua forma, seja pelo encadeamento mecânico de leis causais. Não há espaço para a novidade, para a criação. Não existe, enfim, evolução.

A ilusão do possível implica em um pensamento que compreende a realidade apenas em termos de atualidade. Ainda que o possível pareça remeter a algo que difere dos elementos já atuais, já conhecidos, ele não faz mais do que retroprojetar a imagem de elementos atuais em elementos “possíveis”. Ou seja, é ainda com a atualidade enquanto reflexo de um passado conhecido que lidamos. Portanto, uma das tarefas da metafísica identificadas por Bergson é a de injetar na sensibilidade moderna (lugar de produção das ilusões) uma ideia de movimento, futuro e criação radical que conceba a realidade “em vias de se fazer”, que não se encerra em elementos já disponíveis. Para tal, Bergson observa no organismo vivo uma oposição fundamental ao funcionamento da matéria bruta, possuindo uma complexidade que não se reduz às explicações físico-químicas. Essa oposição diz respeito à impossibilidade de abstrairmos a ação do tempo na evolução de um organismo, ou seja, a incapacidade de isolá-lo em um sistema fechado que independe das relações que ele estabelece, assim como a posição que ele ocupa na história de sua própria espécie.

O estudo da vida nos coloca diante de dois fatos observáveis: 1) os corpos organizados apresentam, de maneira coexistente, características que confrontam umas às outras. Por exemplo, um mesmo corpo possui a tendência de individualizar-se e de reproduzir-se, sem que aí exista qualquer contradição. Isso implica que todos os limites e definições considerados de antemão sejam revisados, pois “uma definição perfeita só se aplica a uma realidade já feita; ora, as propriedades vitais não estão nunca inteiramente realizadas, mas sempre em processo de realização; são menos *estados* do que *tendências*. E uma tendência só obtém tudo aquilo que visa se não for contrariada por nenhuma outra” (BERGSON, 2005, p.14, grifo no original). Disso extraímos que não existe uma definição exata e universalmente aplicável de individualidade, mas que se trata antes de uma direção que comporta uma infinidade de graus, expressando-se mais ou menos em determinados organismos. Portanto, cabe ao biólogo identificar e fazer a partilha das

tendências em cada um dos casos. O desenrolar das tendências ao longo da vida também nos indica que 2) é inadequado submeter um corpo organizado às mesmas condições de análise que os sistemas químico-físicos, uma vez que o seu estado atual não pode ser explicado pelo seu estado imediatamente anterior, mas antes o seu passado inteiro deve ser levado em conta, tanto desse organismo em particular, de sua hereditariedade, mas também de sua espécie. Para chegarmos a alguma conclusão a respeito da evolução desse organismo, é o conjunto de uma história muito longa que precisa ser analisado. Um organismo enquanto um ser que *dura*, desenvolve a si mesmo através da acumulação contínua de um passado que se faz atuante em sua contemporaneidade; em outras palavras, um passado que se consubstancia com o presente. Se quiséssemos caracterizar o envelhecimento enquanto perda ou ganho de determinadas substâncias – como o fazem algumas teses da biologia – estaríamos reproduzindo uma visão mecanicista do envelhecimento. É verdade que fenômenos da destruição orgânica acompanham o envelhecimento, como “os fatos da esclerose, a acumulação gradual das substâncias residuais, a hipertrofia crescente do protoplasma da célula” (BERGSON, 2005, p.21), no entanto, esses são fatores que acompanham, mas não capturam o sentido mais dramático do envelhecimento. Para Bergson, o envelhecimento é uma perpétua mudança de forma do organismo, sendo o seu desenvolvimento o *prolongamento* de uma evolução embrionária ou, até mesmo, pré-natal: “é evidente que uma mudança como a da puberdade se prepara a cada instante desde o nascimento e mesmo antes do nascimento, e que o envelhecimento do ser vivo até essa crise consiste, pelo menos em parte, nessa preparação gradual” (BERGSON, 2005, p.20).

Esse prolongamento do qual falamos não se assemelha, afinal, com a ilusão do possível que Bergson já criticara? Pois se a evolução se trata de um prolongamento de tendências já contidas desde a fase embrionária de um ser vivo – ou até mesmo antes dela – não estariam todos os elementos que implicariam no desenvolvimento do organismo já presentes, na forma de possível, desde sua forma mais elementar? Bastando, à maneira dos sistemas dinâmicos, que uma inteligência calculasse seus pontos já atuais para prever seu futuro? Não é o caso, pois a evolução enquanto prolongamento de tendências não se equivale a uma síntese de elementos:

Ali onde os elementos preexistem, sua síntese posterior está virtualmente dada, não sendo mais que um dos arranjos possíveis: esse arranjo, uma inteligência sobre-humana poderia tê-lo percebido antecipadamente em meio a todos os

arranjos possíveis que o cercavam. Julgamos, pelo contrário, que no domínio da vida os elementos não têm existência real e separada. São vistas múltiplas do espírito acerca de um processo indivisível. E é por isso que há contingência radical no progresso, incomensurabilidade entre o que precede e o que se segue, enfim, duração. (BERGSON, 2005, p.32).

O fato de conseguirmos “remontar” o processo de gênese de um organismo ou espécie, significa que conseguimos explicar, *post factum*, o detalhe das causas que *participaram* dessa evolução. Mas essa operação é inteiramente diferente de prever o processo que sofreria o ser vivo de maneira integral. Mais uma vez, a operação da previsão diz respeito ao ponto de vista extremo²² tomado pelos astrônomos, químicos e físicos, que lidam apenas com um dos aspectos da vida, isto é, a matéria em seu caráter bruto, mas que jamais pode transportar-se ao terreno do vivo – ou recorrer à pretensão de abarcar uma totalidade – sem cair em equívocos. Como veremos, o funcionamento das tendências – que recorre ao caráter criativo da vida – tem o papel de *comunicar* aos elementos que participam do processo evolutivo as direções mais vantajosas para determinado organismo ou espécie, isto é, elas comunicam algo de sua originalidade: “Mas uma situação original, que comunica algo de sua originalidade a seus elementos, isto é, às vistas parciais que dela tomamos, como poderia imaginá-la dada, antes que se produza?” (BERGSON, 2005, p.30-31).

As teses mecanicistas parecem estender, como demonstra a análise de Bergson, uma característica da vida, isto é, uma tendência, ao nível do funcionamento do universo como um todo. Para tal demonstração, Bergson recorre a um experimento utilizado por um biólogo no século XIX²³: “Se polvilharmos açúcar ou sal de cozinha, acrescentarmos óleo muito velho e olharmos no microscópio uma gota da mistura, perceberemos uma espuma de estrutura alveolar cuja configuração se assemelha, segundo alguns teóricos, a

²² Extremo, aqui, significa extremidade. O tempo considerado sob o ponto de vista da análise matemática é unicamente o tempo presente, ainda que se fale em “instante imediatamente anterior”. Os coeficientes diferenciais que intervêm na equação da evolução de um sistema, tais como ds/dt e dv/dt , são sempre velocidades presentes e acelerações presentes, em que o tempo t equivale sempre a um instante cristalizado, e não ao intervalo entre um instante e outro: “Quando o matemático calcula o estado futuro de um sistema ao cabo do tempo t , nada o impede de supor que, daqui até lá, o universo material se desvaneça para reaparecer de repente. É apenas o t (ésimo) momento que importa – algo que será um puro instantâneo (...) Caso o matemático declare postar-se nesse intervalo, é sempre para um determinado ponto, para um determinado momento, quer dizer, para a *extremidade* de um tempo t' que ele se transporta e, então, dessa vez é o intervalo que vai até T' que é deixado de lado” (BERGSON, 2005, p.24, grifo nosso).

²³ O artigo está devidamente referenciado, em alemão, na página 37 do livro. Muito dos autores trabalhados por Bergson são por nós desconhecidos, pois fizeram parte da circulação científica extremamente restrita da época.

do protoplasma e na qual se realizam, em todo caso, movimentos que lembram muito os da circulação protoplásmica” (BERGSON, 2005, p.37). Esse tipo de associação poderia continuar até os movimentos dos pseudópodes de uma Ameba, que poderiam ser comparados ao deslocamento de um grão de poeira em um quarto onde passa uma corrente de ar. Ou seja, um estudo que compare a imagem formada por uma reação química entre o sal e o óleo aos movimentos da circulação protoplásmica, ou ainda os movimentos de uma Ameba aos de um grão de poeira na corrente de ar, é um estudo que procede unicamente por um pensamento *associacionista* que percebe os diferentes movimentos complexos da vida como se fossem a imagem espelhada de uma mecânica que cabe tanto a mistura de óleo e sal, quanto a um ser vivo. É certo que a provocação de Bergson não se dirige às conclusões de simples experimentos feitos em laboratórios – que estão submetidos a determinada configuração e procuram responder a determinado problema – cuja explicação mecanicista encontra aí sua medida. O mecanicismo se torna um verdadeiro problema quando implica uma metafísica que tem a pretensão de explicar o funcionamento do mundo, afastando-se, portanto, da própria prática científica que trabalha com sistemas cuidadosamente isolados²⁴; é sobre essa pretensão que Bergson invoca o ponto de vista de Laplace, citando-o diretamente:

Uma inteligência que, com relação a um dado instante, conhecesse todas as forças pelas quais a natureza é animada, assim como a situação respectiva dos seres que a compõem uma inteligência que fosse, além disso, suficientemente vasta para submeter esses dados a Análise abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o porvir, assim como o passado, estaria diante de seus olhos. (LAPLACE, 1886, apud BERGSON, 2005, p.42)

Como comentam Prigogine e Stengers, o demônio de Laplace, essa criatura de inteligência sobre-humana capaz de calcular toda a massa e velocidade do universo – deduzindo, por consequência, a evolução universal – é uma figura que remete a extensão de nossa “ignorância prática”, isto é, os limites do conhecimento científico, e a

²⁴ Bergson utiliza da oposição entre sistemas artificiais e sistemas naturais. Os primeiros dizem respeito aos sistemas que foram submetidos às condições laboratoriais da prática, mas também à racionalidade científica – que opera uma série de abstrações para obter, dos sistemas isolados, um resultado esperado. Os segundos são sistemas que não cabem nesse tipo de descrição, pois apresentam uma complexidade que desafia as abstrações. É o caso dos sistemas químico-físicos e dos sistemas biológicos. No entanto, essa oposição funciona apenas parcialmente enquanto argumentação para Bergson, pois se formos analisar mais de perto, seguindo as transformações do próprio saber científico, veremos que os sistemas químico-físicos também podem ser considerados sob o ponto de vista da complexidade; portanto, a oposição entre natural e artificial só serve enquanto *oposição provisória*.

incapacidade de transportarmos essa figura ao conhecimento prático do mundo: “A questão do demônio de Laplace não é a da possibilidade efetiva de uma previsão determinista do curso das coisas, mas a questão da sua possibilidade de princípio” (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.59). Da mesma maneira, para Bergson, o demônio de Laplace exprime “simplesmente a enfermidade de um espírito que não pode conhecer tudo ao mesmo tempo” (BERGSON, 2005, p.43).²⁵

A teoria finalista, por sua vez, apresenta argumentos um pouco mais complicados de serem diretamente contestados, com relação ao mecanicismo. Mas ainda apresentam explicações demasiadamente frágeis e circulares, das quais Bergson tem a intenção de superar. Em razão do finalismo absoluto, melhor desenvolvido pela filosofia de Leibniz, o evolucionismo que segue essa doutrina apresenta a evolução enquanto a realização de um “grande plano” da vida, conseqüentemente teológico. Essa tese nos diria que a integração da natureza corresponde ao princípio de harmonia pré-estabelecido entre as espécies e o meio, permitindo uma convivência harmoniosa e equilibrada, onde os

²⁵ Um exemplo concreto dessa inteligência sobre-humana capaz de calcular todas as possibilidades do futuro, foi o projeto Cybersyn (Synco – Sistema de Informação de Controle) desenvolvido pelo teórico da cibernética Anthony Stafford Beer na década de 70, durante o governo de Salvador Allende no Chile. O projeto tinha como objetivo computar o maior número de dados possíveis produzidos pela economia chilena, nos mais diversos setores, e servir como alternativa às economias planificadas de Cuba e da União Soviética. Inspirada pela estética da série televisiva Star Trek, a parte física do projeto consistia em uma sala operacional com cadeiras estofadas que possuíam controles nos braços e formavam um círculo; a ideia de Beer é que a sala recebesse relatórios de computadores instalados em 472 empresas ligadas ao estado chileno, baseados em dados que fluiriam a partir de máquinas telex, permitindo que boa parte da atividade econômica fosse monitorada. O objetivo era que, ao ter o controle dos dados econômicos, o governo poderia prever uma possível crise nos setores e, então, agilizar medidas que evitassem a crise. E de fato previu o desenrolar da greve dos caminhoneiros em 1972, conseguindo intervir, com a ajuda das forças armadas, para evitar os efeitos mais drásticos da greve: “À medida que a quantidade de produtos diminuía nos armazéns, o governo sabia com rapidez onde buscar mais recursos. Por exemplo: se o que começava a faltar era leite, o Exército enviava um furgão até o sul do país ou à Argentina para buscar mais. Se o que faltava eram frutas e legumes, o *opsroom* produzia em questão de minutos um informe com as regiões onde o desabastecimento era maior, e onde recorrer para resolver o problema. Nos casos de mercados controlados por empresas estatais, a mesma lógica: a ferramenta indicava onde o governo deveria alocar mais ou menos recursos, de acordo com as circunstâncias, analisadas em pouco tempo” (FARINELLI, 2015. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/40540/synco-em-1973-allende-criava-projeto-de-internet-socialista-para-tentar-evitar-golpe>. Último acesso: 30/10/2019). Essa matematização do futuro, como comenta Bruno Cava, possui um erro de princípio: desconecta a produção econômica da produção social das lutas, de maneira que provocou uma imensa disparidade entre os movimentos sociais e o projeto, que funcionava como um grande “fora” onde determinava, de cima para baixo, o que as pessoas deveriam querer e o que poderiam querer. Não à toa, o Synco funcionava em aliança com as forças armadas, policiando não só a economia, mas a produção de desejo e pensamento. O cybersyn parece reproduzir, a partir desse ponto de vista, um problema muito parecido com o que estamos tratando: ele separa a forma de seu conteúdo, de maneira que a forma, sempre já determinada, deve capturar o conteúdo e informa-lo a sua maneira. Ao invés do projeto colocar-se no ponto de vista onde a forma e o conteúdo criam-se respectivamente, através de uma mesma origem, o projeto assume a perspectiva de um “fora” que deve ser implementado, de maneira violenta, ao aparente “disforme” dos movimentos sociais.

conflitos seriam apenas aparentes, de maneira que, no fundo, uma intencionalidade seria constantemente impulsionada, fazendo desse agenciamento entre os seres a verdadeira razão da harmonia. Ora, não é preciso muito para que essa tese seja contestada, basta argumentar que “os fatos, interrogados, diriam com igual propriedade o contrário. A natureza põe os seres vivos em confronto uns com os outros” (BERGSON, 2005, p.44). Portanto, o finalismo, quando transposto para a análise da vida, faz uma reformulação da tese finalista para que melhor se adeque aos pressupostos biológicos, fazendo não mais do que um encolhimento da hipótese; enfim, fazendo da finalidade uma lógica *interna*. Essa interioridade significa um estreitamento da hipótese, e não sua constatação, na medida em que transporta para o organismo individual a intenção da finalidade, e não mais para o conjunto das espécies; ou seja, o organismo enquanto ser vivo individual e autônomo possui, em si mesmo, as próprias razões de ser, fazendo de tudo para que suas partes correspondam ao melhor funcionamento de sua integralidade. Disso, sem dúvida, existe algo de verdadeiro, mas a hipótese não poderia ser tomada como explicação integral do funcionamento da vida, pois possui aí um “furo” semelhante a algo que já mencionamos; a saber, a problemática da individualidade. É impossível, já dissemos, determinar aonde começa e onde termina a individualidade de um ser vivo – não podendo ser mais caracterizada enquanto uma tendência do que uma causa final. Cada tecido de um ser vivo poderia ser considerado um organismo independente, pois não existe qualquer rigor preciso na definição de individualidade:

A rigor, se a subordinação de todos os elementos do indivíduo ao próprio indivíduo fosse completa, poderíamos nos recusar a ver neles organismos, reservar esse nome para o indivíduo e só falar em finalidade interna. Mas todos sabem que esses elementos podem possuir uma verdadeira autonomia. Sem falar dos fagócitos, que levam a independência até ao ataque do organismo que os nutre, sem falar das células germinais, que tem sua vida própria ao lado das células somáticas. (BERGSON, 2005, p.46).

Tanto o mecanicismo quanto o finalismo, em sua expressão radical, incidem em um mesmo vício do pensamento, o de encadear as mesmas causas aos mesmos efeitos. Seja a vida interpretada como uma grande máquina de previsibilidade em que se repetem as mesmas cadeias causais, ou ainda enquanto realização de um plano que a transcende, ambas as doutrinas “repugnam ver o curso das coisas, ou mesmo simplesmente no desenvolvimento da vida, uma imprevisível criação de forma (...) Enfim, a aplicação rigorosa do princípio de finalidade, tanto quanto o do princípio de causalidade mecânica,

leva a conclusão de que ‘tudo está dado’. Os dois princípios dizem a mesma coisa em suas duas línguas, porque respondem a *mesma necessidade*” (BERGSON, 2005, p.49, grifo nosso).

3.1 Três objeções ao evolucionismo

Mas haveria ainda um último movimento na análise bergsoniana antes de avançar em sua própria tese; se trata da investigação cuidadosa das três grandes hipóteses evolucionistas, que desafiam não só o argumento finalista, mas o próprio bergsonismo. A primeira 1), o “obstáculo darwiniano” (WORMS, 2010, p.222), se trata da hipótese que apresenta a noção de *adaptação* sob o caráter do *acaso*, e que confere à causa exterior apenas uma influência indireta. Dentro dela, existem ainda duas ramificações, que iremos identificar como 1.1 e 1.2, para melhor nos organizarmos. A segunda 2), por sua vez, confere à causa externa a razão primordial do processo evolutivo – através de uma contínua influência do exterior sobre o interior – em uma direção bem definida. A terceira 3) e última, o neolamarckismo, recorre à hipótese de uma certa psicologia do movimento evolutivo, que excede as combinações químicas e físicas utilizadas pelas teorias anteriores. Todas essas teorias serão agenciadas por Bergson através de uma analogia horizontal e transbiológica do aparelho visual de duas séries independentes (Vertebrados e Moluscos), em que demonstra como que cada hipótese argumenta a respeito da *similitude* dessa estrutura em duas séries divergentes. A discussão, no livro, é elaborada no detalhe por Bergson; trataremos apenas dos pontos essenciais – correndo o risco de fazer uma caricatura das oposições – porque é de nosso interesse avançar na argumentação.

No primeiro caso 1.1, na formação de um aparelho como o olho, ainda mais no caso dos Vertebrados, variações infinitesimais e acidentais acontecem no organismo – causadas por uma série de pequenas causas físicas e químicas – sem que, no entanto, perturbem decisivamente na constituição do aparelho. Essas variações que não se coordenam entre si, mas que tão pouco atrapalham o desempenho do aparelho na sua função, Darwin chama de insensíveis. A seleção natural, movida pela competitividade entre as espécies, deveria dar conta do acúmulo suficiente de variações infinitesimais ao ponto que variações complementares sejam produzidas, acrescentando-se umas às outras e elevando a visão a um grau de perfeição superior. Aqui, “pouco me importa que a função seja o efeito ou a causa do órgão: um ponto é incontestável, o de que o órgão só prestará a um serviço e só oferecerá flanco à seleção natural caso funcione” (BERGSON, 2005,

p.70). A seleção natural opera, então, como uma espécie de inteligência interna, capaz de selecionar e coordenar entre si as variações positivas, eliminando aqueles que menos conseguiram adaptar-se às suas exigências. Portanto, a ortogênese da evolução consiste no acúmulo considerável de variações infinitesimais que, quando bem coordenadas, servem de flanco à seleção natural. A relação que essa hipótese possui com a noção de adaptação externa é negativa (por eliminação), pois a concorrência vital seleciona os melhores representantes da espécie, que melhor se adaptaram às condições externas, e elimina os outros. Estranha e notável argumentação darwiniana, em que combina a “contingência das circunstâncias com os fatores genéticos” (WORMS, 2010, p.223).

No segundo caso 1.2, melhor desenvolvido por William Bateson (1894) e demonstrado pelas belas experiências do botânico Hugo De Vries, considera que as transformações de um organismo são causadas por variações bruscas, não mais infinitesimais como as de Darwin, mas certamente pequenas. Aqui, as espécies passariam por períodos alternados de estabilidade e transformação. No caso desse último, as variações seriam tão consideráveis que cada uma delas conserva-se para acrescentar-se às outras, pois, desta vez, “a variação elementar é suficientemente considerável para assegurar uma vantagem para o ser vivo e, assim, prestar-se ao jogo da seleção” (BERGSON, 2005, p.71). A seleção natural, sob a assinatura do acaso, nos diria que são vantajosos os seres que melhor desempenharam o papel de conservar e coordenar entre si as variações em detrimento da função do órgão (nesse caso, do olho). Mas como, nos pergunta Bergson, o acaso poderia ter-nos brindado com essa vantagem não uma, mas repetidas vezes ao longo da história da espécie, “de modo a suscitar a cada vez, de um só golpe, novas complicações maravilhosamente regradas umas pelas outras, situadas no prolongamento das complicações anteriores?” (BERGSON, 2005, p.72). Ou ainda, o que é mais difícil de sustentar, que esses felizes acidentes tenham se multiplicado em espécies de linhas divergentes, das quais não marcam uma continuidade evolutiva, mas que possuem, no entanto, a estrutura similar do olho? Da hipótese da variação brusca, Bergson aceita que o acaso intervenha e que produza mudanças solidárias (como o famoso exemplo darwiniano dos gatos brancos de olhos azuis que geralmente são surdos)²⁶, mas

²⁶ Nesse caso o que está em jogo é a “lei da correlação” estabelecida por Darwin, em que a mudança não se realiza apenas num local do organismo, mas tem reverberação em outras partes. Mas, como sugere Bergson, essas mudanças que são acompanhadas de outras - por terem uma formação similar - deveriam ser consideradas enquanto solidárias, e não complementares, pois “uma coisa é um conjunto de mudanças solidárias, outra é um sistema de mudanças complementares, isto é, coordenadas umas às outras de modo

que todas as mudanças ditas complementares se deem no sentido do aperfeiçoamento de um aparelho, como o da visão, ainda sob o signo do acaso, isso Bergson acha difícil de admitir.

A palavra adaptação carrega ambiguidades e não existe consenso, entre os biólogos, sobre um único sentido; cada qual utiliza a palavra conforme às exigências teóricas de suas experimentações, muitas vezes atribuindo sentidos contrários aos de seus colegas. Além das dificuldades implícitas da palavra, muitas outras são geradas quando ela é combinada com o signo do acaso – vimos algumas nos parágrafos acima. Adaptação, acaso, competitividade, seleção automática, variações insensíveis ou variações bruscas, são concepções que Bergson admite enquanto insuficientes na explicação da similitude de uma estrutura como o olho, entre espécies que tomaram linhas divergentes e paralelas no processo evolutivo. Mas então, nos diria a segunda hipótese evolucionista 2), a dificuldade está em olhar apenas para causas secundárias – essas variações internas, acidentais e ordenadas – e não para a causa que engendrou todas essas outras. Afinal, Moluscos e Vertebrados, ainda que distantes, permaneceram expostos constantemente à influência da luz. Na hipótese anterior, em ambas ramificações, exigia-se do acaso um desdobramento muito coerente, mas, continua Bergson

Já não seria este o caso na hipótese de que a luz agisse diretamente sobre a matéria organizada para modificar-lhe a estrutura e adaptá-la, de certo modo, à sua própria forma. A similitude dos dois efeitos explicar-se-ia, desta vez, simplesmente pela identidade da causa. O olho cada vez mais complexo seria algo como um selo cada vez mais profundo impresso pela luz em uma matéria que, sendo organizada, possui uma aptidão *sui generis* a recebê-la (BERGSON, 2005, p.76).

Nessa hipótese, a existência de um aparelho como o olho seria justificada pela excitação simples que a presença da luz provoca no organismo. Isso fica evidente quando encontramos, em organismos como os Infusórios, a mancha pigmentária que poderia ser entendida como o “esboço” de um olho, e não teríamos grandes dificuldades em supor que essa mancha seja o efeito da excitação da luz no organismo. Mas, dessa simples mancha até a complexidade do olho de um vertebrado, existe um abismo intransponível para o pensamento que opera analogias, desencadeando infinitas causas, pois “uma coisa

a manter e mesmo a aperfeiçoar o funcionamento de um órgão em condições mais complicadas” (BERGSON, 2005, p.76).

é a complicação gradual de uma forma que se insere cada vez melhor no molde de condições exteriores, outra é a estrutura cada vez mais complexa de um instrumento que extrai dessas condições uma situação cada vez mais vantajosa” (BERGSON, 2005, p.77). Mais uma vez, a adaptação tem aqui dois sentidos diferentes. No primeiro caso, o organismo recebe passivamente as impressões da matéria, adaptando-se à sua forma. No segundo, o organismo reage ativamente à excitação da luz e cria para si um instrumento que ultrapassa a própria “identidade” da matéria que o estimula. Mas o mecanicismo nos faria variar entre esses dois sentidos de adaptação quase que inconscientemente, pulando de um para outro, na intenção de “fazer coincidir a adaptação passiva de uma matéria inerte, que sofre a influência do meio, e a adaptação ativa de um organismo, que extrai dessa influência uma condição apropriada” (BERGSON, 2005, p.77). A obra capital dessa hipótese certamente é a de Eimer, em que demonstra, através de exemplos precisos, que as transformações do organismo se dão em uma mecânica das forças exteriores sobre as forças interiores, combinando pequenas causas não acidentais (como queria Darwin), que encaminham a mudança em um sentido bem definido.

Por fim, a terceira hipótese 3), parte dos estudos de Lamarck que entende a transformação enquanto um esforço ativo do ser vivo para melhor adaptar-se às condições que lhe são impostas. Mas desse esforço, os neolamarckistas extraem um princípio psicológico que implica consciência e vontade, e não apenas o esforço mecânico de determinados órgãos pela pressão das circunstâncias exteriores. Essa é a primeira vez que uma outra *natureza causal* é convidada a participar do mundo mecânico descrito pela biologia; o que, para Bergson, poderia se tornar a chave interpretativa que mobiliza uma ideia de mundo mais rica e profunda, caso não fosse confiada a um esforço consciente e individual:

É precisamente a uma causa de ordem psicológica que alguns neolamarckistas recorrem. Aí reside, ao nosso ver, um dos pontos mais sólidos do neolamarckismo. Mas, se essa causa não é mais que o esforço consciente do indivíduo, poderá operar apenas em um número bastante restrito de casos; intervirá no máximo no animal e não no mundo vegetal²⁷. No próprio animal, só agirá nos pontos direta ou indiretamente submetidos a influência da vontade. Ali mesmo onde age, não se vê como obteria uma mudança tão profunda quanta um aumento de complexidade: no máximo, isso seria concebível se as características adquiridas se transmitissem regularmente,

²⁷ Essa discrepância entre o mundo animal e o vegetal – a respeito de um esforço em utilizar de maneira mais adequada seus mecanismos em vista de uma função implícita, para melhor tirar proveito de suas condições – fica evidente quando falamos em sexualidade. Os órgãos sexuais, no mundo vegetal, por várias vezes “desviaram-se” de sua aparente função, experimentando uma sexualidade não objetiva, sem fins de reprodução. Em outras palavras, poderia ser considerada, no mundo vegetal, um luxo da natureza.

de modo a se somarem umas às outras; mas essa transmissão parece ser a exceção antes que a regra. Uma mudança hereditária e de sentido definido, que vai se acumulando e se compondo consigo mesma de modo a construir uma máquina cada vez mais complicada, certamente deve ser remetida a algum tipo de esforço, mas a um esforço bem mais profundo que o esforço individual, bem mais independente das circunstâncias, *comum* a maior parte dos representantes de uma mesma espécie, inerente aos germes que estes carregam antes que a sua substância apenas e, por isso mesmo, certo de ser transmitido a seus descendentes. (BERGSON, 2005, p.95, grifo nosso).

A mesma dificuldade persiste em todas essas doutrinas perante a complexidade do olho – uma dificuldade que faz violência contra o espírito, como diria Bergson – e que foi decisiva para as ciências ao tomarem determinado ponto de vista sobre a vida, sustentando-o em suas descrições. Essa dificuldade consiste no contraste entre a evidente complexidade do olho e a simplicidade da visão: “Essa máquina que é o olho, portanto, é composta por uma infinidade de máquinas, todas de uma complexidade extrema. No entanto, a visão é um fato simples. Assim que o olho se abre, a visão opera-se” (BERGSON, 2005, p.96). É certo que Bergson não tem qualquer objeção com as descrições anatômicas do olho e do seu funcionamento, inclusive descreve-o no detalhe, conservando todo o mérito do saber científico ao lançar luz sobre essa questão. A resistência do pensamento bergsoniano se dá nesse momento preciso em que a biologia tenta estabelecer a correlação entre a estrutura complexa do olho, que funciona como uma verdadeira máquina²⁸, e o movimento simples e indiviso da visão. Essa correlação faz com que intervenham infinitos pontos, infinitas pequenas causas que são incorporadas em pequenas e insensíveis transformações, até que o ato simples da visão seja explicado exatamente como se explica o funcionamento mecânico do olho.

Sabemos que em *Matéria e Memória*, o esforço bergsoniano é o de fazer intervir uma diferença de natureza entre o mundo material e o mundo percebido, operado através do conceito intermediário de imagem. O problema da correlação entre o cérebro e a memória, em *Matéria e Memória*, é o mesmo que entre o olho e a visão em *A Evolução Criadora*. Veremos que o argumento bergsoniano se direciona no sentido de demonstrar que, ainda que a matéria (o conjunto de relações materiais que compõem o meio) estimule diretamente o ser vivo, esse *devolve* o estímulo para o mundo sob a forma da ação, um movimento que difere qualitativamente daquele do estímulo. Isto é, ainda que

²⁸ Quanto mais se “sobe” na escala da vida, mais imbricadas essas máquinas funcionam em um organismo, chegando ao ponto em que o sistema nervoso inteiro está em jogo na operacionalidade do olho.

encontrássemos na luz a causa necessária do olho, não conseguiríamos estabelecer uma relação causal entre luz-olho-visão, pois são movimentos de natureza diferente que operam em um mesmo ato. Ou seja, ainda que fosse definido que a quantidade de luz é proporcional à quantidade de visão, isso nada nos diria sobre a natureza da visão. Será que não estaríamos caindo, afinal, no mesmo desdobramento da filosofia kantiana, do universo fechado de imagens apenas acessível àquele que o possui, que o representa? Ou estaríamos operando a mesma ruptura ontológica, denunciada por Whitehead, entre Mente e Mundo? De certo que não, pois a percepção do ser vivo, convertida depois em uma ação no mundo, diz respeito a um *recorte interessado* do organismo sobre algo que já estava no mundo. Esse recorte operado por cada ser vivo à sua maneira, se trata da eventual ação que esse organismo pode ter sobre o mundo que percebe: “A percepção visual não é outra coisa: os contornos visíveis dos corpos são o desenho de nossa eventual ação sobre eles. A visão será reencontrada, então, em graus diferentes, nos animais os mais diversos e irá manifestar-se pela mesma complexidade de estrutura sempre que tiver atingido o mesmo grau de intensidade” (BERGSON, 2005, p.106). É nesse *intervalo* entre a percepção do ser vivo e a ação devolvida ao mundo que a filosofia bergsoniana se coloca, e a dificuldade que o pensamento científico encontra se dá justamente na insuficiência de um sistema explicativo que se coloca sempre no ponto de extremidade do acontecimento, ao invés de acompanhá-lo em seu movimento original: “a falha do evolucionismo, portanto, está em conceber as variações vitais como tantas outras determinações *atuais*, que deveriam, então, combinar-se em uma só e mesma linha” (DELEUZE, 2012, p.86, grifo nosso).

A vida, nos diria Bergson, deve proceder de forma inteiramente diferente da qual estamos habituados há considerá-la. De certo, ela não procede por associação e adição de elementos (todos já atuais, apenas combinados de maneiras diferentes), mas por dissociação e desdobramento. Essa dissociação não se faz através de elementos, pois encontraríamos os mesmos elementos – as mesmas relações químico-físicas – em espécies diferentes, mas por uma dissociação de *linhas*. Assim como o desdobramento não se trata da realização de um plano, mas no desdobramento de *tendências* divergentes que, no entanto, permanecem comunicativas umas às outras. A teoria bergsoniana da vida procede tanto de maneira horizontal (diferenciação de formas, espécies, etc.) quanto na vertical, por um aprofundamento do movimento evolutivo. É disso que tratamos no próximo capítulo.

4. Gênese e trabalho das tendências

Não insistiremos no exemplo citado acima sobre o intervalo entre o funcionamento do olho e a visão. A discussão tomaria um viés fenomenológico do qual não nos interessamos aqui, ainda que reconheçamos seus argumentos. O exemplo do olho-visão conclui a discussão de Bergson com as teorias finalistas e mecanicistas, nos mostrando em que medida as descrições teóricas-conceituais dessas duas interpretações são adequadas sob certo ponto de vista, isto é, sob determinado aspecto da evolução da vida, mas completamente inadequadas quando se trata de elaborar uma *imagem filosófica* do movimento geral da vida. Invoquemos, pela última vez, o comentário de Deleuze a respeito das objeções de Bergson pelas teorias mencionadas anteriormente:

1ª por menores que sejam essas variações, sendo elas devidas ao acaso, permaneceriam exteriores, “indiferentes” umas às outras; 2ª, sendo exteriores, elas, logicamente, só poderiam entrar umas com as outras em relação de associação e de adição; 3ª, sendo indiferentes, elas não teriam nem mesmo o meio de entrar realmente em tais relações (pois não haveria qualquer razão para que pequenas variações sucessivas se encadeassem e se adiciassem em uma mesma direção; não haveria também qualquer razão para que variações bruscas e simultâneas se coordenassem em um conjunto vivível). Se se evoca a ação do meio e a influência das condições exteriores, essas objeções subsistem sob uma outra forma, pois as diferenças continuam sendo interpretadas da perspectiva da causalidade puramente exterior; em sua natureza, elas somente seriam efeitos passivos, elementos abstratamente combináveis ou adicionáveis; em suas relações, elas seriam, todavia, incapazes de funcionar “em bloco” de maneira a dominar ou utilizar suas causas (DELEUZE, 2012, p.86).

Em suma, uma teoria da vida que compreenda as diferenças e mudanças sob a ótica da indiferença e da passividade, só pode estabelecer, com aquilo que se pretende explicar, uma relação negativa ou associacionista; já falamos uma ou duas palavras sobre isso quando trouxemos o problema do “possível”. Se a vida estivesse tão desinteressada de si mesma, e a natureza desmagnetizada daquilo que a produz, não teria qualquer razão para que a evolução apresentasse organismos tão mais complexos e comunicantes entre si. Em outras palavras: “as duras necessidades da vida e a lei da seleção adaptativa associada não contam toda a história” (MASSUMI, 2017, p. 43). Por vezes, Bergson se exprime “como se” a vida estivesse hipnotizada pelas formas que acabara de criar, distraído-se do desdobramento que havia insinuado, desembocando em tendências e formas que ficariam por ali mesmo, como que no meio do caminho.

Mas em geral, a vida parece prosseguir no sentido de um “esforço para enxertar na necessidade das forças físicas a maior quantidade possível de indeterminação” (BERGSON, 2005, p.125). A vida, considerada sob esse ponto de vista simples, não é senão o esforço incessante, e não menos penoso, de invadir a matéria com movimento, plasticidade, inventividade e indeterminação. Em seus primórdios, nos diria Bergson, a resistência da matéria bruta aparecia como um desafio tremendo a ser contornado, de maneira que “a vida parece tê-lo conseguido a força da humildade, fazendo-se muito pequena e muito insinuante, tergiversando com as forças físicas e químicas, consentindo mesmo a seguir com elas uma parte do caminho, como a agulha da ferrovia quando adota durante alguns instantes a direção do trilho do qual quer soltar-se” (BERGSON, 2005, p.108). Os primeiros organismos, vivendo sob a tensão quase insuportável das circunstâncias, conseguiram da matéria o mínimo de trégua, fazendo-se com ela em boa parte do caminho. Mas, e veremos isso adiante, a força da vida pretendia não apenas alcançar maior maleabilidade da matéria, isto é, produzir movimentos cada vez mais livres, mas também dominá-la e utiliza-la. Mas antes de avançarmos nesse ponto, retomemos a imagem do obus.

O movimento evolutivo, nos disse Bergson, se assemelha muito mais com um obus que imediatamente explode em fragmentos destinados a explodirem indefinidamente, do que com a trajetória única de uma bala maciça. De toda a complexidade que poderíamos nos deter para explicar o funcionamento do mecanismo, apenas duas coisas nos interessam: para que haja explosão do obus, é preciso que se acumule uma quantidade suficiente de energia potencial. E não apenas o acúmulo inicial da primeira explosão, mas um acúmulo contínuo das explosões que sucedem. Um rápido olhar para o mundo organizado já deve nos indicar que o reino vegetal – sob esse olhar específico que a imagem filosófica de Bergson exerce – é o responsável pela acumulação lenta e gradual da energia disponível no mundo. Uma característica essencial do reino vegetal é a capacidade de extrair das condições mais elementares do mundo, isto é, da matéria inorgânica, tudo o que lhe serve para a manutenção da vida: do ar, da terra e da água, a planta extrai o carbono e o nitrogênio. Em linhas gerais, podemos dizer que é traço distintivo das plantas o poder de “criar matéria orgânica às expensas de elementos minerais que extraem diretamente da atmosfera, da terra e da água” (BERGSON, 2005, p.118). O animal, que não tem a capacidade de fixar o carbono e o nitrogênio presentes na matéria inorgânica, alimenta-se de seres que já fixaram esses elementos, as plantas ou outros animais. Em um belíssimo ensaio sobre a vida das plantas, Emanuele Coccia

reivindica uma posição metafísica para as plantas devido ao seu processo de mundificação do mundo:

Não se pode separar – nem fisicamente nem metafisicamente – a planta do mundo que a acolhe. Ela é a forma mais intensa, mais radical, mais paradigmática de estar-no-mundo. O inverso também é verdadeiro: ela é o observatório mais puro para contemplar o mundo em sua totalidade (...) nesse sentido, a vida superior parece nunca ter tido relações imediatas com o mundo sem vida: o primeiro ambiente de todo vivente é o dos indivíduos de sua espécie e de outras espécies. A vida parece dever ser seu próprio meio, seu próprio lugar. Só as plantas contravêm essa regra topológica de autoinclusão. Não precisam de mediação de outros seres vivos para sobreviver. Nem o desejam. Tudo o que exigem é o mundo, a realidade em seus componentes mais elementares: pedras, água, ar, luz. Ou antes, encontram vida lá onde nenhum organismo consegue isso. Transformam tudo o que tocam em vida, fazem da matéria do ar, da luz solar o que será para o resto dos seres vivos um espaço de habitação no mundo: é sobretudo a capacidade que elas têm de transformar energia solar dispersa pelo cosmos em corpo vivo, a matéria disforme e disparata do mundo em realidade coerente, ordenada e unitária. Se é às plantas que devemos perguntar o que é o mundo, é porque são elas que “fazem o mundo”. (COCCIA, 2017, pp. 13-15).

É justamente pela imobilidade das plantas que essas conseguem desenvolver-se ao ponto de se tornarem *especialistas* na transformação da matéria inorgânica em mundo vivo. Mas a imobilidade, por si só, não é mais do que uma característica que revela uma tendência ainda mais profunda: “O espaço, para elas, não se esmigalha num tabuleiro heterogêneo de diferenças geográficas: o mundo se condensa no pedaço de chão e de céu que ocupam” (COCCIA, 2017, p.13). Da imobilidade das plantas, devemos ressaltar o seu enorme interesse em aprofundar-se no subterrâneo e, por consequência, acumular energia que será inteiramente aproveitada pelos animais quando esses explodirem em movimentos descontínuos no espaço. Os cogumelos, poderiam objetar-nos, são criaturas que se alimentam exatamente como um animal, extraíndo de composições já orgânicas o seu sustento, e nem por isso deixam de pertencer ao reino. Portanto, a distinção do reino vegetal e do reino animal pela marcação das características alimentares se torna aí uma dificuldade, podendo conduzir-nos ao erro. E mais ainda: o marcador de diferença dos dois reinos não poderia ser, também, a imobilidade e a mobilidade, pois as trepadeiras apresentam uma capacidade de locomoção tão ágil quanto de vários animais, sem falar das plantas insetívoras, como a *Drósera* e a *Dionéia*, que Darwin analisou tão lindamente em um de seus livros. De maneira inversa, animais que apresentam características parasitárias como os carrapatos, são tão imóveis quanto as plantas. Mas para Bergson,

não se trata de desenvolver um marcador exato que divida os dois reinos, muito pelo contrário, se trata de apontar, simplesmente, as tendências divergentes que a vida desencadeou ao longo de seu percurso. Temos, então, a nossa primeira definição:

Compreende-se então que biólogos ávidos de rigor tenham tomado por artificial a distinção entre os dois reinos. Teriam razão, se aqui a definição precisasse ser feita, como nas ciências matemáticas e físicas, por meio de certos atributos estáticos que o objeto definido possui e que os outros não possuem. Muito diferente, ao nosso ver, é o tipo de definição que convém às ciências da vida. Não há realmente manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais da maior parte das outras manifestações. A diferença está nas proporções. Mas essa diferença de proporção bastará para definir o grupo no qual pode ser encontrada, se pudermos estabelecer que essa diferença não é acidental e que o grupo, à medida que evoluía, tendia cada vez mais a *enfatizar* essas características particulares. Numa palavra, *o grupo não será mais definido pela posse de certas características, mas por sua tendência a acentuá-las.* (BERGSON, 2005, pp. 115-116, grifo no original).

Ou seja, definir as tendências não se faz a partir de um conjunto de características, mas antes pela capacidade de enfatiza-las e acentuá-las. No caso das plantas, a imobilidade é apenas uma característica ou uma tendência superficial, que indica a sua especialização em aprofundar-se no subterrâneo e extrair dos minerais toda a energia que servirá de gatilho para os animais desencadearem movimentos em séries descontínuas, já que esses não têm a capacidade de fixá-la por si só, tendo que passar pela transformação elaborada pelas plantas. A evolução, já dissemos, procede por dissociação e desdobramento. Se as plantas se tornaram verdadeiras especialistas em um tipo de função que nenhum outro ser vivo consegue executar, é porque a vida deve ter resguardado seus impulsos para outra linha evolutiva, que difere qualitativamente dessa e que cria, para si, organismos igualmente especializados. Assim, “o mesmo elã que levou o animal a brincar-se com nervos e centros nervosos deve ter desembocado, na planta, na função clorofílica” (BERGSON, 2005, p.124). Ora, conforme os animais começaram a desenvolver movimentos cada vez mais livres, o sistema nervoso surge como o canalizador que eleva a atividade até o mais alto grau, dando-lhe a dupla forma da atividade reflexa e voluntária, fazendo com que essa linha divergente se aperfeiçoe e se aprofunde. De maneira análoga, a função clorofílica nas plantas deverá ser o “sistema nervoso” *sui generis* do vegetal, que eleva a atividade das plantas ao seu grau mais potente, aperfeiçoando o sistema de acumulação energética local. Daí segue a improbabilidade de encontrarmos um sistema

nervoso como o do animal na planta, ou a função clorofílica tão bem desenvolvida nos animais como são nas plantas, pois se a vida tivesse se dado por satisfeita em resolver num único organismo todas as tendências que insinua, não haveria evolução²⁹: “de onde um desdobramento, de onde duas evoluções divergentes: de onde, também, duas séries de características que se opõem em alguns pontos, se completam em outros, mas que, seja porque se complementem, seja porque se oponham, conservam sempre um ar de parentesco entre si” (BERGSON, 2005, p.127). Não raramente, Bergson remete a uma “origem em comum”, ou um “parentesco entre si”, ou ainda um “impulso original” que abraçaria todas as diferentes formas de vida em um único e mesmo abraço. Estamos diante do aspecto cosmológico da filosofia bergsoniana, certamente o aspecto mais marcante de *A Evolução Criadora*. A imagem de um “Todo imanente” que atravessa todos os seres, não se assemelha com a unidade da Substância presente na metafísica clássica, mas antes com uma multiplicidade sob a forma virtual ou potencial, que se atualiza na vida através de linhas divergentes. Ainda que encontremos semelhanças e convergências nas espécies, o caráter essencial da evolução é o da divergência:

Vê-se aqui como a própria categoria de semelhança encontra-se, nos processos de atualização, subordinada às de divergência, de diferença ou de diferenciação. Embora formas ou produtos atuais possam assemelhar-se, os *movimentos de produção* não se assemelham e nem os produtos se assemelham à virtualidade que eles encarnam. Eis por que a atualização, a diferenciação são uma *verdadeira criação*. É preciso que o Todo *crie* as linhas divergentes segundo as quais ele se atualiza e os meios dessemelhantes que ele utiliza em cada linha. Há finalidade, porque a vida não opera sem direções; mas não há “meta”, porque tais direções não preexistem já prontas, sendo elas próprias criadas na “proporção” do ato que as percorre. Cada linha de atualização corresponde a um nível virtual; mas, a cada vez, ela deve inventar a figura dessa correspondência, criar os meios para o desenvolvimento daquilo que estava tão somente envolto, criar os meios para a distinção daquilo que estava em confusão. (DELEUZE, 2012, p.93, grifo nosso).

Cada vez que a vida cria uma nova espécie, uma nova função, um novo organismo, ela atualiza *parcialmente* o Todo, ou, nas palavras de Deleuze, ela permanece enquanto Todo apenas em algum *nível*, em certo aspecto, sob determinado ponto de vista. É isso que faz

²⁹ É o que faz Bergson supor que tanto as plantas quanto os animais devem ter evoluído de um ancestral comum, que de maneira rudimentar e apenas insinuante, apresentava as duas grandes tendências da vida, que para evoluir tiveram de se dividir em duas linhas divergentes. Na verdade, dois seres contemporâneos, as Euglenas e os Infusórios de clorofila, contêm as duas tendências de uma só vez: acumulam energia solar e dispersam em movimentos explosivos de locomoção. E é por terem atualizado essas duas tendências em um mesmo organismo que a sua evolução se faz mais tímida.

com que Bergson duvide dos comentários que a zoologia e a paleontologia fazem a respeito dos progressos da vida, pois a leitura desses estudos sobre as espécies analisadas é frequentemente apontada como um *sucesso* conquistado pela vida:

Mas as coisas assumem um aspecto inteiramente diferente quando comparamos cada espécie ao movimento que a depositou pelo seu caminho, e não mais às condições nas quais se inseriu. Frequentemente esse movimento desviou, muito frequentemente também foi detido abruptamente; aquilo que deveria ser apenas um local de passagem, tornou-se termo. Desse novo ponto de vista, o insucesso aparece como a regra, o sucesso como excepcional e sempre imperfeito. (BERGSON, 2005, p.140).

Isso significa apenas aquilo que já havíamos mencionado: se a própria vida encarece como um sucesso cada uma de suas criações, não haveria razão para evoluir, e tudo já estaria dado. E não há aqui nenhuma aspiração pela negatividade, muito pelo contrário: é a própria *parcialidade* das criações vitais que insere no mundo a imprevisibilidade e a indeterminação. É, portanto, uma relação positiva com o “insucesso” que a vida, na perspectiva bergsoniana, assume. Comparadas com o movimento que as produziu, as espécies são sempre “vistas parciais do espírito”, ou ainda, de maneira paradoxal, são sempre uma “parada”, um estanque. Essa parada, ressaltamos mais uma vez, não é vista por Bergson como negativa, mas como uma necessidade da vida devido a própria natureza do movimento. Na verdade, a este ponto, estamos tratando de dois movimentos distintos e até mesmo antagônicos: “assim, o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma e o ato pelo qual essa forma se desenha são dois movimentos distintos. O primeiro se prolonga no segundo, mas não pode prolongar-se nele sem se distrair de sua direção, como aconteceria a um saltador que, para vencer o obstáculo, fosse obrigado a desviar os olhos deste último e olhar para si mesmo” (BERGSON, 2005, p.140).

Esse aspecto ressaltado pelo bergsonismo sobre a natureza do movimento de produção e diferenciação da vida, permite que Bergson opere uma torção essencial: “tudo se passa como se também os viventes colocassem falsos problemas, arriscando-se a se perderem” (DELEUZE, 2012, p.90). Na medida em que os resultados obtidos pelas espécies são muitas vezes desproporcionais ao esforço de produção, tudo nos leva a crer que a vida “cai” em ilusões, falsos problemas, miragens, desvios, rodeios, *exatamente como* o pensamento intelectual. A torção é a seguinte: a faculdade de colocar um problema, para Bergson, não se restringe ao exercício intelectual, mas é antes um *exercício vital* do qual o intelecto é apenas parte. E assim como a “ilusão do possível”

aparece como um desfecho fatal na história do pensamento, por estar atrelada às condições mesmas que a intelectualidade se desenvolveu, os desvios que a vida tomou ao longo do caminho não são de outra natureza: “dividindo o animal em dois, Artrópodes e Vertebrados, não nos damos conta de outras duas direções, Equinodermos e Moluscos, que, *para o impulso vital*, são um fracasso” (DELEUZE, 2012, p.90, grifo nosso). A resolução de um problema é sempre relativa às condições de enunciação do problema ou, no caso das espécies, ao meio em que se desenvolveu, de maneira que será tão mais adequada quanto melhor for colocado o problema ou quanto mais favoráveis forem as condições: ao problema da luz, o olho se apresentou como solução adequada. Ao problema da acumulação de energia, o reino vegetal aparece como melhor resposta. Ao da dissipação de energia, os animais, etc. Talvez uma das lições mais importantes de *A Evolução Criadora* seja essa: a vida se constitui através da colocação e resolução de problemas. Mas muito diferente do movimento mecânico da adaptação do vivente ao meio, a atividade de colocar um problema e de resolvê-lo é sempre inventiva, é sempre criação.

A respeito do caráter criativo e inventivo da vida, Bergson desenvolve uma imagem do mundo que se apresenta enquanto a “expressão de uma mentalidade”. Em um livro muito bonito, Brian Massumi analisa a brincadeira dos animais como uma experiência verdadeiramente política, e nos diz o seguinte:

Todo ato, até o mais instrumental, é margeado por expressividade improvisacional. O instinto não é limitado à repetição automática do arco reflexo disparado por um traço de memória herdado. Esse é um aspecto do instinto. Mas é necessário lembrar que cada repetição “estereotipada” de um ato instintivo é capaz de formar potencialmente um arco na futura direção improvisada das gêneses das formas da vida, da expressão de novas variações sobre os modos de atividade constitutivos da vida. Ruyer, Bergson e Bateson consideram esse *poder de mentalidade expressiva como a vanguarda da evolução*. Ele é o próprio motor da evolução, responsável por inventar as formas que vêm a ser selecionadas como adaptativas. (MASSUMI, 2011, p.32-33, grifo nosso).

A vantagem da teoria das tendências é, portanto, a de nos colocar em contato com esse motor da evolução. A respeito das plantas, Bergson frequentemente se exprime como se essas estivessem em um sono profundo, em que as atividades de mobilidade e consciência não são inexistentes, mas estão *adormecidas*. Coccia fala algo parecido: “as plantas parecem ausentes, como que extraviadas num longo e surdo sonho químico” (COCCIA, 2018, p.12). Mas o inverso também é verdadeiro: “tão cheia, tão transbordante, com

efeito, que possa parecer a atividade de uma espécie animal, o torpor e a inconsciência espreitam-na. Ela só desempenha seu papel mediante um esforço, ao preço de uma fadiga” (BERGSON, 2005, p.123). Acontece também de Bergson descrever esse esforço como o “esforço de uma lembrança”, ou, no sentido inverso, como o “destino de um esquecimento”: tudo se passa como se as espécies coexistissem em uma memória ontológica e originária, se pudermos nos exprimir assim, em que a cada criação de uma nova linha, a cada desdobramento de uma tendência, alguma coisa se “esquece” e alguma coisa se “lembra”. Assim como as tendências melhor desenvolvidas na linha animal podem despertar a qualquer momento nas plantas – e de fato o fazem, as trepadeiras são exemplo disso – as mesmas atividades podem adormecer no animal – e de fato o fazem, como nos animais parasitários. Existe toda uma zona, sempre potencial ou virtual, que coloca as espécies em contato, ou melhor, em *comunicação*. Ainda que as espécies tendam para um movimento de fechamento, de circularidade, de autoreferenciação ou, para falar como Coccia, de autoinclusão, existe sempre um movimento de *abertura radical* que deveria nos indicar que, quando observamos uma espécie, estamos diante de um processo, não de uma coisa:

Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os vivos giram sobre si mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida. São portanto relativamente estáveis, e contrafazem mesmo tão bem a imobilidade que nós os tratamos antes como *coisas* do que como *progressos*, esquecendo que a própria permanência de sua forma não é mais do que o desenho de um movimento (...) Deixa-nos entrever que o ser vivo é sobretudo um lugar de passagem e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite. (BERGSON, 2005, p.139, grifo no original).

Se levarmos em conta essa abertura em sua radicalidade, seremos reportados ao famoso exemplo bergsoniano “repleto de lições”, anunciado já no início de *A Evolução Criadora*: a imagem de um sujeito-interlocutor preparando para si um copo de água com açúcar que, ainda que o faça, precisa esperar que o açúcar derreta. O tempo desse simples acontecimento cotidiano, prossegue Bergson, “já não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história inteira do mundo material, ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Ele coincide com a minha impaciência, isto é, com uma certa porção da minha própria duração, que não pode ser encurtada ou prolongada à vontade” (BERGSON, 2005, p.10). A temporalidade do açúcar derretendo na água pode ser medida matematicamente, inclusive acelerada, mas a cena descreve o encontro de duas temporalidades, dois ritmos diferentes. A segunda, a

“minha” duração, marcada sob o afeto da impaciência, não pode ser quantificada, pois “não se trata de algo pensado, mas de algo vivido. Não mais de uma relação, mas algo absoluto.”³⁰ O que significa isso, senão que o copo d’água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água certamente são abstrações e que o Todo no qual foram recortados por meus sentidos e meu entendimento talvez progrida *à maneira de uma consciência?*” (BERGSON, 2005. p.11, grifo nosso). Estaríamos sendo rápidos demais se concluíssemos, desse parágrafo, que o que existe no bergsonismo é apenas um pampsiquismo que admite uma infinidade de consciências. É isso também, sem dúvidas, e o próprio Bergson o atesta quando afirma que “seria tão absurdo recusar a consciência de um animal, pelo fato de não ter cérebro, quanto declará-lo incapaz de se alimentar pelo fato de não ter estômago” (BERGSON, 2005, p.120). Mas o exemplo parece nos indicar para algo mais dramático: o movimento do Todo, na sua realidade metafísica, parece se aproximar muito mais do funcionamento de uma consciência, – que acumula, elabora, prolonga, diferencia, desencadeia – do que do movimento celeste mecânico dos corpos que, como sabemos, possui a maior ênfase nas descrições do funcionamento do universo. Existe toda uma naturalidade atestada pelo bergsonismo, uma tendência, de pensarmos o movimento sem mobilidade e apreendermos o mundo pela estabilidade, começando pelos próprios sentidos do corpo que recortam o Todo em fragmentos distintos. Mas dessa tendência, não podemos deduzir que a intuição do movimento passou despercebida pelas disciplinas, muito pelo contrário: foi através de um esforço, ao preço de uma fadiga, que a imagem de um mundo estático e a ideia do movimento imóvel prevaleceu na história do pensamento. A respeito da filosofia, Deleuze demonstra que no próprio Platão, nos diálogos do *Sofista*, existe uma espécie de “reversão do platonismo” que espreita o platonismo, assombrando-o, de maneira que todo o *esforço* da filosofia de Platão é o de evitar, a todo custo, esse paradoxo, mas acaba por encontra-lo na curva. Sabemos que a cópia, para Platão, é um ícone legítimo, pois ainda conserva do Modelo uma imagem,

³⁰ Talvez seja preciso ressaltar que o entendimento de Bergson sobre a “relação”, aqui, tem a ver com o que ele entende como “conhecimento relativo”: aquele que permanece sob uma distância intransponível do objeto e assume “pontos de vistismo” que rodeiam o objeto sem coincidir com ele: “Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, em lugar de a conhecer relativamente, de colocar-se nela em vez de adotar pontos de vista sobre ela, de ter a intuição em vez de fazer a análise, enfim, de a apreender fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é este meio. *A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos*” (BERGSON, 2006, p.136, grifo no original). É esse o sentido específico que devemos entender uma suposta crítica a “relação” estabelecida por Bergson. Dito isso, não nos seria estranho concluir que o Absoluto do qual fala Bergson se trata menos de uma unidade metafísica do que de uma multiplicidade de puras relações; e de que o “conhecimento intuitivo” se trata, com efeito, de pontos de vista, mas pontos de vista do próprio mundo.

permanecendo semelhante. Já o simulacro é degenerado e ilegítimo, pois deriva de sua própria diferença, não possuindo nem mesmo a imagem do seu fundamento:

O simulacro implica grandes dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar. É porque não as domina que ele experimenta uma impressão de semelhança. O simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista. Em suma, há no simulacro um devir-louco, um devir ilimitado como o do *Filebo* em que o “mais e o menos vão sempre à frente”, um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual. *Impor um limite a este devir, ordená-lo ao mesmo, torná-lo semelhante – e, para a parte que permaneceria rebelde, recalca-la o mais profundo possível, encerrá-la numa caverna no fundo do Oceano: tal é o objetivo do platonismo em sua vontade de fazer triunfar os ícones sobre os simulacros* (DELEUZE, 2000, p.264, grifo nosso).

Os limites impostos pelo platonismo ao devir-louco do Simulacro, demarcam uma atitude política de Platão, uma escolha ética e moral. Situação semelhante ocorreu na física, pois não foi sem um grande esforço que Newton “anunciou” a natureza da força de gravitação. Contra os atomistas, que atestavam um mundo de colisões, fricções, materialidades móveis, a gravidade de Newton teve que convencer uma geração inteira de que as substâncias se afetam e mudam o estado umas das outras independente da distância, sem necessidade de contato³¹. O caso do físico Ludwig Boltzmann, mencionado anteriormente, é outro exemplo. Portanto, se tivéssemos que fazer um adendo ao bergsonismo, no sentido de um complemento crítico, seria esse: os processos pelos quais uma imagem de mundo triunfa, são sempre processos históricos e culturais que perpassam um campo político de forças antagônicas. Não que Bergson negasse esses aspectos todos, mas ele nos diz o seguinte: o pensamento que não consegue pensar a mobilidade do movimento, que só consegue abordar a natureza de maneira simplista, enfatizando apenas o caráter repetitivo, ou o espírito que tem uma relação negativa com o mundo, é um espírito/pensamento que busca conforto, que procede de maneira cômoda. Mas nos parece, segundo a historicidade que remontamos acima, que a natureza do campo político

³¹ É interessante a provocação que Prigogine e Stengers fazem quando questionam o que seriam dos amantes da razão, da ordem natural e do rigor mecanicista se soubessem das aspirações alquimistas que carregava o espírito de Newton na formulação, até hoje misteriosa, da força da gravitação. Seus estudos alquímicos se encontram em papéis abandonados, considerados “não científicos” (PRIGOGINE, STENGERS, 1997, p.49). Para mais referências históricas da influência da alquimia em Newton, ver a nota 56 do livro.

é essa tensão mesma, e que a adesão de determinadas ideias é sempre uma atitude consciente que supõem um esforço, um enfrentamento.

Dito isso, talvez seja preciso recuperarmos o sentido de “naturalidade” em Bergson. Já dissemos que não se trata de biologizar o pensamento ou de conferir à natureza humana uma anterioridade aos processos histórico-culturais. Muito pelo contrário: a naturalização bergsoniana é um convite para a natureza participar daquilo que se pretende explicar. Para estarmos melhor sintonizados com o pensamento bergsoniano, digamos o seguinte: esse campo político em que ideias, perspectivas e convenções estão sempre em tensão, nos indica que participam outras operações do pensamento que não apenas a intelectual, assim como outros sentidos de mundo que não cabem, na sua plenitude, nos registros habituais em que se inscrevem as proposições políticas. Tudo isso soa muito parecido com o que Isabelle Stengers chamou de “proposição cosmopolítica”. Nesse texto, Stengers denomina “cosmopolítica”³² a proposição que vem constranger, caducar ou ainda desacelerar o campo político em que não somente os sujeitos que “podem falar” estão estabelecidos, mas também as ideias são elaboradas em um regime de enunciação que parte do signo do que é “realmente importante”. Em outras palavras, a cosmopolítica é a “a entrada na política das questões de saberes ditos positivos ou das práticas relacionadas às ‘coisas’” (STENGERS, 2018, p.443). Muito distante do cidadão cosmopolita de Kant, Stengers se alia ao personagem literário o Idiota, de Dostoiévski, que foi tomado por Deleuze como um personagem conceitual:

O idiota, no sentido grego, é aquele que não fala a língua grega, e que por isso está separado da comunidade civilizada. Reencontramos esse sentido na palavra “idioma”, uma linguagem quase privada, que exclui, portanto, uma comunicação regida pela transparência e pelo anonimato, que é o próprio intercâmbio entre os locutores. Mas o idiota de Deleuze é aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque “há algo de mais importante”. Que não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá. O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: “o que é mais importante?”. “*Ele não sabe.*” Mas sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todas as coisas são pardas. Nós sabemos, existem saberes,

³² Já no início do texto, Stengers anuncia que sua proposta nada tem a ver com o cosmopolitismo kantiano da “paz perpétua”, em que os representantes políticos integravam uma espécie de comum universal onde gozavam do exercício pleno de sua cidadania: “O ‘cosmos’, no sentido que tentarei transmitir, pouco tem a ver com o mundo no qual o cidadão antigo, por toda parte, se afirmava em seu território, nem com uma terra por fim unificada, onde cada um seria cidadão. É exatamente o contrário” (STENGERS, 2018, p.444).

mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos (STENGERS, 2018, p.444, grifo no original).

O Idiota é essa figura que provoca um certo balbucilho no discurso, que faz intervir uma *hesitação* entre ação e pensamento; ele performa uma atitude de desentendimento e espanto, suas palavras soam como sussurros gaguejados. Se perguntarmos ao Idiota o que ele faz intervir, ou se esperarmos dele alguma resposta prática, no sentido político da coisa, ele nada nos dirá. Não perguntamos o que ele quer dizer, mas o que ele faz: ele cria esse espaço de hesitação – indispensável para a cosmopolítica – onde o pensamento, uma vez desacelerado de seu funcionamento habitual, se engaja em operações até então surdas ou inúteis: “Operar, aqui, é criar uma colocação em inquietude das vozes políticas, um sentimento de que elas não definem aquilo que discutem; que a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política (...) A proposição cosmopolítica, portanto, nada tem a ver com um programa, mas, muito mais com a passagem de um pavor, que faz balbuciar as seguranças.” (STENGERS, 2018, p.447). Ora, a função cosmopolítica do tempo, para Bergson – se pudermos nos exprimir assim – é justamente fazer com que a vida não se dê em um só golpe, mas que se elabore, aos poucos, *entre* os instantes ou pontos em que seu brilho convida nossa atenção: “*O tempo é essa hesitação mesma, ou não é absolutamente nada*” (BERGSON, 2006, p.105). O próprio Bergson corporificou o Idiota em uma situação histórica, que produz ecos até os dias de hoje, na Sociedade de Filosofia de Paris no dia 6 de abril de 1922: em uma conferência com Albert Einstein para um grupo seletivo de cientistas e filósofos, Bergson fez uma longa fala de trinta minutos com considerações e ressalvas acerca da teoria da relatividade de Einstein. Esse, por sua vez, responde em menos de dois minutos, dizendo que não existe esse tal tempo dos filósofos, apenas um tempo psicológico e subjetivo diferente do tempo dos físicos (ou seja, o tempo do mundo). Logo depois dessa fala, Bergson divulga seu livro *Duração e Simultaneidade* (1922) em que discute minuciosamente com a teoria da relatividade sobre a natureza do tempo. Acontece que Bergson, tanto na situação presencial com Einstein quanto em seu livro, não pretendia objetar a teoria da relatividade, mas insistir, isto é, fazer intervir em outro registro que existe “algo de mais importante” que não estava sendo considerado.

Em termos bergsonianos, podemos dizer que o “lugar” ou “registro” tanto do pensamento quanto da atuação em que se desenvolve a cosmopolítica, é um lugar de

tensão que provoca deslocamentos no nosso entendimento, isto é, nos indica que há todo um “outro mundo” em que as coisas verdadeiramente acontecem, e que por mais que vivamos efetivamente nele, não o pensamos, pois se trata de uma *diferença de natureza* entre o que vivemos e participamos e a maneira pela qual estamos habituados a pensar. Mas antes de nomear esse lugar, Bergson faz o caminho inverso: é através de uma investigação sobre a gênese e o funcionamento da inteligência – enquanto tendência, mais do que uma faculdade – que Bergson insinua outras possibilidades de conhecer e agir no mundo. O desafio é um pouco parecido com o de Stengers: “como apresentar uma proposição cujo desafio não é o de dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas de *fazer pensar*; e que não requer outra verificação senão esta: a forma como ela terá ‘desacelerado’ os raciocínios cria a ocasião de uma *sensibilidade um pouco diferente* no que concerne aos problemas e situações que nos mobilizam?” (STENGENERS, 2018, p.443, grifo nosso).

A pergunta da qual parte essa investigação pode ser colocada dessa maneira: como o ser humano, ou melhor, *o que* no humano fez com que esse se despossuísse da vida? O que fez com que o conjunto de saberes, mais precisamente as ciências físicas, matemáticas e a filosofia, perdessem do horizonte o movimento fundamental e triunfassem com suas concepções e imagens de mundo “estéreis”? Ora, certamente não se trata de buscar no campo transcendental kantiano. A resposta se encontra na própria dinâmica da natureza: foi através de mais uma das divisões da vida, que começou a arriscar-se no mundo apenas enquanto franja ou névoa da animalidade, mas que atingiu na formação humana o seu grau mais elevado. Inteligência, para os humanos, instinto, para os animais, são as outras duas grandes tendências – igualmente elegantes, como diria Bergson – que a natureza desdobrou na sua evolução. Mas a primeira, por um “uso ilegítimo”, acaba por se afastar do movimento vital, enquanto a segunda não o perde de vista. Trataremos, mesmo que muito brevemente, dessas duas tendências.

O instinto e a inteligência correspondem a duas maneiras distintas de agir sobre a matéria, e duas maneiras distintas de conhecer o mundo. A respeito da ação, a empresa da inteligência opera na matéria uma manipulação que tem como fim a fabricação de instrumentos inorgânicos, que servirão, no entanto, como extensões do próprio corpo. Já no instinto, a fabricação de instrumentos ocorre, muito das vezes, no próprio corpo, através de modificações orgânicas que estendem e aperfeiçoam esse corpo: “enquanto o instinto já é, ele próprio, instrumento de sobrevivência, a inteligência seria, diz Bergson, um instrumento de *fabricar* instrumentos” (LEOPOLDO E SILVA, 2001, p.196). Já aqui

começamos a perceber as direções divergentes que essas duas tendências apontam: a manipulação de materialidades inorgânicas, que resulta na fabricação de instrumentos estrangeiros ao corpo – ainda que se prestem a auxiliar esse corpo na função objetivada – demonstra um poder de abstração como que “alienígena”³³. O instinto, por sua vez, acompanha as formações orgânicas e compõem com elas na sua fabricação. Mas ainda aqui, no nível da ação, a inteligência parece apenas prolongar as direções que a própria matéria insinua, e que Bergson chama, muito curiosamente, de hábitos contraídos: “assim, a inteligência, mesmo quando já não opera sobre a matéria bruta, segue os hábitos que contraiu nessa operação: aplica formas que são justamente as da matéria inorganizada. É feita para esse tipo de trabalho. Apenas esse tipo de trabalho a satisfaz plenamente. E é o que exprime ao dizer que apenas assim chega à *distinção* e à *clareza*” (BERGSON, 2005, p.174, grifo no original). A primeira função da inteligência é, portanto, de ordem prática: “a estrutura da inteligência está, pois, moldada segundo critérios utilitários, já que assegurar os meios de sobrevivência é a sua primeira função. Daí o paralelismo com o instinto, que não possui, no entanto, a flexibilidade que caracteriza a inteligência, a qual não se pauta por habilidades definitivamente fixadas pela natureza, mas por uma ampla latitude de possibilidades, todas, no entanto, de caráter originariamente instrumental” (LEOPOLDO E SILVA, 2001, p.196).

Dessa primeira função, portanto, não existe qualquer mistério nem grandes consequências. Mas acontece que, para Bergson, essa operação de *exteriorização* da inteligência – marcada pelo caráter eminentemente pragmático de ação e dominação da natureza – não está desvinculada da maneira pela qual nós *conhecemos* o mundo. A inteligência, mesmo no seu nível de instrumentalização da natureza, opera também um *recorte perspectivo*. Lembremos da famosa inversão feita por Marcel Mauss: “todos cometemos, e cometi durante muitos anos, o erro fundamental de só considerar que há técnica quando há instrumento (...) o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem” (MAUSS, 2017, p.427-428). No caso de Bergson, a gênese da inteligência é pensada a partir da teoria da evolução, em comparação com outros modos de conhecer e agir no mundo, e é por isso que se recorre aos primeiros tateios da inteligência, seus primeiros movimentos de exteriorização, que são as fabricações de instrumentos não corporais. Mas a conclusão é um pouco parecida com o que diz Mauss: começemos pelo instrumento para chegarmos ao ponto de que a inteligência é, ela mesma, o instrumento

³³ As expressões “estrangeiro” e “alienígena” não pertencem ao vocabulário bergsoniano, são interpretações nossa.

que fabrica instrumentos, ela é a própria técnica. Em uma conclusão ainda mais radical: ela é um *modo de consciência* que demarca a maneira interativa dessa consciência com o mundo que pertence. Mas o que queremos dizer, enfim, quando afirmamos que a inteligência contrai das operações com a matéria seus hábitos intelectuais? Significa que inteligência e materialidade bruta correspondem uma a outra? Em certo sentido sim, mas, novamente, apenas sob determinado ponto de vista. Em outro não, pois a inteligência é uma *operação do pensamento*:

Nossas percepções dão-nos muito mais o desenho de nossa ação possível sobre as coisas do que as próprias coisas. Os contornos que encontramos nos objetos marcam simplesmente aquilo que neles podemos atingir e modificar. As linhas que vemos traçadas através da matéria são justamente aquelas pelas quais somos chamados a circular. Contornos e estradas foram se acentuando *ao mesmo passo em que se preparava a ação da consciência* sobre a matéria, isto é, em suma, ao mesmo passo em que se constituía a inteligência. É duvidoso que os animais construídos a partir de *um plano inteiramente diferente do nosso*, um Molusco ou um Inseto, por exemplo, recortem a matéria segundo as mesmas articulações. Se a matéria se presta, por um lado, a uma divisão de agentes e pacientes ou, mais simplesmente, em fragmentos coexistentes e distintos, é para esse lado que a inteligência iria olhar. E, quanto mais se ocupar em dividir, mais desdobrara no espaço, na forma de extensão justaposta a extensão, *uma matéria que certamente tende à espacialidade, mas cujas partes, no entanto ainda estão no estado de implicação e compenetração recíprocas*. Assim, o mesmo movimento que leva o espírito a determinar-se em inteligência, isto é, em conceitos distintos, leva a matéria a despedaçar-se em objetos nitidamente exteriores uns aos outros” (BERGSON, 2005, p.2016, grifo nosso).

A inteligência, portanto, destaca da materialidade apenas aquilo que lhe convém, que certamente compõem a matéria, mas apenas sob a forma de uma tendência, no “estado de implicação e compenetração recíprocas”. Em outras palavras, a operação mais grave da inteligência é aquela que desloca da matéria o que seria a sua forma, separando-a do conteúdo, é o que Bergson chama de “atmosfera conceitual”. Na verdade, ainda em relação a matéria, a inteligência percebe muito pouco da realidade material. É apenas na medida em que consideramos a materialidade como um tecido indiferenciado que conseguimos representa-la. Analisemos essa passagem:

Em outros termos, uma inteligência que visa fabricar é uma inteligência que não se detém nunca na forma atual das coisas, que não a considera como definitiva, que toma toda matéria,

pelo contrário, como talhavel a vontade. Platão compara o bom dialético ao cozinheiro hábil, que recorta o bicho sem lhe quebrar os ossos, seguindo as articulações desenhadas pela natureza. Uma inteligência que sempre procedesse assim seria efetivamente uma inteligência voltada para a especulação. Mas a ação, e em particular a fabricação, exige a tendência de espírito inversa. Exige que consideremos toda forma atual das coisas, mesmo das naturais, como artificial e provisória, exige que nosso pensamento apague do objeto percebido, mesmo organizado e vivo, as linhas que assinalam por fora sua estrutura interna, exige, enfim, que tomemos sua matéria por indiferente à sua forma (BERGSON, 2005, p.170).

Acompanhar as linhas *informadas* pela matéria, de modo que o cozinheiro realize o corte no animal sem quebrar-lhe os ossos, se parece muito mais com o funcionamento do pensamento especulativo e até mesmo do instinto do que com o pensamento inteligente. Pois a inteligência, nos diz Bergson, faz a operação inversa: ela *ignora* esse processo de informação da vida, pelo fato de existir um intervalo entre a ação e a representação, de maneira que a forma do instrumento precede a sua fabricação. No gênero do instinto, não existe qualquer descontinuidade entre a representação da forma e a fabricação do instrumento, pois aqui se trata de uma relação orgânica que está *atenta* às informações vitais.

Mas as coisas não procedem tão facilmente: é sempre com muito esforço e constrangimento que a inteligência modela a matéria para atingir uma forma projetada. E poderíamos ainda objetar Bergson, pois um bom artesão se assemelha ainda com o bom cozinheiro de Platão, ele é justamente aquele que consegue apreender a estrutura interna da matéria para talhar-lhe uma forma, isto é, um bom artesão não desvincula as propriedades da matéria das formas inerentes ou possíveis: “aprender é, de início, considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados. Não existe aprendiz que não seja ‘egiptólogo’ de alguma coisa. Alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, o médico tornando-se sensível aos signos da doença” (DELEUZE, 2003, p.4).

No que diz respeito as nossas ciências e a nossa filosofia, o erro fatal foi o de considerar que, uma vez admitida que existe alguma coisa de geométrico nas coisas, e que há algo na matéria correspondente ao que pensamos dela, tudo, então, é inteiramente acessível à inteligência humana “se há perfeita continuidade entre a geometria e o resto, todo o resto se torna igualmente inteligível, igualmente inteligente” (BERGSON, 2005, p.208). Existe alguma coisa de verdadeiro nisso, pois o que há de inteligível no real,

stricto sensu, é plenamente acessível a inteligência.³⁴ Mas nem todo o real é inteligível, e uma boa parte da realidade é despercebida pela inteligência, e assim toda vez que a inteligência se depara com o que não é do seu domínio “ela dá a volta toda, tomando, de fora, o maior número possível de vistas desse objeto, que ela atrai para o seu terreno, em vez de entrar no dele” (BERGSON, 2005, p.191). É um erro, portanto, de partida, um equívoco inevitável devido às próprias condições que essa tendência desenvolveu na nossa história evolutiva: “a inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida” (BERGSON, 2005, p.178). E será necessário que se opere um outro procedimento do pensamento que se realize, principalmente, em outro registro da vida, “uma sensibilidade um pouco diferente”, como nos disse Stengers.

Essa operação “geometrizante” que fazemos na matéria, da qual a nossa ciência é especialista em criar uma gramática capaz de traduzir a antecipação que temos da forma, já é colocada por Kant na *Estética Transcendental*. A inteligência, como nos apresenta Kant, é banhada pela atmosfera da espacialidade que é a sua própria condição de sensibilidade. Segundo a exposição do conceito na *Estética*, quando percebemos sensações que são externas à nós, se desenrolando em outro lugar que não em nosso interior, imediatamente pressupomos que exista aí um espaço pelo qual eu distingo o que é meu e o que não é, assim como percebo as coisas exteriores (simultâneas) umas às outras. Essa possibilidade de representarmos a exterioridade dos objetos, das sensações, se dá justamente porque a noção de espaço (espacialidade) não deriva das coisas e suas relações, mas existe em nós. Portanto, o espaço não é uma concepção que deriva da nossa experiência no mundo, tão pouco é um “ente real” ou “coisa em si”, mas é antes uma representação *a priori e necessária* que possibilita a experiência de exterioridade. Ainda que Kant tenha intuído o problema, sua filosofia só consegue explicar a inteligência no momento em que esvazia a própria matéria de realidade: “assim, estamos seguros de ver

³⁴ No primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, na discussão sobre a natureza da consciência e da matéria, Bergson nos traz a imagem do universo material como um “universo de pura luz”, sendo o nosso corpo mais uma das imagens luminosas que refletem sua luminosidade na superfície. Disso se segue que as imagens materiais, quando não participa a consciência, são completamente acessíveis, abertas e percebidas umas pelas outras em todos os seus aspectos: “Indiferentes umas às outras em razão do mecanismo radical que as vincula, elas apresentam reciprocamente, umas às outras, *todas as suas faces ao mesmo tempo*, o que equivale a dizer que elas agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares, e que, conseqüentemente, nenhuma delas percebe conscientemente” (BERGSON, 2010, p.34). A consciência entendida por Bergson é exatamente o inverso de como é concebida pela fenomenologia, pois *ela não ilumina nada, mas obscurece*, diminuindo a totalidade das imagens apenas aquilo que lhe interessa: “o que é preciso para obter essa conversão (de presença à representação) não é iluminar o objeto, mas ao contrário obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma coisa, destaque-se como um quadro” (BERGSON, 2010, 33-34).

a matéria curvar-se com docilidade a nosso raciocínios, mas essa matéria, no que ela tem de inteligível, é obra nossa: da realidade ‘em si’, não sabemos e não saberemos nunca nada, uma vez que dela apreendemos sua refração através das formas de nossa faculdade de perceber” (BERGSON, 2005, p.223). Essa manobra que Kant faz diz muito sobre sua tentativa de evitar, a todo custo, uma filosofia dogmática que busque em uma figura como Deus a harmonia e correspondência pré-estabelecida entre todas as coisas. Mas sua manobra produz um outro *deus ex machina* talvez ainda mais perigoso: “ela brinda-se com o espaço como uma forma já pronta de nossa faculdade de perceber (...) que não vemos nem como surge, nem por que ele é aquilo que é em vez de qualquer outra coisa. Brinda-se com ‘coisas em si’ das quais pretende que nada conhecemos: com que direito afirma então sua existência, mesmo enquanto problemática?” (BERGSON, 2005, p.223). Para Bergson, o kantismo cai em uma solução mágica e misteriosa quando brinda-se de formas já prontas no espírito, que impõem sua forma à matéria, ao invés de estabelecer a dinâmica entre matéria e a inteligência, que constituem uma a outra em um mesmo movimento genético. Portanto, uma solução que buscasse nesse movimento de dupla determinação a emergência da matéria e da inteligência ao mesmo tempo,

Consistiria em dizer que nem a matéria determina a forma da inteligência, nem a inteligência impõe sua forma à matéria, nem a matéria e a inteligência foram regradas uma pela outra por não sei que harmonia preestabelecida, mas que a inteligência e a matéria se adaptaram progressivamente uma à outra para se deterem, por fim, em uma forma comum. *Essa adaptação ter-se-ia aliás efetuado de modo inteiramente natural, uma vez que é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas.* (BERGSON, 2005, p.224-225).

Vê-se como Bergson adere, também, a adaptação, e que suas ressalvas à adaptação darwiniana de modo algum lhe coloca na posição de discordar inteiramente. Mas a adaptação no bergsonismo está longe de ser passiva e indiferente, e se Bruno Latour chamou a cisão kantiana de um abismo intransponível entre mundo e sujeito, entre forma e matéria, poderíamos dizer que, em Bergson, se trata de uma *tensão insuportável*. Não somente entre inteligência e matéria – que são, aliás, mais suscetíveis uma à outra – mas principalmente entre a inteligência com todo o “resto” não inteligível. E é por isso que a metafísica, para Bergson, é a tarefa que faz necessariamente “violência contra o espírito”, contrariando seus hábitos naturais e recuperando o que nele transborda a intelectualidade.

Mas antes de falarmos alguma coisa sobre essa tarefa, precisamos voltar um passo atrás e comentar sobre o desdobramento do instinto.

Dissemos que o instinto é a tendência melhor desenvolvida nos animais não humanos, e que ele é o próprio instrumento do qual servirá os animais para a sobrevivência. Justamente por ele ser o instrumento de uso, o intervalo entre a ação e a reação é ainda curto, de maneira que a reflexividade do instinto não chega a gerar uma representação completa – ou, pelo menos, uma representação que se desvincule do que é representado – pois tudo o que é gerado nesse curto intervalo é imediatamente desencadeado em movimentos, convertido em ação. Mas se o instinto se presta a essa agilidade toda do movimento, se ele é realmente “feito” para isso, o que pode ele conhecer? Ou melhor, *como* ele pode conhecer? Se ele é também um modo de consciência, como é a inteligência, e não apenas uma modalidade de agir no mundo, ele deve também conhecer. Portanto, se a inteligência é “a vida olhando para fora, exteriorizando-se com relação a si mesma, adotando em princípio, para dirigi-las de fato, as manobras da natureza inorganizada” (BERGSON, 2005, p.175) e se o instinto é muitas vezes apresentado como o *avesso* da inteligência, ele deve ser a vida olhando para dentro, e o conhecimento próprio do gênero do instinto deve ser um conhecimento interno. Vejamos um dos exemplos mobilizados por Bergson, a respeito do instinto paralisador de algumas Vespas:

Sabe-se que as diversas espécies de Himenópteros paralisadores depositam seus ovos em Aranhas, em Escaravelhos, em Lagartas que continuarão a viver imóveis durante um certo número de dias e que servirão assim de alimento fresco para as larvas, tendo sido primeiro submetidos pela Vespa a uma científica operação cirúrgica. Na picada que aplicam aos centros nervosos de sua vítima para imobilizá-la sem matá-la, essas diversas espécies de Himenópteros regram-se pelas diversas espécies de presa com as quais lidam. A Escólia, que ataca uma larva de Cetônia, só a pica num ponto, mas nesse ponto acham-se concentrados os gânglios motores e esses gânglios apenas, a picada de certos outros gânglios podendo trazer a morte e o apodrecimento, que se trata de evitar. O Efecídeo de asas amarelas, que escolheu para vítima o Grilo, sabe que este tem três centros nervosos que animam seus três pares de patas, ou pelo menos faz como se soubesse. Pica o inseto primeiro sob o pescoço, depois atrás do protórax, por fim perto do começo do abdômen (BERGSON, 2005, p.187).

Essas operações feitas pelas Vespas admitem falhas, pois muitas vezes o animal paralisado acaba morrendo, matando também as ovas; assim como admitem desvios

individuais, a chance do acaso, as circunstâncias exteriores que diversificam as estruturas dos animais, enfim, tudo aquilo que as teorias evolucionistas teriam a nos dizer sobre esse fenômeno. Mas para Bergson, tudo se passa como se existisse um “tema musical” em comum, que nesse caso é: paralisar sem deixar morrer. E como que esse tema persiste mesmo as espécies variando de estrutura, e como podem essas espécies “agir como” se conhecessem tão bem a estrutura interna de outra espécie, sem precisar tatear individualmente o corpo-alvo toda vez que uma operação praticamente cirúrgica tivesse de acontecer? A explicação filosófica para esse fenômeno é de outra natureza que as explicações biológicas: “o conhecimento instintivo que uma espécie possui de uma outra espécie acerca de um certo ponto particular tem, portanto, sua raiz na própria unidade da vida, que é, para empregar a expressão de um filósofo antigo, *um todo simpático a si mesmo*” (BERGSON, 2005, p.181, grifo nosso)³⁵. Essa simpatia que *informa* as espécies de dentro a cerca de um ponto preciso, nos parece muito com aquele “outro registro” da vida, mencionado por nós anteriormente, da qual todo um outro mundo, uma outra sensibilidade e, talvez o mais importante, uma outra forma de comunicação acontece. Uma comunicação simpática que informa sobre o próprio movimento originário em que participam, enquanto resultados, todos os viventes do mundo. Gilles Deleuze, em uma mesa redonda sobre a obra de Marcel Proust, nos disse alguma coisa sobre esse tipo de comunicação, utilizando um outro exemplo igualmente elegante:

Há comunicação, mas ela é feita sempre entre vasos não comunicantes; há abertura, mas ela se opera sempre entre caixas fechadas. Sabe-se que a orquídea apresenta, desenhada sobre sua flor, a imagem do inseto, com suas antenas, e é essa imagem que o inseto vai fecundar, assegurando assim a fecundação da flor fêmea pela flor macho: para indicar essa espécie de cruzamento, de convergência entre a evolução da orquídea e a do inseto, um biólogo contemporâneo pôde falar de uma evolução paralela, que é exatamente o que entendo por *comunicação aberrante*. (DELEUZE, 2003, p.30).³⁶

Ainda que Deleuze possa estar falando de outra coisa, é evidente que, segundo o próprio Bergson, a reforma da metafísica deve visar a elaboração de uma linguagem que se

³⁵ Dessa passagem, duas observações: a primeira é que essa “unidade” não deve nos conduzir à discussão já muito antiga na história da filosofia sobre o Uno e o Múltiplo, que Bergson anuncia, já no início do texto, como inútil. Mas caso o leitor se prenda nesse aspecto, indicamos o livro de Frédéric Worms (2010) que aborda esse assunto. A outra observação é que, sem dúvidas, o filósofo oculto por Bergson que trabalha com a ideia de simpatia é Plotino.

³⁶ Agradeço ao meu colega de GPEP André Araújo, que compôs comigo uma mesa no IV Encontro do GT Ontologias Contemporâneas e que me chamou a atenção sobre essa questão da comunicação aberrante. Esse assunto faz parte de sua tese de doutorado, ainda no prelo.

preocupe em comunicar outras coisas, que passavam despercebidas pela gramática tanto científica quanto filosófica, da qual Bergson aponta como o “triunfo da inteligência”. Se a elaboração de instrumentos inorgânicos era a primeira e mais trivial função da inteligência, sua maior conquista foi a estruturação de uma linguagem que impede, de antemão, a conexão ou apreensão de outros sentidos que não são do seu interesse. Do ponto de vista da inteligência, uma comunicação do tipo instintiva é certamente aberrante, então a metafísica deve almejar uma aberrância ainda mais incisiva.

5. Considerações Finais

Esse olhar especial que o bergsonismo dedica ao instinto, ao ponto de dizer que talvez, se soubéssemos como interrogá-lo, e acaso ele obtivesse os meios para responder, “o instinto haveria de nos franquear os mais íntimos segredos da vida” (BERGSON, 2005, p.179) não significa, em absoluto, uma adesão ao instinto. Ainda que soe assim nesse trabalho, por conta das escolhas que tivemos de fazer ao deixar de lado certos pontos, “não existe, em Bergson, aquela espécie de mergulho cognitivo no instinto como fonte de verdade, que certa interpretação vulgar atribui ao romantismo” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.259). Não é uma adesão, tão pouco meramente uma experiência cognitiva, mas é algo no sentido de “aliar-se com” o instinto, no momento em que ele tem algo a nos ensinar sobre a própria atitude que tomamos em relação a vida e seus viventes.

A intuição bergsoniana, tema de tanta polêmica e controvérsia na história da filosofia, e que evitamos propositalmente de dedicar-lhe especial atenção nesse texto, é apresentada na *Evolução Criadora* como a versão “desinteressada do instinto”. Isto é, se o instinto, essa visão “de dentro” da vida, se desinteressasse em converter seus reflexos imediatamente em ações, dilatando ainda mais o intervalo entre o percebido e o pensado e assim tomando consciência de si mesmo, ampliando sua própria condição, talvez ele fosse capaz de produzir uma maneira de pensar que não caísse nos constrangimentos da inteligência. Muito frequentemente, Bergson remete ao trabalho metafísico um exercício de desinteresse sobre as coisas que, em um primeiro plano, nos pareciam tão latentes e urgentes: “(...) é preciso abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez o humano seja capaz de um esforço desse tipo.” (BERGSON, 2010, p.90, grifo nosso). Mas esse sonhar não se trata unicamente de uma atividade introspectiva e individual, muito pelo contrário, o desvio que o exercício do desinteresse faz sobre a inteligência é necessariamente coletivo, transdisciplinar e, podemos arriscar, interespecífico: “consistiria em uma troca de impressões que, corrigindo-se entre si e superpondo-se umas às outras, acabarão por dilatar em nós a humanidade e por conseguir que esta transcenda a si mesma” (BERGSON, 2005, p.209). Em outras palavras, o humano “colonizado” pela inteligência, possui a potência – ainda por ser desbravada – de superar a si mesmo, e é pela aliança entre saberes que é possível criar outras condições de existência que não aquela a qual estamos fadados a existir, e que a modernidade fez questão de garantir.

Mas, como já foi abordado na ilusão do Nada, esse desinteresse significa, sobretudo, interesse em outra coisa. Essa desatenção ao que há de mais prático e urgente na vida, ou melhor, o que é considerado prático e urgente, é necessariamente uma atenção a outras coisas que passam como que pela tangente da inteligência. Como atenta Stengers:

O que fomos obrigados a esquecer não foi a capacidade de prestar atenção, e sim a *arte* de prestar atenção. Se há arte, e não apenas capacidade, é por ser importante aprender e cultivar a atenção, cultivar no sentido em que ela não diz respeito aqui ao que se define *a priori* como digno de atenção, mas em que ela obriga a imaginar, sondar, atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente. Em suma, ter atenção no sentido em que a atenção exige que se saiba resistir à tentação de julgar (STENGERS, 2015, p.75).³⁷

Se escolhermos fazer um trabalho sobre filosofia da natureza no curso de ciências sociais, endereçado à antropologia, é porque vemos na antropologia uma das disciplinas que melhor domina a arte de prestar atenção ao que é – para um campo político hegemônico e não cosopolítico – aparentemente inútil. Se esse exercício vem engatinhando na longa e grande história da filosofia, a antropologia já captou seu sentido e desenvolveu ferramentas para lhe aprimorar.

Nos basta fazer ainda uma última distinção, apenas por precaução de algum mal-entendido. Não nos interessa retomar aqui que a intuição não se trata de um sentimento confuso, um misto mal analisado, mas sim de um dos métodos mais rigorosos da filosofia. Afinal, esse foi todo o trabalho de Gilles Deleuze no *Bergsonismo*, e também o de Bergson no seu texto *A intuição filosófica* (1911). Talvez nos seja mais vantajoso com o que propomos nesse texto manter a intuição aliada com a figura do Idiota, tal como ele é apresentado enquanto personagem fundamental da cosmopolítica de Stengers. A intuição, aqui, funciona como essa hesitação no momento em que formos nomear uma verdade, ela provoca um balbucilho no discurso que nos transporta imediatamente para esse outro regime de sensibilidade, em que nos convida a atenção para o que fora até então ignorado. Dito isso, é importante lembrar que Bergson ainda aposta na filosofia, e que a sua crítica à linguagem não é uma crítica em geral – pois não é através dela que se faz filosofia? – mas endereçada. Será que não estamos fazendo uma circularidade viciada, pois se a maior conquista da inteligência é a linguagem, e o papel da metafísica é justamente o de caducar

³⁷ O texto traduzido nos indica que a autora utiliza a expressão “*faire attention*”, que pode significar tanto “prestar atenção” como “ter cuidado”, a tradução optou pelo “ter cuidado” e nós modificamos para “prestar atenção”.

a inteligência, com que direito trazemos a linguagem – produto por excelência da inteligência – para o nosso terreno? Lembremos que em algum momento do texto, mencionamos que a gravidade da inteligência está no seu “uso ilegítimo”, ou nos abusos que fazemos dela, no momento em que a conferimos detentora de todo conhecimento possível. Mas a verdade é que se trata muito mais de superar o *intelectualismo* do que a inteligência em si mesma. Pois a intuição, ainda que compartilhe de mesma região que o instinto, é coisa de outro gênero, e a sua comunicação por mais aberrante que seja “deverá, contudo, para se transmitir, cavalgar sobre as ideias” (BERGSON, 2006, p.126). De modo que a nossa *simpatia* com o mundo não poderá ser “a maneira” dos animais não humanos, e o conhecimento científico deverá ser antes um aliado do que um alvo de desconfiança extrema, como nos diz Patrice Maniglier em um artigo excelente em que aproxima o bergsonismo do estruturalismo:

Não basta contemplar o mundo a vida e deixa-lo atravessar nossos poros até que atinja nossas faculdades sensíveis nas quais evocará de modo poético o tipo de impressão em que consiste a vida (...) Pelo contrário, Bergson faz uso dos dados científicos, e a intuição final não é relacionada ao mundo tal como é dado aos nossos sentidos, mas sim a um objeto constituído cientificamente. Não temos qualquer intuição de azoto ou de clorofila, de amebas ou de fósseis, mas esses são os dados graças aos quais e ‘sobre’ os quais Bergson irá oferecer uma intuição. (MANIGLIER, 2009, p.81-82).

Portanto, a intuição é sim pré-linguística, mas ela só nos será transmitida e comunicada na operação *final* de nossas análises, e não atoa é justamente com ela que Bergson *termina A Evolução Criadora*. Enfim, a intuição deverá ser esse “calcanhar de Achilles” das ciências e da filosofia, sempre trazendo-a de volta para a vida, para o que acontece na vida, para o que movimenta a vida, de modo que o conhecimento científico ou conceito filosófico não percam seu referente e se hipnotizem com a sua própria forma, distanciando-se do que *realmente importa*.

Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreve. Uma vez que se pescou a entrelinha, podia-se com alívio jogar fora a palavra. Mas aí cessa a analogia: a não-palavra, ao morder a isca, incorporou-a. O que salva então é ler distraidamente.

Clarice Lispector.

Referências Bibliográficas

- BERGSON, H. Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. A Evolução Criadora. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. O Pensamento e o Movente. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. A Energia Espiritual. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009
- _____. Matéria e Memória. Tradução de Paulo Neves. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- COCCIA, E. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2018.
- DAWNOSKI, D. VIVEIROS DE CASTRO, E. Há mundo por vir? Ensaio sobre o medo e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2014.
- DELEUZE, G. Para ler Kant. Tradução de Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Editora S.A., 1976.
- _____. Proust e os signos. Tradução de Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. Bergsonismo. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. Lógica do sentido. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- FRIEDMAN, M. Kant and the exact sciences. Cambridge: Harvard University Press, 1/998
- _____. Newton and Kant on Absolute Space: From Theology to Transcendental Philosophy. In: Constituting Objectivity. California: Standford University, 2009.
- _____. Geometria e intuição espacial em Kant. In: Kant e-Prints, série 2, v. 7, n. 1, p. 02-32, número especial, jan.-jun. São Paulo, 2012.
- FOUCAULT, M. Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamentos. Tradução de Elisa Monteiro. Vol. 2. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

- HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno: fazendo parentes. In: *ClimaCom Cultura Científica*. Tradução de Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. Vol 5. São Paulo, 2016.
- INGOLD, T. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução de Fábio Creder. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KOPENAWA, D. ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson e Kant (sobre o problema da unidade do saber)*. In: *Cadernos de História e Filosofia*, Vol.5 São Paulo, 1983.
- _____. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola. 1994.
- _____. *Bergson, leitor de William James*. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História*. 8ª edição. Barcarena: Editorial Presença, 2006.
- LISPECTOR, C. *Água viva*. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: UBU Editora.
- MENIGLIER, P. *Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito*. In: *Henri Bergson, crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.
- MERLEAU PONTY, M. *Signos*. Tradução de Marina Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fones, 1991.
- NEWTON, I. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. Livro 1. Tradução de Trieste Ricci, Leonardo Gregory Brunet, Sônia Terezinha Gehring e Maria Helena Curcio Célia. 2ª edição, 3ª reimpressão. São Paulo: EDUSP, 2016.

- PEARSON, K. Bergson: thinking beyond the human condition. New York: Bloomsbury Academic, 2018.
- PRADO, L. Monadologia e espaço relativo: o jovem Kant recepcionando Leibniz. São Paulo: EDUC, 2000.
- PRADO JÚNIOR, B. Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- PRIGOGINE, I. STENGERS, I. Entre o tempo e a eternidade. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. A nova aliança, metamorfose da ciência. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincadeira. 3ª edição. Brasília: UNB, 1997.
- SILVA E SILVA, F. Whitehead e a natureza não-bifurcada. In: Editora Fi, Vol. 1, Porto Alegre 2018.
- STENGERS, I. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. A proposição cosmopolítica. Tradução de Raquel Camargo e Stelio Marras. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n.69, p.444-464, abr. 2018.
- WOOLF, V. A arte do romance. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: L&PM, 2018.
- WORMS, F. Bergson ou os dois sentidos da vida. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.