



# VIDA E DURAÇÃO EM BERGSON

Fernando Monegalha

---

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)  
Professor do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL)  
[fmonegalha@uol.com.br](mailto:fmonegalha@uol.com.br)

## Resumo

Neste artigo, buscamos analisar alguns dos pontos levantados por Bergson na conferência *A consciência e a vida*. Bergson propõe nessa conferência que a consciência tem um caráter eminentemente temporal, tendo como características essenciais a memória e a antecipação. Além disso, ele analisa aí a relação entre a futurização, a escolha e a liberdade, e propõe que a consciência transita por diversos níveis intensivos, o que pode ser uma via interessante para se pensar o estatuto da *vida* em sua filosofia. Para Bergson, quando discutimos sobre a vida, é necessário levar em consideração também seus aspectos psicológicos e metafísicos.

**Palavras-chave:** Vida. Duração. Tempo. Consciência. Bergson.

## Abstract

In this paper, we seek to analyze some of the points raised by Bergson in the conference *Life and Consciousness*. In this conference, Bergson proposes that consciousness has an eminently temporal character, with memory and anticipation as essential characteristics. In addition, he analyzes the relationship between futurization, choice and freedom, and proposes that consciousness transits through several intensive levels, which can be an interesting way to think about the status of *life* in his philosophy. For Bergson, when we discuss about life, it is also necessary to take into account its psychological and metaphysical aspects.

**Keywords:** Life. Duration. Time. Consciousness. Bergson.

## Introdução

Escrever um artigo sobre Bergson para um volume sobre Filosofia & Biologia exige algumas precisões. Afinal, espera-se que este artigo seja lido não apenas por filósofos, mas também por biólogos e conhecedores da biologia, que

provavelmente já tiveram algum contato introdutório com o pensamento de Bergson em seus cursos e livros. Em geral, este se dá (quando se dá) num comentário lacônico e irônico de algumas poucas palavras sobre o “vitalismo”, apresentado como uma espécie de curiosidade histórica a ser logo desprezado pelo estudante ou pelo conhecedor “sério” do assunto. Um exemplo desse tipo de abordagem pode ser encontrado no clássico livro de Jacques Monod, *O acaso e a necessidade*, que expõe o pensamento de Bergson em termos francamente ridicularizantes:

O mais ilustre promotor de um vitalismo metafísico foi Bergson. Sabemos que, graças a um estilo sedutor, a uma dialética metafórica desprovida de lógica mas não de poesia, essa filosofia conheceu um imenso sucesso. Atualmente [1970] parece caída em descrédito quase total, ao passo que em minha juventude ninguém podia esperar conseguir o grau de bacharel sem ter lido *A evolução criadora*. Portanto, devemos lembrar que essa filosofia repousa inteiramente sobre uma certa ideia da vida concebida como um “elã”, uma “corrente” radicalmente diferente da matéria inanimada, mas com ela lutando, “atravessando-a” para obrigá-la a organizar-se (MONOD, 1971, p. 38).

Poderíamos prosseguir com a citação (inteiramente crítica, é óbvio), mas nos detemos aqui. Eis aí a apresentação habitual do que se convencionou chamar de “vitalismo” bergsoniano (embora, curiosamente, o próprio Bergson tivesse reservas e críticas ao que então se entendia por vitalismo na sua época, como podemos ver em *A Evolução Criadora*<sup>1</sup>). O que essa passagem diz da filosofia de Bergson? Que, de um lado temos a matéria, de outro, o elã vital, que estão numa luta constante, da qual surge a organização dos seres vivos. Salientemos logo de princípio que isso não é completamente inexato: é o próprio Bergson

1 Bergson (2005 [1907], p. 46-8).

quem sugere algo semelhante em diversas passagens d' *A evolução criadora*, afirmando que o organismo é o “*modus vivendi*” resultante do embate entre duas “correntes” opostas (a matéria e o elã vital); no primeiro capítulo da obra, ele inclusive afirma (metaforicamente) que a organização é como que o resultante da ação de uma força invisível (o elã vital) sobre uma “limalha de ferro” (a matéria), o que parece dar margem para se compreender o elã vital como uma espécie de princípio espiritual um tanto fantasmagórico.

O próprio Bergson não ajuda muito ao propor uma variedade de definições possíveis do elã vital em *A evolução criadora* e em suas obras subsequentes, que muitas vezes deixam os leitores em dúvida sobre o que ele finalmente entende por tal conceito. Haveria algum modo de esclarecer o elã vital bergsoniano? A nossos olhos, sim, mas isso exigiria refazer um longo itinerário no interior da obra de Bergson, que se inicia muito antes d' *A evolução criadora*: nesse itinerário, precisaríamos partir da teoria psicológica delineada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), mostrar o aprofundamento dessa teoria psicológica com a *teoria dos graus de duração* – núcleo da filosofia de Bergson – em *Matéria e memória* (1896), para somente aí apresentar o elã vital em *A evolução criadora* (1907). É o desconhecimento desses passos propedêuticos que está, a nossos olhos, na raiz de muitos mal-entendidos sobre essa obra.

Há, contudo, um pequeno atalho que pode ser trilhado também pelo leitor que não tem o tempo necessário para se aventurar pelas grandes obras de Bergson, que é recorrer à conferência *A consciência e a vida*, de 1911, proferida por Bergson para esclarecer alguns aspectos que ele julgava terem ficado obscu-

ros ao leitor d'*A evolução criadora*. Curto e brilhante, esse texto apresenta, entre outras coisas, uma teoria temporal da consciência que resume muito das suas investigações em suas obras precedentes, descortinando as relações que existem entre a consciência, a memória e a antecipação, assim como a profunda relação entre a consciência e a liberdade, além de apontar para a fundamental ideia de uma *tensão* da consciência, ideia que está no centro de sua teoria dos graus de duração, alicerce de toda a sua ontologia.

Além disso, esse texto permite elucidar alguns aspectos essenciais da noção de *vida* para Bergson, na medida em que o autor pensa tal noção a partir principalmente de seus aspectos subjetivos e psicológicos, fator esse muitas vezes esquecido pelos críticos d'*A evolução criadora*. Nosso intento neste artigo é fazer uma breve apresentação de algumas das principais teses sobre a consciência e a vida apresentadas por Bergson nessa conferência, a qual pode servir como um passo propedêutico para todo aquele que for se aventurar no texto encantador, sutil e por vezes enganadoramente simples d'*A evolução criadora*<sup>2</sup>.

---

2 Cabe salientar que não é nosso intento aqui fazer uma exegese exaustiva d'*A consciência e a vida*, mas simplesmente salientar alguns de seus principais aspectos no que tange a uma teoria psicológica da vida e da consciência. Para tanto, saltamos as páginas de abertura, suas considerações sobre a insuficiência do kantismo etc., para partirmos das caracterizações da consciência propostas por Bergson. Como já dissemos, nosso intento aqui é simplesmente apresentar algumas das teses principais d'*A consciência e a vida*, a fim de auxiliar o leitor que queira se aventurar n'*A evolução criadora*.

## 1 Consciência, memória e antecipação<sup>3</sup>

“O que é a consciência?” (BERGSON, 2009a, p. 4). Eis a pergunta de uma vida. Mesmo um filósofo como Bergson precisou de pelo menos uma vintena de anos de intenso labor intelectual para poder colocá-la e respondê-la de forma clara e precisa. É em 1911, próximo ao apogeu de sua fama, que encontramos esta questão posta na conferência *A consciência e a vida*. Ela figura logo no início da conferência, após algumas considerações metodológicas iniciais. Da maneira *en passant* como ela ali figura, e dado o pouco espaço que sua resposta ocupa, podemos pensar que nela não resida o interesse principal do filósofo. Mas o quê! Na verdade, a questão “o que é a consciência?” sintetiza e apresenta os resultados de todo o percurso filosófico bergsoniano até então, percurso que se iniciou com o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, passou por *Matéria e memória* e desembocou em *A evolução criadora*. Podemos afirmar que essas obras foram, de certo modo, investigações que lhe abriram caminho para poder responder à questão “o que é a consciência?”.

Mas o que é a consciência para Bergson, no fim das contas? O início da resposta do filósofo é furtivo: “é óbvio que não vou definir algo tão concreto, tão constantemente presente na experiência de cada um de nós” (BERGSON, 2009a, p. 4-5). Como bem pontua Arnaud François na edição crítica do texto, “Bergson, tal como Descartes, é um filósofo para quem existem noções cujas definições, que quiséssemos delas dar, não faria senão obscurecê-las” (BERGSON, 2009b, p. 227-8). Sem dúvida, cada um de nós “sabe” intuitivamente o que é a

3 Aqui retomamos a seção 2.1 de nossa tese doutoral: Henriques (2016, p. 19-25).

consciência, na medida em que cada um de nós é um ser consciente. O problema é colocar isso em palavras, e por isso esse arremedo de resposta não pode nos satisfazer. Felizmente, Bergson busca também caracterizar a consciência de um modo positivo, e é aqui que reside a importância fundamental desse texto:

Mas sem dar da consciência uma definição que seria menos clara do que ela própria, posso caracterizá-la por sua marca mais aparente: consciência significa primeiramente memória. A memória pode ter pouca amplitude; pode não abarcar mais do que uma pequena parte do passado; pode não reter mais do que aquilo que acaba de acontecer; mas a memória está aí, ou então a consciência não está. Uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência? Quando Leibniz dizia que a matéria é “um espírito instantâneo”, não a estava declarando (quisesse ele ou não) insensível? Portanto, toda consciência é memória – conservação e acumulação do passado no presente (BERGSON, 2009a, p. 5).

A consciência é primeiramente memória. O que isto significa? Que todo estado consciente, por mais efêmero que seja, envolve uma “conservação e acumulação do passado no presente” ou, se quisermos, alguma *retenção* ou *contração* do passado no presente; não há, não pode haver um estado consciente instantâneo. Assim, quando ouvimos uma sucessão de notas tão simples quanto um dó-ré-mi, verificamos que cada uma das notas não desaparece de nossa consciência quando passamos à audição da nota posterior, mas permanece retida ou contraída na nota presente, dando à sucessão de notas o aspecto qualitativo de uma melodia. Ora, a melodia por nós apreendida é indício justamente dessa permanência do passado no presente de que nos fala Bergson: não há, não poderia haver uma melodia para nós se as notas não se fundissem umas nas ou-

tras, se o “dó” e o “ré” não permanecessem retidos em nossa consciência no momento da audição da nota “mi”.

É este trabalho de contração do passado que faz com que nossa consciência seja audição de uma melodia, e não de uma nota isolada, de um “mi” cercado de vazio e silêncio. Ou seja, ao ouvirmos uma melodia, temos a experiência direta de um passado fantasmagórico que *insiste* ou *subsiste* no presente. Mas isso está longe de ser tudo. Assim como observamos uma contração do passado no caso de uma melodia, assim nós também o observamos no interior de uma nota individual: essa só adquire alguma extensão temporal para nós na medida em que seus momentos anteriores são contraídos no momento presente, dotando-a de alguma duração. Para Bergson, mesmo se nos restringíssemos àquilo que parece ser o mais ínfimo momento de nossa vida consciente, a audição de um simples momento ou fase da nota individual (a “impressão originária” de um som, como diria Husserl), ainda assim veríamos uma contração ínfima do passado no presente a se processar. E o que vale para a mais simples fase de um som vale também para a totalidade de nossa vida consciente: para o filósofo, tudo aquilo que vivemos, pensamos e sentimos permanece retido em nossa consciência atual, nesta “síntese atual” de nossa vida pregressa que é nosso caráter, compondo a *grande melodia* de nossa vida psicológica, de nossa personalidade, de nosso Eu.

Moral da história: não há, não pode haver, um estado consciente que não envolva alguma contração do passado, contração indefinidamente elástica e variável a depender do caso, mas que sempre está aí, “ou então a consciência não

está". E é esta contração constante do passado no presente que Bergson denomina *memória*. A memória é, portanto, algo muito mais amplo e fundamental do que a tradição filosófica pensou. Ela não é somente a faculdade responsável pela formação de nossas lembranças, aquela potência complementar à sensibilidade da qual nos fala Aristóteles no primeiro livro da *Metafísica* ("os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns da sensação não nasce a memória, ao passo que em outros nasce" [ARISTÓTELES, 2005, p. 3]). Não, a memória é muito mais do que isso; ela invade e permeia toda a nossa experiência, já que não há estado consciente que dela não dependa: mesmo as nossas sensações mais simples já são seres de memória, pequenas gotas de passado retido. Dito isso, não podemos dizer que a memória seja uma faculdade entre as outras faculdades, já que ela é, antes, a condição de todas as faculdades: tanto a sensibilidade, quanto a imaginação e a inteligência apoiam-se nela para se exercerem e existirem.

Ao passo em que a consciência contrai o seu passado, ela também se abre para o futuro, visto que ela está sempre antecipando as suas próximas ações no mundo. Como escreve Bergson na continuação de seu texto *A consciência e a vida*:

Mas toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos o direcionamento de nosso espírito em qualquer momento que seja: veremos que ele se ocupa daquilo que existe, mas tendo em vista principalmente o que vai existir. A atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção [à] vida. O futuro está ali; ele nos chama, ou melhor, nos puxa para si: essa tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro (BERGSON, 2009a, p. 5).

É impossível não se lembrar aqui de Plotino: a Alma possui uma “natureza inquieta” que a faz buscar sempre mais do que possui (*Enéadas*, III, 7, cap. 11). Esta “natureza inquieta” não é, para Plotino, senão outro nome para o *desejo*: o desejo é a pura busca da alteridade que nos impele a agir, a ânsia de ser que move o pêndulo da Alma do presente para o futuro e permite a *diástasis*, a instauração do próprio tempo. Assim, o animal que se lança à caça concentra toda sua atenção na presa furtiva que ele busca desesperadamente alcançar: ele deseja aquilo que ainda não possui, e é esse desejo que o projeta constantemente para o futuro. Mesmo que Bergson não fale expressamente aqui do desejo, vemos a mesma premência fundamental da consciência ser afirmada. Quando, por exemplo, caminhamos pelas ruas agitadas de uma grande cidade, prestamos pouca ou nenhuma atenção ao estado presente de nosso corpo, ao movimento atual de nossas pernas e braços, mas projetamos constantemente as ações corporais que efetuiremos em nosso futuro próximo: antevemos o transeunte do qual desviaremos, a rua que atravessaremos, o lugar a que chegaremos.

Isso significa que a consciência envolve sempre espera, expectativa, antecipação, projeto: no linguajar bergsoniano, poderíamos igualmente dizer que cada estado de consciência envolve sempre a projeção de uma *ação virtual* que podemos levar a cabo no mundo. O que é isto – uma ação virtual? Basicamente, a antecipação de uma futura ação real que podemos efetuar no mundo através deste órgão de ação que é nosso corpo: efetuamos uma ação virtual quando pensamos em desviar do transeunte, quando pensamos em atravessar a rua, quando pensamos em chegar ao lugar pretendido, pois, em todos esses casos,

estamos antecipando uma ação corporal que podemos efetivar em nosso futuro próximo, assim como uma ação que nosso corpo possa vir a sofrer. Ressaltemos que é este cuidado constante da consciência para com a inserção de nosso corpo no futuro que Bergson chama de “atenção à vida”.

Por meio dessas ações virtuais desenhadas pela consciência, estamos sempre nos projetando além de nosso presente, evadindo-nos para o futuro. Esta “tração ininterrupta” do futuro, por sua vez, é tão forte que podemos verificá-la até mesmo naqueles estados que um filósofo tão penetrante como Agostinho tomaria como patentemente presentes, a saber, as nossas *percepções* (AGOSTINHO, 1996, p. 328-38). Pois, para Bergson, mesmo as nossas percepções concretas já são ações virtuais: quando “recortamos” em nosso campo visual a cadeira na qual pretendemos nos sentar, iniciamos um processo que poderá desembocar numa ação real de nosso organismo, ou seja, efetuamos uma ação virtual. Nesse sentido, todo “recorte” perceptivo já é uma ação virtual de nossa consciência, na medida em que, por meio dele, isolamos do restante de nosso campo perceptivo o possível alvo de nossa ação futura.

A despeito de toda profundidade da análise do tempo de Agostinho, é preciso retificá-la então num ponto preciso: a atenção que dirigimos ao objeto que atualmente percebemos nunca se restringe tão somente ao presente, mas já indica uma “invasão ao futuro”. Nesse sentido, toda atenção que dirigimos aos objetos ao nosso redor já é uma espera. O que equivale a dizer que a percepção nunca tem um propósito contemplativo, mas tão somente prático: ela é a operação primária pela qual a consciência projeta as futuras ações de nosso organis-

mo no mundo. O campo perceptivo é basicamente um campo de ações virtuais, isto é, um campo de ações possíveis de nosso organismo.

## 2 Liberdade e intensidade da consciência<sup>4</sup>

Das afirmações precedentes, decorre que não existe estado consciente que não envolva a retenção do que se passou e a antecipação do que virá. “Re-ter o que já não é, antecipar o que ainda não é: eis aí, portanto, a primeira função da consciência” (BERGSON, 2009a, p. 5). A memória e a antecipação não são meros atributos ou acidentes da consciência, mas a sua essência: se um deles faltar, não há, não pode haver consciência. Podemos ilustrar isso segundo outro texto de Bergson, *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, dizendo que, no interior da consciência, o presente desdobra-se constantemente em “dois jatos simétricos”, um recaindo continuamente no passado, enquanto o outro se dirige continuamente para o futuro<sup>5</sup>.

Bergson não o diz, mas é fácil observar que a consciência é para ele uma espécie de *campo temporal* cindido entre passado e futuro, entre a contração de nossas vivências anteriores no presente e a antecipação de nossas possíveis ações no mundo. O primeiro processo é responsável pela formação de nossas

4 Propomos aqui um desenvolvimento da seção 2.1 de nossa tese doutoral: Henriques (2016, p. 19-25).

5 “Ou o presente não deixa nenhuma marca na memória ou então ele se desdobra a todo instante, em seu próprio afloramento, em dois jatos simétricos, um dos quais volta a cair rumo ao passado e o outro se lança rumo ao futuro. Esse último, que chamamos de percepção, é o único que nos interessa” (BERGSON, 2009a, p. 130).

lembranças; o segundo pela constituição de nossas percepções concretas. Somente ambos pensados conjuntamente nos dão a correta compreensão da duração bergsoniana. Ao compreendermos que a duração envolve sempre estas duas facetas, compreendemos também que não há nenhum privilégio do passado em Bergson: toda contração do passado encontra sua razão de ser na medida em que o passado pode iluminar o futuro e pode nos ajudar a projetar um leque maior de ações virtuais. E entre as diversas ações virtuais que despontam em nossa consciência surge a possibilidade de se efetuar uma *escolha*:

Se, como dizíamos, a consciência retém o passado e antecipa o futuro, sem dúvida é precisamente porque é chamada a efetuar uma escolha: para escolher, é preciso pensar no que se poderá fazer e rememorar as consequências, vantajosas ou prejudiciais, do que já se fez; é preciso prever e é preciso lembrar (BERGSON, 2009a, p. 9-10).

A escolha é então a própria razão de ser da contração e da antecipação. Quando andamos pelas ruas de uma cidade, podemos constantemente escolher entre diversas ações virtuais que despontam para nós: ir até um prédio, dirigir-nos até uma pessoa, atravessar a rua etc. Por mais trivial que este exemplo pareça, ele nos ensina algo de grande importância: que a escolha se dá não entre nossas ações reais, mas entre nossas ações antecipadas, entre nossas ações virtuais, o que equivale a dizer que a escolha jamais poderá ser compreendida a partir do presente, já que ela está visceralmente atrelada à capacidade que nossa consciência possui de projetar suas futuras ações no mundo<sup>6</sup>. E este leque de

6 Bergson afirma que a consciência é sinônimo de escolha desde *A evolução criadora*: “A consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha” (BERGSON, 2005 p. 157).

ações virtuais está intimamente relacionado com o repertório de experiências passadas que trazemos conosco: para que reconheçamos um prédio, uma pessoa ou uma rua, é necessário que invoquemos nossa experiência passada.

Ora, esta experiência somente nos é acessível porque o passado permanece aí, contraído em nossa consciência. Ambas, memória e antecipação, existem, portanto, em função de nossa possibilidade de escolher: “se consciência significa memória e antecipação, é porque consciência é sinônimo de escolha” (BERGSON, 2009a, p. 11). Mas quem diz escolha, evidentemente, diz *liberdade*. Para Bergson, mais do que o desejo, é a liberdade o operador último que alimenta a circularidade entre passado e futuro, que fomenta a dinâmica interna do próprio tempo. Como escreveu Deleuze de forma lapidar, para Bergson, “*le plus de passé = le plus d’avenir, donc de liberté*”<sup>7</sup> (DELEUZE, 2004, p. 170), o que poderíamos traduzir por “quanto mais passado = mais futuro, logo, mais liberdade”. Isso porque a contração do passado tem como fim a projeção das ações virtuais, as quais permitem a nossa escolha consciente. Quanto maior a vastidão do passado alocado num momento de nossa vida consciente, maior o número de ações virtuais entre as quais poderemos escolher, maior a amplitude, portanto, daquilo que podemos chamar, na falta de uma expressão melhor, de liberdade interna. *A Consciência e a vida* já seria um texto espantoso somente por mostrar a íntima relação entre contração, antecipação e liberdade em pouquíssimas páginas.

---

7 Cito a passagem inteira por seu interesse: “Para Bergson, a liberdade reside na novidade, não na repetição do passado. Bergson, tal como Freud, teve esta mesma ideia. Todos os dois afirmam que a memória é uma função do futuro, pois é no esquecimento do passado que consiste a repetição. Quanto mais passado = mais futuro, logo, mais liberdade. A memória é sempre uma contração do passado no presente” (DELEUZE, 2004, p. 170. Tradução nossa).

Mas Bergson não parou por aí, já que, para ele, esse acréscimo de nossa liberdade interna se exprime numa *intensificação* de nossa consciência:

Quais são, por outro lado, os momentos em que nossa consciência alcança mais vivacidade? Acaso não são os momentos de crise interior, em que hesitamos entre dois ou vários partidos a tomar, em que sentimos que o nosso futuro será o que tivermos feito? Portanto, as variações de intensidade de nossa consciência parecem realmente corresponder à soma menos ou mais considerável de escolhas ou, se quiserem, de criação que distribuímos em nossa conduta (BERGSON, 2009a, p. 11).

A *tensão* da consciência é, portanto, um indício de sua liberdade interna. Tornamo-nos cada vez mais conscientes na medida em que nossa possibilidade de escolha se amplia, que nossa capacidade de criação se fortifica: “a tensão da duração de um ser consciente não mediria precisamente seu poder de agir, a quantidade de atividade livre e criadora que ele pode introduzir no mundo?” (BERGSON, 2009a, p. 16). Mas a intensificação da consciência também é um indício da temporalização em curso nela, da capacidade desta consciência de alastrar seus horizontes de futuro e passado para além do presente, ampliando a abertura deste campo temporal que ela mesma é. Este movimento de alargamento do campo temporal da consciência é coetâneo, por sua vez, à própria emergência da vida, pois “de direito, senão de fato, a consciência é coextensiva à vida” (BERGSON, 2009a, p. 12).

Por meio deste alastramento do campo temporal, deste alargamento do campo de ações virtuais que a vida traz consigo, o ser vivo desponta como uma “zona de indeterminação” em meio à determinação quase plena do mundo material (BERGSON, 2009a, p. 12), diferenciando-se deste último pela tendência

temporalizante que o habita, pelo impulso ou elã vital que o faz ansiar por constituir-se numa duração cada vez mais ampla, numa liberdade cada vez mais irrestrita, numa presença cada vez mais plena. Em tudo isso, começamos a vislumbrar aquilo que constitui simplesmente o ponto nodal de toda a filosofia bergsoniana, a saber, a sua *teoria dos graus de duração*.

Abramos aqui um parêntese: o que é essa teoria dos graus de duração? Deixemos brevemente o texto *d'A consciência e a vida* de lado para fazer alguns rápidos esclarecimentos sobre uma teoria que surge primeiramente nos capítulos centrais de *Matéria e memória*. Para Bergson, com efeito, não existe um único “grau de duração”, mas uma multiplicidade de ritmos diferentes, uma diversidade de diferentes planos de consciência: nossa vida consciente é um trânsito constante por esses diferentes planos. O que são esses diferentes planos de consciência para o filósofo francês? Essa é uma pergunta difícil, que admite mais de uma resposta: em princípio podemos dizer que são diferentes graus de retenção e rememoração do passado, de um lado, e diferentes graus de antecipação do porvir, por outro. Seja um estado de sono profundo, de torpor da consciência: neste momento, os “halos” de retenção e antecipação da consciência se estreitam: mergulhamos, para o filósofo francês, no domínio da necessidade e da materialidade corporal. Seja, em outro viés, um momento em que temos de deliberar sobre algo muito importante, uma decisão que afetará toda a nossa vida futura: não vemos despontar aí um grande número de ações possíveis para a consciência, assim como rememoramos uma parte mais considerável de nosso

passado? O que é isso senão um alargamento dos horizontes temporais de nossa consciência?

Adentramos, assim, no terreno da escolha livre (o que é sinônimo de uma maior espiritualidade para o filósofo francês). Vemos, desse modo, que matéria e espírito, corpo e mente não são domínios estanques, duas “substâncias” distintas para Bergson, mas dois polos dinâmicos de uma mesma estrutura temporal, composta de uma variedade de graus distintos. A consciência transita então constantemente entre esses diversos graus de duração; são eles que compõem a própria *vida* de nossa consciência. Dizemos *vida* aqui, e não é num sentido metafórico. Pois a vida, para Bergson, tem um sentido, antes de tudo, psicológico: falar de uma vida mais intensa é a mesma coisa que falar de uma consciência mais intensa, logo, de uma passagem de uma duração menos plena a uma duração mais plena.

A evolução da vida, sem dúvida, envolve uma infinidade de fatores, mas ela também é uma evolução interna da consciência e da liberdade: esse é o ponto simples, porém essencial, que temos que ter em mente quando vamos ler *A consciência e a vida*, mas também *A evolução criadora*. Por exemplo, quando Bergson se debruça sobre a questão da origem do olho e da visão no primeiro capítulo d’*A evolução criadora*, ele tem em mente a teoria dos graus de duração e sua breve análise da formação de um *quale* visual no quarto capítulo de *Matéria e memória*: para Bergson, uma simples sensação visual de vermelho, pensada de um ponto de vista estritamente temporal, corresponde a uma certa intensificação da duração, pela qual passamos da efêmera duração imanente dos movi-

mentos materiais à duração mínima necessária para a instauração de um *quale* subjetivo, tal como a visão do vermelho.

A temporalidade seria, nesse sentido, a porta de entrada para se pensar a passagem dos movimentos físicos às qualidades subjetivas, sendo que os próprios movimentos materiais já teriam, para Bergson, um certo fundo qualitativo<sup>8</sup>. Ora, quando Bergson se debruça sobre o surgimento da visão e do olho, é nessa intensificação da duração que ele está primeiramente pensando: para o filósofo francês, “ver” é, entre outras coisas, se situar numa determinada faixa temporal, atingir uma certa intensidade consciente, um certo ritmo duracional. De seu ponto de vista, é o fato de diferentes seres terem atingido esses ritmos duracionais que explica por que diferentes espécies, em filões diversos, desenvolveram igualmente a visão, assim como seus respectivos órgãos para captar e processar a luz (Bergson cita o exemplo de um molusco, *vieira*<sup>9</sup>, e dos vertebrados – um curioso caso de convergência evolutiva). Vemos através desse breve exemplo como o conceito de tensão da duração e o de *elã vital* estão intimamente relacionados: eles não chegam a ser a mesma coisa, mas um (a tensão da duração) está presente no outro (o *elã vital*). Ficamos, a esse respeito, contentes com a definição simples, porém precisa, de Deleuze, segundo a qual o *elã vital* é

---

8 Tudo isso, remarquemos, não deixa de ter interesse para a discussão contemporânea sobre o “hiato explicativo” na filosofia da mente.

9 “*Peigne*” em francês, traduzido equivocadamente por “Pente” numa das edições brasileiras de *A evolução criadora* (2005). Nós seguimos essa tradução num artigo intitulado “A ‘marcha para a visão’ em *A evolução criadora*”, publicado na coletânea *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração* (2009). Fazemos aqui a retificação necessária. Salientemos também que Bernard Ballan tem um artigo essencialmente crítico sobre este ponto da análise de Bergson, intitulado “L’oeil de la coquille Saint Jacques – Bergson et les faits scientifiques” (1996).

a “diferenciação da duração” (DELEUZE, 2004, p. 76-7), na medida em que essa definição abarca, de um lado, (i) a intensificação da duração, que faz com que as espécies se diferenciem internamente entre si<sup>10</sup>, e, de outro, (ii) a tendência inversa, o *movimento de extensão* que faz com que a duração se diversifique na miríade de corpos organizados existentes no mundo vivo. O *elã vital* implica assim uma diferenciação intensiva e extensiva da duração, uma diferenciação dos dois polos (material e espiritual) de que falávamos um pouco antes. Mas fechemos esse longo parêntese, pois não é nosso intento nos debruçarmos sobre o conceito de *elã vital* n’*A evolução criadora* neste artigo.

Continuando nosso itinerário por *A consciência e a vida*, cabe agora compreender algumas consequências da teoria psicológica que Bergson enuncia na primeira metade de sua conferência para sua teoria da vida. Ressaltemos, antes de mais nada, que Bergson tem um método preciso nesta conferência, que é o de apresentar diversas *linhas de fatos* as quais, individualmente, não tem necessariamente valor probante, mas que juntas podem nos colocar no “caminho da certeza” (BERGSON, 2009a, p. 4). O “método” bergsoniano nesta conferência, compreendamos, não exclui seu ponto de partida habitual, que é a *intuição* de nossa vida interior – simplesmente adiciona a esse ponto de partida a ideia de que a convergência de diversas linhas de fato investigadas pode resultar numa certeza crescente sobre um determinado tema; neste caso específico, a relação entre a consciência e a vida. A esse respeito, Bergson aborda três problemas

---

10 “Em realidade não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares nas séries dos seres” (BERGSON, 1999, p. 243).

centrais para uma teoria filosófica da vida, que poderia talvez trazer alguma contribuição à biologia: (i) a vida e a consciência são dois conceitos coextensivos? Todo ser vivo é *de direito* (mas não *de fato*) consciente? (ii) Como se dá a relação entre a consciência e a matéria no caso do ser vivo? (iii) Qual é o lugar do homem no processo evolutivo? Essas três questões são algumas daquelas que Bergson traz à baila em sua conferência, e sobre as quais nos debruçaremos a partir de agora.

### 3 Uma teoria filosófica da vida

Dizíamos que Bergson apresenta diversas linhas de fatos em seu texto: a primeira delas diz respeito a algo que já vimos, a saber, o caráter retencional e antecipativo da consciência. Bergson, contudo, coloca no encerramento dessa primeira linha de fatos o questionamento sobre “quais são os seres conscientes e até onde os domínios da consciência se estendem na natureza” (BERGSON, 2009a, p. 6). Bergson inicia sua resposta a esse problema com uma interessante colocação, que lembra o atual problema filosófico das “outras mentes”: suponha, afirma Bergson, que eu pudesse ser um “autômato engenhosamente construído pela natureza” (BERGSON, 2009a, p. 6). Neste caso, você teria como saber se eu sou um simples autômato ou se eu sou um ser verdadeiramente consciente?

Ora, tal certeza só poderia existir se você pudesse ter uma intuição absoluta de minha interioridade. Numa palavra, se você pudesse coincidir absolutamente comigo, num ato de simpatia que anulasse a separação entre o sujeito e o objeto do conhecimento: esse seria o conhecimento interior absoluto de que trata a *Introdução à metafísica*, de 1907<sup>11</sup>. Tal intuição, contudo, é impossível: você só pode saber se eu sou um ser consciente por *analogia*: assim como você tem um corpo fenomênico, objetivo, e é consciente, assim você supõe que eu, que posuo um corpo humano em certa medida semelhante ao seu, também sou consciente. Essa analogia não pode nos dar uma certeza absoluta, apenas relativa, “mas há uma infinidade de casos em que essa probabilidade é bastante alta para equivaler praticamente à certeza” (BERGSON, 2009a, p. 6).

Partindo desse raciocínio por analogia entre dois corpos objetivos e suas respectivas consciências, Bergson procura estendê-lo para o restante do domínio dos seres vivos. Ele se pergunta, então, se poderíamos atribuir consciência a seres que, diferentemente de nós, não possuem um cérebro. Sua resposta a essa questão é positiva – para justificá-la, ele lança mão de outro raciocínio por analogia: assim como não é necessário que um ser vivo possua um estômago para digerir (pois uma ameba digere sem ter um estômago), assim não é necessário ter um cérebro para se ter consciência: “no homem, a consciência está incontes-

---

11 “Se comparamos entre si as definições da metafísica e as concepções do absoluto, percebemos que os filósofos, a despeito de suas aparentes divergências, concordam em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que se deem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no *relativo*; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o *absoluto*” (BERGSON, 2006, p. 183-4).

tavelmente ligada ao cérebro, mas disso não decorre que um cérebro seja indispensável para a consciência” (BERGSON, 2009a, p. 7).

Bergson vai além disso, e declara que até mesmo um ser vivo desprovido de um sistema nervoso elementar pode ser consciente, embora a consciência nesse caso se reduza a algo mínimo: ela ali se dispersa, “difusa e confusa, reduzida a pouca coisa mas não anulada” (BERGSON, 2009a, p. 7). A ideia de Bergson, o leitor já deve suspeitar, é que a consciência está difusa entre os seres vivos e a natureza em geral: há um certo pampsiquismo bergsoniano<sup>12</sup>, que podemos entrever na seguinte afirmação: “a rigor, portanto, tudo o que é vivo poderia ser consciente: em princípio, *a consciência é coextensiva à vida*” (BERGSON, 2009a, p. 7, itálico nosso).

Bergson, contudo, não acha que os motivos acima elencados bastem para corroborar sua afirmação de que “a consciência é coextensiva à vida”, e investe numa nova linha de fatos, para dar maior sustentação ao que afirma. É aqui que ele apresenta uma breve análise do papel do cérebro na *escolha*. A escolha, como nós vimos, é algo imanente à consciência: todo ser consciente está constantemente antecipando o futuro, escolhendo uma dentre diversas ações virtuais que despontam para ele. Ora, o que nós não dizíamos então é que essa escolha, para se efetuar no mundo, precisa se efetivar numa ação corporal, a qual tem seu início num movimento cerebral. O circuito completo da ação consciente (por exemplo, o pegar um copo d’água) envolve então a projeção do campo de ações

---

12 Dizemos “pampsiquismo bergsoniano” com certa segurança, pois não apenas a vida, mas o próprio universo material será pensado em *Matéria e memória* como uma duração mínima, logo, como uma espécie de grande consciência neutralizada.

virtuais sobre o mundo, a escolha de uma destas ações virtuais, o início da ação corporal no cérebro (ação esboçada) e a realização desta ação (ação real)<sup>13</sup>.

Evidentemente, existem ações corporais que não exigem a intervenção do cérebro, é o caso dos arco-reflexos nos quais intervém apenas a medula espinhal. O interesse de Bergson, contudo, se concentra aqui nos movimentos do corpo nos quais intervém o cérebro. Por que nossas ações corporais não são todas automáticas, reações simples a estímulos dados? A resposta de Bergson a esse respeito é simples: porque, ao lado das reações automáticas de nosso organismo ao seu entorno, há também aquelas ações que envolvem uma escolha, e que para tanto precisam do cérebro para se efetivarem no mundo. O cérebro é como uma espécie de “comutador” (BERGSON, 2009a, p. 8) entre diferentes ações corporais possíveis. Nesse sentido, ele é um “órgão de *escolha*” (BERGSON, 2009a, p. 9). Para Bergson, o cérebro não produz representações nem armazena lembranças, mas é algo essencial para que a escolha humana se efetive no mundo<sup>14</sup>.

Para Bergson, o leque de escolhas aberto ao ser vivo caminha junto com o desenvolvimento de seu sistema nervoso: quanto mais complexo este sistema, maior o grau de escolha disponível para a consciência em questão. A passagem

---

13 Este esquema, que implica claramente uma causalidade descendente, deve ser um pouco retificado, na medida em que a escolha da ação virtual a ser empreendida é provavelmente simultânea ao movimento cerebral para Bergson.

14 Desnecessário dizer o quão complicadas são essas afirmações com todo o desenvolvimento da neurociência contemporânea. Ainda assim, cremos que a teoria da percepção de Bergson pode ter um interesse atual, na medida em que ele pensa a percepção como um fenômeno que tem uma origem não apenas corporal e subjetiva, mas, antes, objetiva: a percepção, para Bergson, se inicia no próprio objeto, e não em nós, como podemos ver no primeiro capítulo de *Matéria e memória*.

de um grau de duração menor para um maior implica, portanto, um maior leque de escolhas consciente, um maior indício de liberdade interna, o qual caminha junto, por sua vez, com a complexificação do sistema nervoso. Se retrocedermos na escala evolutiva, veremos uma redução da complexidade deste sistema até seu desaparecimento, mas sem que isso implique nunca, para Bergson, na pura e simples abolição da consciência: o movimento dos pseudópodes de uma ameba já indicariam assim “um rudimento de escolha” (BERGSON, 2009a, p. 9). Vemos aqui o que afirmávamos anteriormente: há claramente um pampsiquismo bergsoniano, que pensa a consciência como algo difuso por todo mundo vivente; e não somente por este.

Há uma relação entre a intensificação da consciência e a complexificação do sistema nervoso, mas há também uma relação entre a consciência e o *movimento* para Bergson: “Se realmente consciência significa escolha e se o papel da consciência é decidir-se, é duvidoso que se encontre consciência em organismos que não se movem espontaneamente e que não têm de tomar decisões” (BERGSON, 2009a, p. 10). Poderia parecer aqui que Bergson estaria recusando consciência às plantas, por exemplo, mas para ele há um mínimo de movimento e mudança no próprio reino vegetal, o que o leva a tirar a consequência lógica disso:

Na verdade, não há ser vivo que pareça totalmente incapaz de movimento espontâneo. Mesmo no mundo vegetal, em que geralmente o organismo está preso no solo, a faculdade de mover-se está mais adormecida do que ausente: desperta quando pode tornar-se útil. Creio que todos os seres vivos, plantas e animais, a possuem de direito; mas muitos renunciam a ela de fato [...] Assim, parece-me verossímil que a consciência, originalmente imanente a tudo o que vive, atenua-se

onde não há mais movimento espontâneo e exalta-se quando a vida mantém o rumo da atividade livre<sup>15</sup> (BERGSON, 2009a, p. 10).

Para Bergson, na evolução da vida, houve uma espécie de diferenciação da duração (para usar a expressão de Deleuze), em que a vida se encaminhou em pelo menos duas direções diferentes: num caso, evoluiu no sentido de uma maior intensificação da duração, dirigindo-se na direção do movimento e da ação (essa seria, grosso modo, a situação do reino animal); noutra caso, a vida encaminhou-se no sentido de uma existência imóvel, “burguesa”<sup>16</sup> e mergulhada no “torpor” (é assim que Bergson chama a anulação da consciência, a inconsciência de fato): essa seria a existência típica do reino vegetal, estagnada nos graus mais baixos de duração, mas ainda assim consciente ao menos de direito. Aos olhos de Bergson, todos estes fatores parecem convergir para sua tese da consciência coextensiva à vida.

Há, contudo, uma segunda tese que coloca em movimento a investigação bergsoniana sobre a vida, que é a ideia de que a consciência é uma tendência antagônica à materialidade: “portanto, consciência e materialidade apresentam-se como formas de existência radicalmente diferentes e mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi* e bem ou mal se entendem entre si” (BERGSON, 2009a, p. 12-3). Esse é um ponto que precisa ser bem explicado, pois dele deriva

---

15 Esse processo de anulação da consciência pode ser constatado em nós mesmos: quando aprendemos um exercício, começamos conscientes de cada movimento a ser executado, depois ele se torna habitual e automático, sem intervenção da consciência (pense o leitor no aprendizado de dirigir um carro, por exemplo). Este exemplo pode parecer uma mera contingência psicológica, mas, para Bergson, tem uma significação verdadeiramente metafísica.

16 Cf. Bergson (2009a, p. 11). Esse é talvez um dos únicos casos em que Bergson refere-se à burguesia *cum grano salis*.

facilmente a ideia de que há um dualismo substancial em Bergson, quando o que parece haver é uma diferenciação gradual de tendências: nessa diferenciação da duração que é o processo evolutivo, há uma tendência que se encaminha progressivamente à espiritualidade, e outra que se encaminha rumo à materialidade; entre esses dois polos que se “afastam” cada vez mais, há os graus intermediários que correspondem à diferença interna entre as diversas espécies vivas<sup>17</sup>. cremos que, menos do que dualismo, o que nós temos é um processo de diferenciação, em que os polos (matéria e espírito) estão numa relação dinâmica, num processo de “afastamento” crescente: como vemos no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, o universo e as espécies que o habitam estão num processo de “crescimento” para Bergson, seja do ponto de vista extensivo, seja do ponto de vista intensivo e duracional.

Dito isso, podemos entender qual é a diferença básica que habita essas duas tendências inversas: uma se encaminha na direção da materialidade e da necessidade, outra na da espiritualidade e da liberdade. O universo material, “entregue a si mesmo, obedece a leis fatais” (BERGSON, 2009a, p. 12). Um observador com um poder de cálculo infinito poderia saber antecipadamente tudo o que se processará no universo material inorganizado – pelo menos é nisso que Bergson acreditava em 1911, mas sua opinião mudaria com o progresso da mecânica quântica. Já a vida se apresenta como uma tendência oposta à materialidade: “O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é criar. Num mundo

---

17 É como se o cone de *Matéria e memória* estivesse em expansão (e é por isso que Deleuze fala da *diferenciação*, e não apenas da *diferença* da duração). Uma pergunta que poderia ser feita aqui (mas que Bergson não faz), é se a vida é tão antiga quanto o “mundo” material em que vivemos. Essa parece ser uma consequência da teoria bergsoniana.

onde todo o restante é determinado, tem a seu redor uma zona de indeterminação.” (BERGSON, 2009a, p. 12). Essa “zona de indeterminação” não sendo senão o campo de ações virtuais que circunda a ação real do ser vivo.

A vida, nesse sentido, é o que faz a articulação entre a consciência e a matéria: “A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; porém, por mais que se oponham uma à outra, a vida acha um jeito de reconciliá-las. Isso porque a vida é precisamente a liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu proveito.” (BERGSON, 2009a, p. 13). Para provar este ponto, o filósofo francês detém-se na análise da realização do movimento pelos organismos, mostrando seu caráter “explosivo”. Segundo o autor, a realização do movimento pelo organismo exige a conversão da energia potencial armazenada numa substância por ele assimilada em energia de movimento, conversão essa que teria um caráter súbito e “explosivo”. Para Bergson, esse é basicamente o modo como “uma causa livre” (BERGSON, 2009a, p. 14) operaria sobre a necessidade do mundo material.

Bergson tenta provar essa diferença de tendências entre a consciência e a matéria lançando mão de um exemplo que já tivemos a oportunidade de abordar brevemente, a saber, a ideia de que toda percepção nossa envolve uma contração de um extraordinário número de eventos materiais: uma sensação visual mínima de uma luz vermelha envolve a retenção de bilhões de oscilações eletromagnéticas no mundo material. Para Bergson, este exemplo parece indicar que nós temos a capacidade de inpletir os movimentos do mundo material no sentido de nossa ação consciente, o que mais uma vez parece indicar a diferença de

tendências entre a matéria e a consciência, a diferença de tensão e intensidade de duração entre elas. Há, para Bergson, sem dúvida, uma diferença intensiva entre a consciência e a matéria, mas essa diferença intensiva não deveria apagar a ideia de uma continuidade entre elas. Mais uma vez, preferimos a ideia de uma diferenciação do que a de uma dualidade simples entre a consciência e a matéria em Bergson: o “dualismo” de que nos fala o começo de *Matéria e memória* é, nesse sentido, completamente *sui generis*, estando muito distante do dualismo de substância cartesiano.

Após ter defendido as teses da consciência coextensiva à vida e da distinção entre a consciência e a matéria, Bergson põe-se a perguntar sobre qual pode ser o lugar da espécie humana no interior do processo evolutivo. Para o filósofo francês, a evolução da vida é uma evolução da liberdade, a qual se dá, porém, às custas de um enorme e excepcional esforço por parte da própria consciência em conseguir ultrapassar as limitações impostas pela materialidade. Vale ressaltar aqui que Bergson diversas vezes toma a consciência em geral e a vida em geral como sujeitos de sua narrativa, algo que ele já defendera n’ *A evolução criadora* (BERGSON, 2005, p. 28) como necessário, já que está inserido na própria ideia de *elã vital* como algo unitário a perpassar os diversos organismos e espécies. Desse modo, ele afirma:

Limito-me a dizer-lhes que vejo na evolução integral da vida em nosso planeta uma travessia da matéria pela consciência criadora, um esforço para liberar, à custa de engenhosidade e invenção, algo que permanece aprisionado no animal e que apenas no homem se liberta definitivamente (BERGSON, 2009a, p. 17).

Para Bergson, a evolução é uma hipótese à qual ele não pode recusar a adesão, visto estar amparada “no triplo testemunho da anatomia comparada, da embriologia e da paleontologia” (BERGSON, 2009a, p. 18). Mas o que ele não consegue compreender a partir da noção de adaptação é porque organismos perfeitamente adaptados ao seu meio-ambiente continuam se complexificando indefinidamente. Para ele, somente a hipótese de um elã vital, de uma tendência da vida a uma duração, intensidade e liberdade cada vez maiores, poderia responder tal questão. Mas seria um equívoco crer que este impulso se dá numa direção única, “para o alto e avante!”. Como já vimos, há duas tendências opostas para Bergson, uma caminhando na direção da materialidade, outra da espiritualidade.

Dessa diferenciação de tendências, surgem para Bergson as diversas tendências interiores à vida, das quais a principal é aquela que se dá entre o reino animal e o vegetal, que corresponde, pensada interna e psicologicamente, como uma diferença entre a tendência à consciência mais intensa do animal e ao “torpor” do vegetal. No reino animal, contudo, há uma nova distinção a ser feita, outra vez psicológica, entre a tendência do animal a um aperfeiçoamento do *instinto* (que culminou para Bergson no “sucesso” evolutivo dos artrópodes, em particular, dos insetos) e, por outro lado, no aperfeiçoamento da *inteligência*, que culminou no ser humano. O critério para Bergson definir o “sucesso” evolutivo dos insetos e dos seres humanos é apresentado por Bergson n’ *A evolução criadora*, e não tem nada de absurdo: trata-se simplesmente de sua capacidade de ocupar a maior parte dos continentes do planeta, é puramente geográfico, portanto.

Como nos explica *A evolução criadora*, o instinto implica basicamente um conhecimento imediato, material e “simpático” do seu objeto, ao passo que a inteligência é um conhecimento mediado, formal e relacional do mesmo. Entrar em detalhes sobre as diferenças entre ambos (e o papel da intuição) ultrapassaria o escopo deste artigo. O que gostaríamos de ressaltar aqui é que o ser humano aparece sempre para Bergson como um caso excepcional, em que o elã vital teria conseguido alcançar uma certa libertação da necessidade material, na medida em que a inteligência, essencialmente instrumental para Bergson, teria conseguido promover um domínio razoável da matéria a seu favor. Mas o sucesso do ser humano não se mede apenas no sentido de seu domínio instrumental da natureza, mas na sua capacidade interna de viver uma vida consciente mais intensa e livre: “assim, da base ao topo da escala da vida, a liberdade está presa a uma corrente que ela, quando muito, consegue alongar. Somente com o homem é dado um salto brusco; a corrente rompe-se” (BERGSON, 2009a, p. 19).

Se a evolução da vida é uma evolução da liberdade interna, entende-se por que Bergson vê no homem o ápice do processo evolutivo. Ainda assim, seria um enorme erro crer que o homem é o fim da evolução, pelo simples motivo de que a evolução não é um processo concluído, mas que está sempre em aberto. A evolução não tem *telos*, não tem um fim predeterminado, pelo simples motivo de que ela é *criadora*: cada espécie nova, cada órgão novo e cada função nova são uma autêntica criação para Bergson. Isto é, algo que não pode ser antevisto ao seu surgimento. Nada nos impede de pensar que novos seres surgirão nesse processo de intensificação da duração, de criação de novos ritmos

temporais e de seres cada vez mais livres. Para Bergson, o “moralista” d’ *A consciência e a vida*, o grande místico de *As duas fontes da moral e da religião*, que são ao mesmo tempo seres de ação, serão, em certo sentido, esses seres humanos excepcionais, que estarão simultaneamente no cume da evolução e ao mesmo tempo muito perto da origem metafísica do ser humano, da matéria e do próprio elã vital.

### Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural: 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BALLAN, B. L’oeil de la coquille Saint Jacques – Bergson et les faits scientifiques. *Raison présente*, 1996, n. 119, p. 87-106.

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (édition critique). Paris: PUF, 2011.

BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *A Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

BERGSON, H. *L’énergie spirituelle* (édition critique). Paris: PUF, 2009b.

COELHO, J. G. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DELEUZE, G. Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice. In: WORMS, F. (Org.). *Annales Bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004.

HENRIQUES, F. M. M. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2016. Tese (Doutorado em Filosofia). Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7305>. Acesso em: 30 dez. 2020.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e letras, 2006.

MONOD, J. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1971.

PLOTINO. *Ennead III* (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2006.

WORMS, F. (Org.). *Annales Bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).