



Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Humanas

Faculdade de Filosofia

Bacharelado em Filosofia

Victor Moraes Conduru

Simplicidade virtual: a matriz da diferença em Bergson

Orientador

Prof. Dr. Eduardo Vieira da Cruz

Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Março de 2022

Victor Moraes Conduru

Simplicidade virtual: a matriz da diferença em Bergson

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Filosofia, apresentado à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Vieira da Cruz

Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Março de 2022

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à universidade pública que, apesar das dificuldades, continua existindo como centro de formação e polo de conhecimento. Agradeço aos professores do curso que, na sua grande maioria, prestaram um admirável serviço à formação de jovens intelectuais. Um agradecimento especial ao professor Eduardo Cruz, que me orientou no desenvolvimento desta pesquisa e no rumo do meu gosto filosófico. Agradeço também ao Nuno e à Maria Lúcia, da secretaria de Filosofia, por estarem sempre disponíveis e serem sempre atenciosos comigo e com todos. Por último, mas não menos importante, agradeço aos meus colegas de cursos, pelas horas de conversas, pela ajuda com as matérias e pelos debates sérios, que muitas vezes me elucidaram até mais que as próprias aulas. Agradeço de forma geral a todos que fizeram parte da minha formação e que continuam fazendo da universidade pública um lugar de conhecimento.

Victor Moraes Conduru

RESUMO

Dentre os muitos conceitos que operam o pensamento bergsoniano, há um que trabalha como que nos bastidores, pouco falado, mas constantemente implicado em sua obra. Eis o conceito de simplicidade que, como bem percebeu Jankélévitch, Bergson distingue de dois tipos: uma simplicidade numérica, espacial e atual; outra simplicidade qualitativa, temporal e virtual. A primeira é a simplicidade do átomo frente às moléculas, a simplicidade do indivíduo perante a sociedade e a da palavra presente na proposição. É o simples enquanto *unidade numérica* que, combinada e multiplicada consigo mesma, resulta em estruturas infinitamente complicadas. A segunda, sendo de outra natureza que a primeira, não se situa no espaço, nem tão pouco é a abstração cujas partes justapostas recomporiam gradualmente o real. Ela pressupõe duração e implica vitalidade e criação. Simplicidade que é imediatamente dada como intrinsecamente complexa. Bem mais que uma unidade, ela é unidade de toda multiplicidade qualitativa, multiplicidade de tendências mais que de estados, direções que se confundem na matriz e se diferem no tempo. Essa ideia, de uma simplicidade imediatamente complexa e de uma unidade ao mesmo tempo múltipla, pareceria absurda, caso Bergson não tivesse costurado de forma precisa, seguindo caprichosamente a justa medida do Tempo, o conceito de duração.

ABSTRACT

Among the many concepts that operate the bergsonian thinking, there is one that works as if behind the scenes, slightly talked about, but constantly involved in his work. Is the concept of simplicity that, as Jankélévitch well perceived, Bergson distinguishes in two types: a numerical, spatial and actual simplicity; another qualitative, temporal and virtual simplicity. The first is the simplicity of the atom in relation to the molecules, the simplicity of the individual in relation to society and the simplicity of the word present in the proposition. It is the simple as a numerical unit that, combined and multiplied with itself, results in infinitely complicated structures. The second, being of a different nature than the first, is not situated in space, nor is it an abstraction whose juxtaposed parts would gradually recompose the reality. It presupposes duration and implies vitality and creation. Simplicity that is immediately given as intrinsically complex. Much more than a unity, it is a unity of all qualitative multiplicity, a multiplicity of tendencies rather than of states, directions that merge in the matrix and differ in time. This idea, of an immediately complex simplicity and of a unity at the same time multiple, would seem absurd if Bergson had not sewn it precisely, carefully following the just measure of Time, the concept of duration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1. MULTIPLICIDADE QUANTITATIVA	09
1.1 A NATUREZA DO NÚMERO.....	09
1.2 O MOVIMENTO HOMOGÊNEO.....	14
1.3 OS PARADOXOS DE ZENÃO.....	17
1.4 UNIDADE, QUANTIDADE E SIMPLICIDADE ATUAL.....	20
2. MULTIPLICIDADE QUALITATIVA	23
2.1 SENTIMENTOS E SENSações.....	23
2.2 O PROBLEMA DO ESFORÇO.....	27
2.3 A INTELIGÊNCIA.....	31
2.4 A INTUIÇÃO.....	34
3. SIMPLICIDADE VIRTUAL	38
3.1 PASSADO E MEMÓRIA.....	38
3.2 MECANICISMO E FINALISMO.....	40
3.3 A ORIGEM DA VIDA.....	43
3.4 A MATRIZ DA DIFERENÇA	45
CONCLUSÃO	49
BIBLIOGRAFIA	50

INTRODUÇÃO

Dentre os muitos conceitos que operam o pensamento bergsoniano, há um que trabalha como que nos bastidores, pouco falado, mas constantemente implicado em sua obra. Eis o conceito de simplicidade que, como bem percebeu Jankélévitch, Bergson distingue de dois tipos: uma simplicidade numérica, espacial e atual; outra simplicidade qualitativa, temporal e virtual. A primeira é a simplicidade do átomo frente às moléculas, a simplicidade do indivíduo perante a sociedade e a da palavra presente na proposição. É o simples enquanto *unidade numérica* que, combinada e multiplicada consigo mesma, resulta em estruturas infinitamente complicadas. A segunda, sendo de outra natureza que a primeira, não se situa no espaço, nem tão pouco é a abstração cujas partes justapostas recomporiam gradualmente o real. Ela pressupõe duração e implica vitalidade e criação. Simplicidade que é imediatamente dada como intrinsecamente complexa. Bem mais que uma unidade, ela é unidade de toda multiplicidade qualitativa, multiplicidade de tendências mais que de estados, direções que se confundem na matriz e se diferem no tempo. Essa ideia, de uma simplicidade imediatamente complexa e de uma unidade ao mesmo tempo múltipla, pareceria absurda, caso Bergson não tivesse costurado de forma precisa, seguindo caprichosamente a justa medida do Tempo, o conceito de duração.

O conceito de duração é central para o entendimento da filosofia bergsoniana, mas antes, talvez seja mais fácil dizer o que não é duração. Duração não é espaço nem número, ela não é, nem mesmo, tempo, tal como a ciência costuma entendê-lo, como um meio homogêneo retirado do espaço. Assim, optamos por começar definindo o que não é duração; se duração é multiplicidade, sua multiplicidade é outra que a do número. Com base no segundo capítulo de “*Os dados imediatos da consciência*”, procuramos definir a essência do número para, então, determinar em que consiste sua multiplicidade. Acontece que todo número é uma multiplicidade e, ao mesmo tempo, também é uma unidade. Analisaremos a multiplicidade do número para definir em que sentido ele é uma unidade.

Definida a multiplicidade homogênea do número, procuramos explicar a multiplicidade qualitativa, com base no primeiro capítulo do mesmo livro. Neste caminho, começamos examinando em que consiste a intensidade das sensações e dos sentimentos, em especial a sensação de esforço. Posto isso, chegaremos a duas multiplicidades opostas: uma do número,

outra dos nossos estados de consciência. Compreendida essas duas espécies de multiplicidades, investigaremos os métodos respectivos de cada uma: a inteligência e a intuição. Por fim, nos debruçaremos sobre a teoria evolutiva de Bergson em "*A evolução criadora*". Nas suas hipóteses sobre a biogênese, Bergson explicita a ideia de simplicidade virtual. A primeira forma de vida era simples, mas não no sentido em que estamos acostumados com a palavra. Nosso objetivo é definir dois tipos de simplicidade, cada uma respectiva a uma multiplicidade: a multiplicidade quantitativa e atual, outra multiplicidade qualitativa e virtual.

CAPÍTULO 1

MULTIPLICIDADE QUANTITATIVA

1.1 A NATUREZA DO NÚMERO

Podemos dizer que toda a filosofia de Bergson implica o conceito de duração, essa ideia simples que bifurca e ramifica em outras tantas. De direito, duração é muita coisa. Primeiro, ela é multiplicidade, mas uma multiplicidade bem diferente daquela do número. Assim, começaremos por analisar o segundo capítulo de *Os dados imediatos da consciência*, na procura de compreender a natureza do número para, então, distinguir duas espécies de multiplicidades: uma quantitativa e outra qualitativa.

Nas palavras de Bergson, todo número é uma coleção de unidades, isto é, uma multiplicidade que é apreendida como unidade por um ato simples e indiviso do espírito ¹. Bergson é um filósofo que se utiliza muito de exemplos e, sendo assim, nos apoiaremos em muitos deles, com o mesmo propósito elucidativo. Imaginemos um pastor que começa a contar as cinquenta ovelhas do seu rebanho. Embora reconheça cada uma com facilidade, em nenhum momento o pastor irá considerar as diferenças características de cada ovelha. Ele acaba por negligenciá-las, assumindo todas como se fossem idênticas; só assim para seguir na contagem da série definida. Se estivesse considerando as diferenças individuais, estaria enumerando, e não somando as ovelhas; mesma diferença que encontramos ao contar o número de soldados de um batalhão e fazer sua chamada.

De todo modo, para somar é necessário representar, ao menos, uma diferença; do contrário, as partes seriam indiscerníveis e confundir-se-iam todas numa só. É evidente que as ovelhas do rebanho se distinguem, pelo menos, num ponto: o lugar que ocupam no espaço. Sem essa diferenciação básica não saberíamos nem por onde começar a contagem. Somente a partir da representação do espaço que contamos as ovelhas do pasto sem confundi-las, seguindo a disposição de cada uma delas no espaço real, para justapor num espaço ideal a imagem de somente uma, cinquenta vezes repetidas. Precisamos concordar com Bergson que “qualquer operação pela qual contamos objetos materiais implica a representação simultânea desses

¹ Cf. BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, São Paulo, Edipro, 2020, p. 57.

objetos, e que por isso mesmo os colocamos no espaço” (BERGSON, 2020, p. 57). A questão é saber se toda ideia de número pressupõe a representação do espaço, inclusive a do número abstrato.

Todo número é uma coleção de unidades e, ao mesmo tempo, é síntese dessa multiplicidade em um ato simples do espírito que as une. Todo número é, pois, uma unidade em dois sentidos completamente diferentes. No primeiro, ele é formado por uma série de unidades idênticas entre si, que serão adicionadas umas às outras, para compô-lo; por isso, cada uma delas é chamada de unidade definitiva. No segundo sentido, o número, múltiplo em si mesmo, recebe nome e unidade emprestados do ato simples do espírito, conferindo-lhe uma unidade provisória. Parece, portanto, que lidamos com duas espécies de unidades contrárias na representação do número: uma unidade indivisível, aparentemente independente do espírito, que, adicionada a si mesma, resultará num número qualquer; outra unidade fracionada, suscetível de divisão indefinida, mas que é tomada como unidade provisoriamente, enquanto minha atenção estiver contraída sobre ela. No entanto, uma inspeção mais detalhada do problema nos revelará que, na verdade, toda unidade é unidade emprestada de um ato do espírito, e que – como esse ato consiste em unir, é necessário que uma multiplicidade lhe sirva de matéria ². Toda unidade advém do espírito e, para admitir que possamos decompô-la segundo nossa vontade, é preciso considerar, ao menos implicitamente, que esta unidade se assemelha a um objeto extenso: uno na intuição, múltiplo no espaço.

Aquilo que pertence propriamente ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixamos a nossa atenção, sucessivamente, nas diversas partes do espaço. Extensão e homogeneidade são características que determinam unicamente o espaço. Sendo assim, toda ideia de número implica na representação de um espaço, ao menos ideal. Visualizamos isso na álgebra, por exemplo, que se sente perfeitamente à vontade em dividir números, em tomá-los como unidade provisória. Mas, sem extensão seria impossível dividi-los e, caso não fossem homogêneos, nunca poderíamos assumir suas partes como idênticas umas às outras, nem de mesma natureza. “É pelo fato de admitirmos a possibilidade de dividir a unidade em quantas partes quisermos que a tomamos como extensa” (BERGSON, 2020, p. 60). Com efeito, toda unidade acaba sendo *provisória*, e a unidade *definida* só o é por causa de um ato simples do espírito, que provisoriamente a concebe como indecomponível, enquanto nossa atenção dela se ocupar. Todo número é, portanto, uma multiplicidade. Uma multiplicidade de quantidades distintas, de

² Cf. Bergson *Dados Imediatos...*, p. 59.

partes que não se penetram e que, por mais que sejam idênticas, se diferem ao menos na posição que ocupam num plano de fundo homogêneo derivado do espaço.

A princípio, ninguém discorda que o processo de formação do número é descontínuo, e que vamos sempre de salto em salto entre as unidades na contagem. Acontece que a indivisibilidade do número é sempre tomada de empréstimo da indivisibilidade do ato; esta, por sua vez, consiste basicamente em unir uma multiplicidade de unidades que lhe sirva de matéria. As unidades, enquanto nos ocupamos delas para formar o número, se constituem em elementos provisoriamente indivisíveis e, para que o número cresça à medida que avançamos na série, é preciso reter as unidades passadas e justapô-las a cada nova unidade que evoco. Em suma, toda adição consiste numa justaposição de partes idênticas, somadas umas às outras para, então, serem percebidas simultaneamente. Tal justaposição só pode ocorrer no espaço, e nunca na pura duração. Não há dúvidas que, quando paramos para contar os segundos que se sucedem dentro de um minuto, estamos contando momentos da duração mais do que pontos no espaço. A questão é se não são com pontos no espaço que estaríamos contando os momentos sucessivos da duração, como se estivéssemos a contar os segundos que *cabem* no “espaço” de um minuto, os minutos que cabem numa hora, as horas num dia, etc...

Nesse sentido, a indivisibilidade do ato pode ser traduzida na forma de um simples ponto matemático, onde um intervalo vazio de espaço separa um ponto do seguinte. Por isso o processo de formação do número é sempre descontínuo, e vamos sempre por trancos e barrancos, por saltos bruscos entre as unidades. “Mas, se uma série de pontos matemáticos distribuídos no espaço vazio expressa bem o processo pelo qual formamos a ideia de número, esses pontos matemáticos tendem a se desenvolver em linhas à medida que nossa atenção desvia deles, como se buscassem se reunir uns com os outros” (BERGSON, 2020, p. 60). Isto é, na medida em que nossa atenção deixa escapar os pontos para conceber o número já formado, estes pontos desfocados começam a se tocar, por assim dizer, dando a impressão de uma certa continuidade entre eles. Percebemos isso claramente numa simples adição, onde começamos a imaginar as unidades do número separadas umas das outras para, depois, projetar todas simultaneamente como resultado da soma. Por exemplo, $1+1+1=3$ significa o mesmo que repetir uma unidade três vezes seguidas para justapô-las no espaço. É verdade que podemos formar o número 3 com quantas unidades quisermos, mas somente enquanto tomarmos cada unidade como distinta, ou seja, provisoriamente indivisível; enquanto a nossa atenção estiver contraída sobre ela para construir o número.

Com isso, Bergson está enfatizando dois pares de distinções: “a unidade na qual pensamos e a unidade que erigimos em coisa depois de termos nela pensado, como também entre o número em vias de formação e o número já formado. A unidade é irreduzível enquanto pensada, e o número descontínuo enquanto o construímos” (BERGSON, 2020, p. 60). Quando formado, considerado pronto, o número é *objetificado*, e então, por este motivo, ele nos aparece como indefinidamente divisível. Mas, enquanto estiver em formação, suas unidades são tomadas como indivisíveis por um ato do espírito, isto é, por um ato *subjetivo*. Acerca da diferença entre subjetivo e objetivo, destaquemos uma pequena passagem de Bergson: “Observemos que chamamos de subjetivo o que aparece inteira e adequadamente conhecido e de objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma multiplicidade sempre crescente de novas impressões pode substituir a ideia que dele temos atualmente” (BERGSON, 2020, p. 60). O objetivo, tal como definido nos *Dados Imediatos*, nunca está inteiramente conhecido pelo sujeito; ele é dado como uma imagem suscetível de decomposição variada, onde as infundáveis formas possíveis pelas quais o pensamento o decompõe não modificam em nada a totalidade da sua imagem. Sendo assim, o objeto, tal como o número, pode ser dividido infinitamente, sem com isso mudar a natureza de suas partes.

“Esta apercepção atual, e não somente virtual, de subdivisões no indiviso é o que chamamos de objetividade” (BERGSON, 2020, p. 61). Segundo Deleuze, “Bergson quer dizer que o objetivo é o que não tem virtualidade – realizado ou não, possível ou real, tudo é atual no objetivo” (DELEUZE, 1999, p. 30). Ora, mas como aquilo que é atual, e *não somente* virtual, isto é, atual “mais” virtual, poderia não ter, de forma alguma, virtualidade? Parece haver algum tipo de confusão por parte de Deleuze. Isso porque o conceito de “virtual” é empregado nas duas frases em sentidos diferentes. No primeiro, Bergson está se referindo às formas *possíveis* de divisão, realizadas ou não, pelas quais a inteligência percebe o objeto. Por outro lado, nas palavras de Deleuze, “de dois pontos de vista pelo menos, o “virtual” se distingue do “possível” (DELEUZE, 1999, p. 77), embora o próprio Bergson se utilize muitas vezes dos dois conceitos como sinônimos. O virtual, como vem a ser definido em *Matéria e Memória*, é o que se opõe ao atual, “mas que possui enquanto tal uma realidade” (DELEUZE, 1999, p. 78). Enquanto isso, o possível é, por definição, aquilo que difere não do atual, mas sim do real, e, por essa razão, se torna possível de *realizar*. Todo possível é passível de realização, caso contrário diríamos que é *impossível*; acontece que, de fato, nem todo possível se realiza. Nele mesmo, o possível não tem qualquer tipo de realidade, embora tenha atualidade. Quando se realiza, já dissemos, ao menos uma vez, que foi mera *coincidência*, como duas linhas diferentes

que se encontram, ou duas coisas que se assemelham: uma a realidade, outra a imagem que a minha inteligência faz dela. É certo que o possível é quem coincide com o real, e não vice-versa, “isso porque nós o abstraímos do real, uma vez acontecido este” (DELEUZE, 1999, p.79). Em contrapartida, não diremos que o atual coincide com o virtual, mas que difere dele por *divergência*, como um simples ponto que bifurca em múltiplas linhas. Sobre as linhas de diferenciação do virtual falaremos mais adiante, por hora basta que façamos esse pequeno alerta sobre a diferença, por vezes pouco considerada, entre “possível” e “virtual”; diferença que ainda não se encontra plenamente definida em *Os dados imediatos da consciência*. Parece então que, no texto acima citado, Deleuze se refere ao conceito de virtual contido em *Matéria e Memória*, apesar de citar os *Dados Imediatos*.

Dada essa diferença, podemos compreender melhor o que Bergson entende por objetivo. É aquilo que configura as subdivisões possíveis, realizadas ou não, mas sempre atualmente dadas no indiviso. Opõe-se radicalmente ao subjetivo e, por isso, não possui qualquer tipo de virtualidade; tudo é atual no objeto. Desse modo, as diferentes formas possíveis de decompô-lo não modificam em nada o aspecto total da sua imagem, e, sendo assim, podemos, tal como o número, dividir indefinidamente o objeto, sem alterar em nada a natureza de suas partes. A simplicidade provisória das unidades componentes do número advém do espírito; é ele quem fixa nossa atenção nas sucessivas partes de determinado espaço. Contudo, as partes isoladas umas das outras se conservam para juntar-se às novas, e, uma vez adicionadas, se prestam a uma divisão arbitrária. “É por isso que o número, composto segundo determinada lei, é decomponível segundo uma lei qualquer” (BERGSON, 2020, p. 60). O objetivo é definido como imagem atualmente dada, onde as partes componentes dessa imagem são sempre exteriores entre si, e sua articulação nada muda na dinâmica do todo.

Por outro lado, o subjetivo é aquilo que aparece inteiramente conhecido pelo sujeito. É o que vem “de dentro”, e não “de fora”, por assim dizer. Bergson nos dá o exemplo de um sentimento complexo, que pode conter um número indefinido de sentimentos simples. Mas, enquanto esses sentimentos não se distinguem com total nitidez, não podemos dizer que estão inteiramente realizados. Em outras palavras, enquanto não conseguimos distingui-los espacialmente, enquanto se penetrarem e confundirem-se uns com os outros, não podemos dizer que são atuais, e sim virtuais. É que há duas espécies de multiplicidades: uma do número, outra dos estados de consciência. O erro está em traduzir a segunda em função da primeira, em contar os momentos sucessivos da nossa duração interna como se fossem os números que sucedem uns aos outros numa soma, ou as partes de um objeto que se diferem no espaço. Essa

diferença de natureza entre o objetivo e o subjetivo equivale a outros tantos pares de diferença por onde perpassa a filosofia bergsoniana, tal como atual-virtual, espaço-duração, matéria-memória etc...

1.2. O MOVIMENTO HOMOGÊNEO

Todo número é uma multiplicidade, intuída provisoriamente como unidade por um ato simples e indiviso do espírito. A multiplicidade com a qual formamos o número é *distinta*, porque suas partes não se confundem umas às outras e porque justapomos cada uma para, depois, conceber todas simultaneamente sobre um fundo homogêneo análogo ao espaço. A tese defendida por Bergson na sua teoria do número pode se resumir na seguinte frase: “o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio no qual o espírito o coloca” (BERGSON, 2020, p. 60). Sem a representação do espaço, não conseguiríamos formar a ideia de número; por conseguinte, todo número implica na representação de um espaço, ao menos ideal. É que, se já não localizássemos o número no espaço, a ciência nunca que conseguiria nos fazer transportá-lo para lá. Vimos também que duas etapas constituem o processo de soma em geral: uma primeira onde as unidades são consideradas como indivisíveis para se sucederem na contagem; outra onde nossa atenção se desprende das unidades para conceber o número já formado, suscetível de uma decomposição indefinida. Na medida em que nossa atenção se desprende das unidades, os pontos sucessivos que as traduzem começam a se distender em uma linha, por assim dizer, que resultam numa falsa impressão de continuidade entre suas partes. Falso porquê, por pontos descontínuos nunca chegaremos ao verdadeiramente contínuo e, pelo inextenso, nunca que poderemos formar o extensivo. Mas, esses pontos de que falamos, nunca se encontram definidos no objeto, são sempre provisórios, possíveis enquanto minha atenção estiver ali concentrada. O que se esconde por detrás dos pontos é, de fato, uma extensão homogênea de espaço. Por isso, dividimos o número tal como dividimos uma extensão, quer dizer, dividimos de qualquer maneira, contanto que a divisão não comprometa o aspecto total da imagem e não mude a natureza das partes. O espaço é, pois, o conteúdo do número, a matéria com a qual o construímos. Ainda assim, para construir o número é preciso considerar a existência de um espírito capaz de conceber, nem que por um breve momento, cada unidade como indivisa, e reter na memória a sucessão de cada uma para somá-las, pondo todas simultaneamente sobre o espaço.

No último capítulo do seu livro *Henri Bergson*, Jankélévitch chama de “complicada” essa multiplicidade distinta, com a qual formamos a ideia de número em geral. “Poliedro de poliedro, as macromoléculas da química orgânica, a composição estrutural dos átomos é complicada” (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 191). Chamaremos de complicado aquilo que resulta da justaposição de elementos mais simples e de mesma natureza, como os tijolos que são adicionados uns aos outros na construção da casa. Por sua vez, os elementos que formam aquilo que é complicado terão de ser, necessariamente, mais *simples* que ele próprio (o tijolo mais *simples* que a casa), caso contrário não poderiam servir-lhe de conteúdo. Essa simplicidade quantitativa será idêntica àquela unidade que definimos na construção do número; constituída provisoriamente como indivisível por um ato, que a concebe como tal para seguir na operação de justaposição. Porque ela é indivisível somente enquanto minha atenção se ocupa dela, essa simplicidade estará fadada ao atual; ela só existe no presente, enquanto minha percepção atual estiver contraída sobre ela. Logo, esta simplicidade nunca sairá de si e nunca deixará de ser provisória. Uma simplicidade que, somada e multiplicada consigo mesma, resulta em estruturas o quão complicadas quisermos. Basta reter a imagem de uma delas e repeti-la indefinidamente no espaço. Assim sendo, também chamaremos essa simplicidade de negativa, enquanto houver menos nela do que no seu efeito; menos na unidade que no resultado da sua justaposição. Certamente, há menos num único tijolo do que na totalidade da casa, uma vez que a casa é a soma de múltiplos tijolos; ela é produto da repetição de um único tijolo somado n número de vezes. A simplicidade numérica é a mesma, seja para conceber a unidade que compõem o número, seja para que intuir o objeto como indiviso, e, da mesma forma que os números são complicados aos olhos da matemática, os corpos o são para as lentes da ciência.

É dessa multiplicidade quantitativa que a ciência trata ao descrever a matéria. Por essa razão, ela se sente perfeitamente à vontade em dividir e subdividir os corpos em moléculas, as moléculas em átomos, os átomos em partículas, contanto que a cada abstração não se comprometa a natureza de suas partes: a materialidade. Assim, do corpo mais extenso, que é a estrela, até a partícula mais simples do hidrogênio, a ciência chama matéria, e tudo aquilo que é material só poderá ser constituído por algo igualmente material – um dos motivos pelos quais a memória não poderia ser conservada no cérebro, já que a matéria não poderia conter algo de outra natureza que não a sua. Contudo, não é somente da constituição dos corpos que a ciência se ocupa, mas também do movimento, e das relações que estabelecem uns com os outros; pois o que seria da física se não a ciência dos corpos em movimento? Todavia, deveríamos nos perguntar se, quando um físico calcula o movimento de um corpo que se desloca entre dois

pontos distintos no espaço, não estaria ele por medir o movimento tal como mediria uma extensão do espaço? Isto é, não estaria ele traduzindo o movimento em pontos descontínuos justapostos no espaço para, então, seguir a posição de cada ponto e ter uma quantidade precisa do movimento já realizado?

A nossa inteligência está bastante inclinada em traduzir o movimento mais em função do espaço que do tempo. Costumamos dizer que ele ocorre no primeiro, como se as infinitas posições que o móvel ocupa durante sua trajetória equivallesse ao processo pelo qual o móvel passa de um ponto ao outro; como se pontos descontínuos no espaço, somados todos juntos, formassem uma linha contínua que correspondesse ao movimento. Na verdade, enquanto *passagem*, a mobilidade só tem realidade para uma consciência espectadora, que retenha a posição precedente naquela que se sucede e, assim, opere a síntese das sucessivas posições. Pois uma coisa é o espaço percorrido pelo móvel, outra coisa bem diferente é o ato que os percorre. Podemos dividir uma extensão, esteja ela contida no espaço, seja ela uma porção dele, mas não podemos dividir um ato simples do espírito, justamente por se tratar de um ato. A ação é indivisível, ou melhor, ela não se deixa dividir enquanto não mudar de natureza. O simples gesto de levantar o braço é percebido por nós como indivisível enquanto a ação não estiver completada, enquanto não se realizar. Mas, terminada a ação, a inteligência retém do movimento realizado somente à distância que o móvel percorreu no espaço, e atribui ao movimento as mesmas divisões possíveis de se atribuir ao espaço; ela confunde o espaço propriamente dito com o movimento que o percorre. Mas quem dirá quando o movimento acaba, quando ele termina e se torna realizado? É certo que será ainda a própria inteligência, que solidifica o movimento e o traduz nas paradas imaginárias que o móvel ocupa durante sua trajetória.

Segundo Bergson, o que chamamos de movimento é, na verdade, uma síntese mental. Tal como no cinema, onde uma imagem dá lugar à outra sem conservar nada da anterior, é necessário considerar, ao menos, um espectador consciente, capaz de lembrar das imagens precedentes e justapô-las às novas. Do contrário, caso não houvesse espectador possível, ficaríamos apenas com imagens, fotos desconexas impossíveis de se reunirem umas às outras. É que, fora de nós, encontramos apenas *uma exterioridade recíproca sem sucessão*, instantes que morrem incessantemente para dar lugar a outros instantes que nada retenham do estado anterior; uma eterna repetição do presente que nunca acumula o passado e nunca sai de si mesmo. Dentro de nós, testemunhamos o contrário: *uma sucessão sem exterioridade recíproca*,

onde as partes se penetram e se confundem. Por isso, não estamos lidando nem com coisas, nem com partes, mas com tendências e progressos indefinidos³.

Olhando de perto, veremos que não há filme sem espectador, assim como não há movimento sem alguém que o aprecie, seja de fora, como observador, seja de dentro, como movente. O movimento homogêneo, aquele recomposto por imobilidades, é análogo ao movimento cinematográfico, onde uma foto se sucede a outra rapidamente, criando a ilusão de continuidade e mobilidade entre as partes⁴. Mesmo assim, mesmo que recompomos o movimento seguindo as paradas imaginárias que o móvel ocupa durante sua trajetória, é necessário ainda considerar uma consciência mnemônica, capaz de reter a posição antiga naquela que se segue e, desse modo, somar os sucessivos pontos como os número que se repetem na adição. Há, portanto, duas coisas a se distinguirem no movimento: o espaço percorrido pelo móvel e o ato que os percorre. Porém, ainda que se confunda o movimento com o espaço percorrido pelo móvel, é preciso conceber a existência de uma memória, capaz de perceber as sucessivas posições e reter a posição precedente naquela que se segue. A memória é, pois, a condição de possibilidade do movimento em geral, seja a verdadeira mobilidade, que acontece na duração, seja a ilusão de mobilidade, causada pela sucessão de imobilidades que se repetem no espaço.

1.3 OS PARADOXOS DE ZENÃO

Dessa confusão, entre o movimento e o espaço percorrido pelo móvel, surgem os paradoxos de Zenão de Eléia. Aluno de Parmênides, Zenão é conhecido por ter elevado o princípio da escola de Eléia em enunciados lógico-filosóficos. O princípio sustentado pela escola era o seguinte: o ser é, o não-ser não é, não havendo meio termo possível entre o ser e o não-ser. Bergson diz que “a metafísica nasceu no dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança, tais como nossa inteligência os representa” (BERGSON, 1974, p. 110). Associa-se os eleatas ao início da metafísica por terem sido os primeiros nessa empreitada filosófica de tentar procurar a realidade das coisas para fora delas mesmas, para além da sua multiplicidade e mobilidade aparente. Eles defendiam a unidade e a imutabilidade do ser. Há dentro da doutrina eleata uma conformidade tal do ser com o

³ Cf. Bergson *Dados Imediatos...*, p. 74.

⁴ Sobre o mecanismo cinematográfico do pensamento, ver BERGSON, H. *A evolução criadora*, São Paulo, UNESP, 2010, pp. 329-344.

pensamento que os dois parecem se confundir de fato, mas, ainda assim, nada prova que tenham feito do ser algo absolutamente imaterial e, quando identificavam o ser com o pensamento, talvez estivessem tentando dissolver o pensamento no próprio ser⁵.

Os argumentos de Zenão contra o movimento ecoam até hoje. São utilizados dois procedimentos argumentativos na defesa de sua tese: o primeiro é a redução ao absurdo, o segundo as antinomias. A primeira parte da argumentação consiste em demonstrar o absurdo de toda multiplicidade, definindo-a ao mesmo tempo como infinitamente grande e infinitamente pequena⁶:

A) Toda multiplicidade é composta por unidades, sendo cada uma dessas unidades, em última instância, um indivisível. Por sua vez, aquilo que é indivisível não possui qualquer grandeza, já que tudo aquilo que possui grandeza pode ser, por definição, divisível. Segue-se disso que, as últimas partes do múltiplo não acrescentam em nada a grandeza da coisa, porque jamais haverá aumento de grandeza somando uma série de unidades sem grandeza. Aquilo que não acrescenta em nada a coisa é um nada. Sendo assim, o elemento último da multiplicidade é um nada, e o próprio múltiplo, que é composto por elementos sem nenhuma grandeza, é infinitamente pequeno.

B) Do mesmo modo, toda multiplicidade é infinitamente grande, pois, uma vez que aquilo que não possui grandeza é um nada, é preciso que o múltiplo, para ser, tenha alguma grandeza. Portanto, é de se admitir que as partes do múltiplo estejam separadas umas das outras e, entre essas partes, há uma infinidade de outras partes. Caso haja uma infinidade de partes entre dois pontos, esses pontos são infinitamente distantes entre si. Com efeito, o múltiplo é infinitamente grande.

A segunda parte da argumentação é acrescentada a primeira sobre a forma de antinomias, onde Zenão demonstra os paradoxos do movimento em quatro sofismas, bastante conhecidos:

1) O primeiro é o da dicotomia: Dado o movimento de um corpo que se desloca de um ponto A para o ponto B, este corpo, partindo do ponto A, antes de chegar em B, deve passar pelo meio do segmento AB, em A'. Contudo, antes de chegar em A', o corpo deve passar ainda pelo meio do segmento AA', em A''. Dessa maneira, o corpo que parte de A, deve passar por

⁵ Cf. BERGSON, H. *Cursos sobre a filosofia grega*, São Paulo, UNESP, 2010, p. 88.

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 210-215.

uma infinidade de pontos intermediários antes de chegar em B, e, assim, nunca chegará a lugar algum. Conclui-se que o movimento é impossível, pois o corpo nunca poderá sair do ponto A.

2) O segundo é o de Aquiles: Supõe-se que seja dada a tarefa de alcançar uma tartaruga em movimento para Aquiles. Por mais que considere a velocidade de Aquiles como superior à da tartaruga, ele nunca consegue alcançá-la. Isso porque, se Aquiles parte do ponto A em direção a tartaruga, que parte do ponto B, quando Aquiles alcançar o ponto B, a tartaruga terá chegado no ponto C. Durante o tempo que Aquiles gasta para ir de B a C, a tartaruga se encontra já no ponto D, e assim por diante. Por conseguinte, se o movimento fosse coisa real, um corpo poderia se mover bem mais rápido que outro corpo e, no entanto, nunca o alcançar.

3) O terceiro é o da flecha: Tomemos o movimento de uma flecha que se desloca sobre o ar. A flecha, ao se deslocar, passa por uma série de posições no espaço. Cada posição corresponde a um instante, onde a flecha se encontra parada, imobilizada. O movimento, ocupando uma série de posições no espaço, exige a passagem por vários instantes, nos quais a flecha se encontrará a todo momento imóvel. Portanto, caso o movimento fosse coisa real, seria possível um corpo se deslocar mesmo estando parado.

4) O quarto é o do estádio: Imaginemos três séries paralelas de quatro pontos equidistantes. A primeira série de pontos A1, A2, A3 e A4 se encontra imóvel. A segunda série de pontos B1, B2, B3 e B4 está em movimento no sentido de A1A4. A terceira série de pontos C1, C2, C3 e C4 está se movendo na direção contrária, no sentido A4A1, e com a mesma velocidade. Dado que as duas séries animadas, B1B4 e C1C4, são colocadas em movimento ao mesmo tempo, quando o ponto C1 chegar embaixo do ponto A1, o ponto B4 estará embaixo do ponto A4. Sendo assim, o ponto C1 terá percorrido a distância de A1A3, ao mesmo tempo que terá percorrido o espaço de B1B4. Ele terá percorrido todos os pontos de B4, B3, B2 e B1 ao mesmo tempo que terá percorrido outra distância, atravessando o intervalo entre os pontos A1A3. Assim, caso o movimento fosse real, seria preciso admitir que um móvel percorre ao mesmo tempo e na mesma velocidade duas distâncias diferentes.

O fundamento dos argumentos de Zenão é demonstrar a insuficiência da realidade com o pensamento. Zenão parte do princípio que a realidade deve se conformar aos raciocínios constituídos pela inteligência do pensamento lógico. Sendo assim, tudo aquilo que não se conformar ao pensamento e cair no absurdo é ilusório. A crítica aos paradoxos de Zenão é referente à confusão feita pelo eleata ao fazer coincidir o tempo e o movimento a uma reta que os subentenda e, com isso, poder atribuir-lhes as mesmas subdivisões possíveis de se fazer à

uma linha. Essa ilusão tem como origem uma outra ainda mais profunda: a confusão entre a parte e o todo. É preciso admitir com Zenão que o todo e a parte são homogêneos e diferem um do outro somente em grau, e, sendo impossível para o pensamento conceber os elementos constituintes de um todo como de outra natureza que esse todo, o movimento e a multiplicidade não existiriam. Tanto o movimento quanto a multiplicidade, sendo heterogêneos, isto é, divididos em última instância, resultam em elementos de outra natureza (imobilidade e unidade), seriam inconcebíveis para o pensamento lógico. Segundo a tradição eleata, a condição da existência de uma coisa é a harmonia dessa coisa com o raciocínio lógico e, por isso, o movimento e a multiplicidade não existiriam. A contradição fundamental do movimento é ser homogêneo e, ao mesmo tempo, ser heterogêneo. No primeiro sentido ele é a sobreposição de elementos mais simples; no segundo, os elementos últimos dessa sobreposição são de outra natureza que o todo – a imobilidade diferente da mobilidade, a unidade diferente da multiplicidade.

1.4 UNIDADE, QUANTIDADE E SIMPLICIDADE ATUAL

Não precisamos entrar em detalhes na análise de Bergson sobre a velocidade. Basta dizer que, mesmo a noção de velocidade, definida pela mecânica como a distância percorrida em relação ao tempo, não implica na representação real do tempo (duração). Isso porque, para obter a quantidade de movimento, seja ele uniforme, seja variado, é preciso reter do movimento apenas o espaço percorrido pelo móvel e as posições simultaneamente atingidas por ele, ou seja, retemos apenas pontos no espaço e a distância entre pontos. As noções de espaço e de simultaneidade são, portanto, suficientes para construirmos a ideia de velocidade e de aceleração ⁷. Mas o que seria simultaneidade?

“Há um espaço real, sem duração, mas no qual os fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente aos nossos estados de consciência. Há uma duração real, com momentos heterogêneos que se penetram. Cada um desses momentos pode, no entanto, se aproximar de um estado do mundo exterior que lhe é contemporâneo e se separar dos outros momentos pelo próprio efeito de tal aproximação. Da comparação dessas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração assume, assim, a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade que poderíamos definir como a interseção do tempo com o espaço” (BERGSON, 2020, p. 74)

⁷ Cf. Bergson *Dados Imediatos...*, p. 79.

Bergson não nega a realidade do espaço. O espaço é, certamente, coisa real, mas que existe fora da consciência; uma exterioridade sem sucessão. O tempo, por sua vez, é uma sucessão sem exterioridade, ou seja, uma sucessão de partes que se penetram, como os estados da nossa consciência interior. O ponto de encontro entre essas duas realidades opostas, o traço de união entre esses dois termos, espaço e tempo, é a simultaneidade, definida nesse trecho como a interseção do tempo com o espaço. É que os fenômenos da natureza, aqueles que se dão sempre fora da nossa consciência, aparecem e desaparecem simultaneamente aos nossos estados de consciência, devido a aproximação que a nossa consciência faz com o mundo exterior. Mas, ao se aproximar de um estado do mundo que lhe é contemporâneo, a consciência se afasta da sua duração real, que é o seu conteúdo. Dessa aproximação com o espaço nascem todos os tipos de ilusões sobre o tempo, porque a consciência voltada para o mundo é capaz de calcular e, até mesmo, antecipar os fenômenos da natureza, mas deixa sempre escapar a si própria. A simultaneidade é como uma foto, um instante capturado do mundo exterior pela percepção; são pontos que colocamos no espaço, mas que pressupõem uma memória para retê-los e organizá-los no tempo.

Em resumo, o espaço é a verdadeira homogeneidade com a qual traduzimos o mundo. Ele é a matéria do número, e o número, o espelho da realidade. O tempo mensurável, aquele medido pelo relógio e descrito pelo número, é a representação simbólica da duração, retirada somente do espaço. A questão do número é, pois, fundamental para o problema das multiplicidades: seria ele uma multiplicidade ou uma unidade? Com certeza, ele é multiplicidade, já que todo número é indefinidamente divisível. Se dizemos que ele é uma unidade, é porque um ato do espírito o compreende assim, e empresta sua unidade provisoriamente ao número. Mas, conforme a consciência se afasta, o número objetificado se reaproxima da sua verdadeira natureza, que é o espaço homogêneo, e volta a ser suscetível de uma divisão variada. Todo número é, então, uma multiplicidade, antes de ser intuída como unidade. Nesse sentido, a unidade é definida como a parte última de qualquer *quantidade*, e, sendo assim, é de se assumir que toda unidade seja numérica. A unidade do número é simples, porque é una e indivisível, mas a sua simplicidade é sempre emprestada do espírito; ele sim é verdadeiramente simples. Com efeito, toda unidade é simples, mas nem tudo o que é simples é unidade, porque não se reduz ao elemento último da decomposição. Há um outro tipo de simplicidade que não é numérica e não implica a representação do espaço.

Junto da sua teoria das multiplicidades, Bergson acaba distinguindo dois tipos de simplicidade, ainda que não tenha dado muita importância a isso. Uma simplicidade que se

complica, outra que é “imediatamente dada como intrinsecamente complexa” (JANKÉLÉVICH, 2015, p. 191). Pois “complicado” e “complexo” são duas coisas diferentes. Vimos que os números e os corpos são complicados, porque se justapõem no espaço. Em uma palavra, toda multiplicidade quantitativa é complicada, porque suas partes são exteriores umas das outras e se dividem sem mudar de natureza. Mas seria o movimento, ou a sucessão dos estados de consciência complicados, quer dizer, uma multiplicidade distinta? Certamente, assim são para a mecânica e a psicofísica. No entanto, as análises de Bergson sobre os dados da consciência têm como objetivo demonstrar o contrário, e que, na verdade, “não podemos formar a própria ideia de multiplicidade distinta sem considerar paralelamente o que chamamos de uma multiplicidade qualitativa” (BERGSON, 2020, p. 81), pois é graças a qualidade da quantidade que formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade. Resta-nos agora analisar o que seria uma multiplicidade qualitativa.

CAPÍTULO 2

MULTIPLICIDADE QUALITATIVA

2.1 SENTIMENTOS E SENSACÕES

Concluimos que apenas o espaço é homogêneo, que as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta, e que toda multiplicidade distinta é obtida por um desdobramento no espaço. Há, contudo, um outro tipo de multiplicidade que não se reduz à mera quantidade, onde os conceitos de “mais” e de “menos” não são devidamente aplicados, pois a relação entre eles evoca as relações de conteúdo e continente. "Quando afirmamos que um número é maior que outro número, ou um corpo que outro corpo, sabemos muito bem do que estamos falando. Nos dois casos, trata-se de espaços desiguais (...), e costumamos chamar de espaço maior aquele que contém o outro” (BERGSON, 2020, p. 17). Mas, quando dizemos que uma sensação de dor é mais intensa que outra, ou que fazemos um esforço maior ao levantar um peso maior, estaríamos falando da mesma quantidade mensurável do número? Se fosse assim, de que modo uma sensação mais intensa poderia conter uma outra de menor intensidade, se ambas são qualidades inextensivas? É preciso traçar a diferença entre dois tipos de quantidades: a primeira extensiva e mensurável; a segunda inextensa e imensurável, ainda que podemos dizer que é maior ou menor que outra intensidade. Mesmo assim, não haveria ainda contradição em falar de quantidade inextensa? Pois, se uma quantidade pode aumentar ou diminuir, e se nela percebemos o menos dentro do mais, não seria ela divisível e, por isso mesmo, extensa? Sobre esse ponto, a filosofia concorda tranquilamente com o senso comum, ao erigir uma intensidade pura em grandeza, como uma extensão.

Bergson se coloca contra, não somente, as teorias psicofísicas, mas também as noções do senso comum de intensidade. Ninguém discorda que, a sensação de intensidade da luz que experimentamos aumenta conforme for aumentado o número de fontes luminosas, que se supõe estarem a mesma distância e serem idênticas entre si ⁸. Da mesma forma, definimos frequentemente a intensidade de uma sensação, ou a de um estado da consciência, com o número e a grandeza das causas objetivas que lhe deram origem, isto é, associamos a intensidade do efeito à quantidade da causa. Acontece que nos pronunciamos frequentemente

⁸ Cf. Bergson *Dados Imediatos...*, p. 19.

sobre a intensidade do efeito sem conhecer a natureza da causa, muito menos a sua grandeza. Nesses casos é, na verdade, a intensidade do efeito que nos leva a arriscar, por hipótese, o número e a natureza das causas. Não vemos problema em dizer que sentimos uma dor mais intensa quando nos arrancam um dente que um cabelo, ou que fazemos mais esforço para dobrar uma lâmina de aço que uma barra de ferro, por exemplo. Contudo, é certo que a dor de arrancar um dente não é a mesma dor de arrancar um fio de cabelo, e o esforço para se dobrar uma barra de ferro é diferente daquele para se curvar uma lâmina de aço. Ora, mas então como comparar, no caso, duas intensidade de dores diferentes? É preciso que estejamos falando de uma e mesma dor que se intensifica e aumenta de grandeza; uma dor que seja idêntica entre os dois termos da comparação para que sirva de unidade de medida entre eles. Pois só conseguimos medir aquilo que difere em grau, e não o que difere por natureza. Dessa maneira, reduzimos a intensidade das nossas sensações em grandezas, umas maiores, outras menores, mas que correspondem às diferenças de grau de uma única e mesma sensação que se intensifica.

Talvez a dificuldade do problema, como diz Bergson, deve-se ao fato de chamarmos pelo mesmo nome e representarmos da mesma maneira duas intensidade de naturezas muito distintas: a intensidade de um sentimento e a de uma sensação. A sensação de “esforço vem acompanhado de uma sensação muscular, e as próprias sensações estão ligadas a certas condições físicas que parecem entrar de algum modo na apreciação de sua intensidade” (BERGSON, 2020, p. 20). As sensações acontecem na superfície da consciência, e estão sempre associadas a certas contrações musculares, ou aos estímulos nervosos que as provocam. Todavia, quanto mais descemos nas profundezas da consciência e entramos no interior da subjetividade, que é duração, menos os estados psicológicos nos parecem ser coisas fixas que se justapõem, como é o caso de alguns sentimentos profundos. Nesse isolamento com o exterior, apreendemos o espírito na sua verdadeira natureza, e a complexidade dos nossos estados de consciência se apresentam na sua pureza originária. É ali que devemos encontrar a pura intensidade.

Cabe antes ressaltar a dificuldade de expressar a duração por meio das palavras. Por que será que Bergson se utiliza de palavras como “profundo”, “interior”, e até mesmo “estados” de consciência para se referir à duração, ainda que elas impliquem na representação de uma extensão dada no espaço? É que a própria palavra encontra seus limites naquilo que muda incessantemente de natureza e que nunca permanece o mesmo. Porque o pensamento, que é sua causa, gosta de distinções claras, das coisas com contornos bem definidos, tal como aquelas que percebemos no espaço. Ele solidifica até mesmo as nossas sensações, e passamos a dar um

único nome a duas sensações radicalmente diferentes, mas cuja causa se repete. Por exemplo, quando criança odiava o sabor do café, mas depois de adulto, passei a adorá-lo. O que teria mudado? Acreditamos que o café e o seu sabor tenham permanecido o mesmo, e que o meu gosto pelo café tenha mudado. Mas a verdade é que “não há nem sensação idêntica nem múltiplos gostos, porque sensações e gostos me aparecem como *coisas* quando os isolo e nomeio, mas na alma humana nada há além de *progresso*” (BERGSON, 2020, p. 86). É que temos dificuldade em dar nome a tudo aquilo que escapa ao pensamento reflexivo, e quando Bergson fala da profundidade do eu para se referir à duração pura, é certamente como uma metáfora, para se dar a imagem daquilo que se quer expressar. Pois eis o desafio de Bergson: falar daquilo que não cabe em palavras, dizer o indizível. Por isso a duração é descrita por meio de muitos nomes, como memória, liberdade, élan vital, criação, porque ela não cansa de mudar e sempre escapa dos limites estabelecidos pela inteligência, que tenta por nome definido a coisas definidas.

As sensações são fenômenos que ocorrem na superfície da consciência, e estão geralmente associadas a uma certa percepção de um movimento ou de um objeto exterior. Contudo, alguns estados da alma parecem bastar a si mesmo, como se fossem independentes de suas causas externas. É o caso da alegria e da tristeza profunda; nesses estados psíquicos encontramos a intensidade e a complexidade das nossas emoções na sua pureza originária, sem que nenhum elemento extenso pareça intervir. Assim começa, no primeiro capítulo de *Dado Imediatos*, a análise de alguns sentimentos e do seu crescimento intensivo, como o “desejo indefinido que pouco a pouco se tornou uma paixão profunda” (BERGSON, 2020, p. 21), ou a piedade, que consiste “na passagem da aversão ao medo, do medo à simpatia e da simpatia à humildade” (BERGSON, 2020, p. 27). Não entraremos em detalhe de cada uma, basta analisar a admirável descrição que Bergson faz do sentimento estético da graça.

De início, ela é apenas o sentimento de uma certa desenvoltura, de uma certa facilidade em executar os movimentos exteriores. Mas, como os movimentos fáceis são sempre aqueles que preparam o seguinte, eles deixam prever as suas atitudes futuras nas atitudes presentes.

“Se falta graça aos movimentos bruscos, é porque cada um deles se basta a si mesmo e não anuncia os que a eles se seguem. Se a graça prefere as curvas às linhas quebradas, é porque, ainda que a linha curva mude de direção a todo momento, cada nova direção está indicada na que a precede. Assim, a percepção de uma facilidade em se mover, vem aqui se fundir com o prazer de interromper de alguma forma a marcha do tempo e de conter o futuro no presente.” (BERGSON, 2020, p. 23)

Na graça, a percepção de uma certa facilidade do agir se mistura com a expectativa do movimento que se seguirá, e o prazer dessa antecipação é como se estivéssemos contendo, nem que por um breve momento, o futuro no presente. Desses dois elementos já confusos, um terceiro intervém quando os movimentos graciosos obedecem a um determinado ritmo, e a música os acompanha. “Isso porque o ritmo e a métrica, ao nos permitirem prever ainda melhor os movimentos do artista, nos fazem acreditar que somos seus senhores” (BERGSON, 2020, p. 23). A regularidade do ritmo estabelece entre ele e nós uma espécie de comunicação e, quando a atitude possível que antecipamos se efetiva, é como se a própria realidade estivesse nos obedecendo. Ressaltamos que esse possível movimento, antecipado no sentimento da graça, não é o mesmo possível lógico construído pelo pensamento. Como foi dito, o possível não é real, e, por isso mesmo, é passível de realização. Mas a ação que antecipamos na graça é, de alguma forma, real, porque está, de alguma maneira, desenhada na ação presente, como um rolo que se desenrola. Para uma antecipação desse tipo, é preciso que uma certa simpatia física faça parte do sentimento da graça; uma espécie de sintonia com os movimentos exteriores que nos permita senti-los junto ao movente, como se nos instalássemos dentro do artista e conseguíssemos prever seu próximo movimento como se fosse nosso. Uma simpatia virtual que progride junto ao movimento, acompanhando o seu ritmo e suas nuances.

Nas palavras de Bergson, “a verdade é que acreditamos poder distinguir em tudo o que é gracioso, além da leveza, que é signo de mobilidade, a indicação de um possível movimento em nossa direção, de uma simpatia virtual ou mesmo nascente” (BERGSON, 2020, p. 23). Percebe-se como o conceito de virtual e a sua diferença com o possível não se encontram definidos ainda nos *Dados Imediatos*. Se formos precisos, os movimentos graciosos anunciam os seguintes porque estão de alguma forma contidos “virtualmente” no anterior, e se desenvolvem na duração por atualização. Mas em que sentido a ação presente poderia conter a ação futura? Ela certamente não a contém no sentido que o conteúdo está contido no continente, mas está sugerida ou anunciada nele, como o desenrolar do passado que se desenvolve num simples movimento no tempo, enquanto nenhum elemento exterior interromper. É um progresso natural, por assim dizer, no qual o movimento, pela sua graciosidade, seguirá de maneira intuitiva, preparando e anunciando o movimento seguinte. Mas, para antecipar os movimentos do artista, é preciso que uma simpatia móvel participe do sentimento da graça. “Essa simpatia móvel, sempre a ponto de acontecer, é a própria essência da graça superior” (BERGSON, 2020, p. 23); que se inicia com a percepção de uma certa desenvoltura, se mistura com o desejo da expectativa e progride para o prazer da antecipação. “Ao analisar o encanto

dessa simpatia, você verá que ela lhe agrada em si mesma pela sua afinidade com a simpatia moral, cuja a ideia sutilmente lhe sugere” (BERGSON, 2020, p. 23). A graça é, portanto, como todo sentimento, muita coisa; ela é uma verdadeira mistura de sentimentos e sensações que se penetram e se confundem, uma complexidade que progride dentro da duração. É, na verdade, esse progresso qualitativo que o senso comum e a psicofísica entendem como uma grandeza crescente dos sentimentos; eles confundem a intensidade qualitativa com o aumento de uma quantidade extensiva, e passam a enxergar apenas uma diferença de grau onde, mais profundamente, encontramos diferenças de natureza.

A questão é que alguns estados profundos da alma parecem bastar a si mesmos, sem a interferência de algo externo, e a intensidade crescente desses estados é sempre a de um progresso qualitativo, “um estado único em seu gênero”⁹, onde as medidas de grandeza não são devidamente aplicadas, pois não há relação de conteúdo e continente. “Mas a maior parte das emoções está repleta de mil sensações, sentimentos ou ideias que as penetram” (BERGSON, 2020, p. 26). O que Bergson chama de emoção fundamental é a síntese de todas essas colorações psíquicas, de toda essa multiplicidade de sentimentos e sensações que se misturam na consciência; é a *complexidade* de estados que se penetram e a coexistência de muitos num só. Ela é múltipla, porque é a fusão de muitas coisas. Mas essas coisas não se diferem no espaço, estão confundidas umas nas outras e, se dizemos que cada uma difere da outra, é somente no tempo puro (duração) que podemos assim dizer. Não são, portanto, *coisas* propriamente, entidades de contornos bem definidos que se distinguem no espaço, mas *progressos* ou *tendências*, direções que mudam de natureza a cada instante, como cores que se misturam e mudam sua tonalidade sem deixar de coexistirem na coloração fundamental. Uma multiplicidade que não se distingue no espaço, mas que difere nela mesma a cada instante.

2.2 O PROBLEMA DO ESFORÇO

De fato, esses sentimentos “puros” que Bergson descreve são raros, pois dificilmente haverá alguma felicidade ou tristeza profunda que não venha acompanhada de sintomas físicos. “É certo que ali, onde esses sintomas se apresentam, eles devem de algum modo entrar na apreciação da intensidade” (BERGSON, 2020, p. 27). Os estados puros da alma, aqueles que parecem bastar a si mesmo, estão ali somente de direito, pois, na realidade, todo sentimento

⁹ Cf. Bergson *Dados Imediatos...*, p. 26.

está emprenhado de uma multiplicidade de sensações. Ocorre que essas sensações estão sempre situadas, de alguma maneira, no corpo, e, ainda que sua intensidade não possa ser definida pela grandeza de sua causa, é certo que há uma relação entre as duas. Dentre as muitas sensações, há uma que parece se apresentar imediatamente à consciência sobre a forma de quantidade: o esforço muscular. Ninguém discorda que a sensação de esforço é um fenômeno psíquico, e que, ao mesmo tempo, está sempre atrelado, de algum modo, ao desdobramento extensivo de força muscular. Para definir em que consiste especificamente nossa sensação de esforço, Bergson traz um debate entre duas das principais figuras na área da psicologia experimental de sua época, Wilhelm Wundt e William James ¹⁰.

Wundt sustenta que a sensação de esforço está vinculada a uma certa emissão de força central que acompanha a enervação voluntária dos músculos, e a própria emissão dessa força nervosa é o que a consciência percebe como a sensação de esforço. Quanto maior a força despendida pelo sistema nervoso, maior a sensação de esforço sendo emitido. Assim, o esforço viria de dentro, por assim dizer, numa força de origem central que se propaga para a periferia até as contrações musculares; uma corrente centrífuga de força nervosa, como diria o empirista escocês, Alexander Bain. Wundt usa como exemplo a sensação bastante nítida que um paralítico tem do esforço sendo emitido quando tenta levantar a perna, ainda que o membro permaneça inerte. Não é preciso muito para nos convencer dessa hipótese, que emitimos uma força voluntária e que essa força é a própria sensação de esforço sendo lançado. Isso porque, ainda que o movimento desejado não se realize, temos a sensação bem clara de esforço sendo emitido; o esforço seria então, de certa forma, independente dos movimentos musculares. Acontece que os experimentos de William James chamam a atenção para um fato curioso. Ainda que o paralítico tenha a clara sensação de esforço para levantar o seu membro inerte, ele não consegue movê-lo. Contudo, bem ou mal, ele acaba por executar um outro movimento, mesmo que só perceba isso se for advertido. James conclui que todo esforço é acompanhado de movimento muscular e, caso não haja movimento sendo executado em nenhuma parte, não haverá sensação alguma de esforço. Ele é, portanto, centrípeto, e não centrífugo como acreditava Wundt.

“Não tomamos consciência de uma força que lançaríamos no organismo – nosso sentimento de energia muscular despendida “é uma sensação aferente complexa, que vem dos músculos contraídos, dos ligamentos tensionados, das articulações comprimidas, do peito imobilizado, da glote fechada, das sobrelhas franzidas, da

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 27-29.

mandíbula cerrada”, em resumo, de todos os pontos periféricos nos quais o esforço produz alguma modificação” (BERGSON, 2020, p.29)

Bergson não está preocupado em saber se a sensação de esforço vem do centro ou da periferia. Seu problema é descobrir em que consiste a percepção de sua intensidade. Com base nas observações de James, Bergson defende que a sensação de intensidade crescente do esforço é causada pelo número crescente de músculos que se contraem simpaticamente na operação. Em outras palavras, um esforço maior é aquele que exige um número maior de músculos trabalhando, e uma superfície maior do corpo envolvida na atividade. Desse modo, o crescimento intensivo de esforço, quando entendido como uma quantidade crescente de força aplicada num ponto específico é, na verdade, um progresso crescente de um número maior de músculos que se contagiam para participar da operação. É, certamente, um aumento de quantidade, porque uma parte maior do corpo se envolve na atividade. Mas, como nós geralmente localizamos o esforço no local onde acreditamos produzir os seus efeitos, deixamos de perceber essa invasão gradual, essa participação crescente do corpo todo no esforço físico. Perceba isso ao tentar fechar cada vez mais o punho, por exemplo: a sensação de esforço, que parece estar inteiramente localizada na mão, vai contagiando os músculos do antebraço, que sobem até o braço e contraem o ombro; uma progressão crescente de músculos simpáticos à causa. Se for atento ao movimento, verá que a sensação experimentada na mão continua a mesma por algum tempo, e que a sensação de um esforço maior é devido a uma quantidade maior do corpo envolvido na operação.

Ora, mas então de que maneira a intensidade das sensações, no caso a de esforço, seria um progresso qualitativo, se podemos reduzi-la à quantidade do corpo simpática à causa, ou seja, ao número de partes que se dispõem na atividade? Para esclarecer sobre esse ponto, tomemos o exemplo de Bergson: “Observe com atenção uma pessoa que levanta pesos cada vez maiores, fazendo com que a contração muscular ganhe pouco a pouco todo o corpo” (BERGSON, 2020, p. 30). Nessa atividade, como em qualquer outra, a sensação de um maior esforço é devido à invasão gradual dos músculos que participam dela. O esforço não está concentrado ou localizado somente nos braços, ele aumenta segundo uma superfície maior do corpo estiver envolvida na ação. Se repararmos bem, a sensação que o braço experimenta continua a mesma por bastante tempo, até que muda, mas somente de qualidade. Em determinado momento, o peso se torna fadiga, e a fadiga dor. O que sentimos no braço muda, mas não de grandeza, e sim de qualidade. Quando nos referimos à quantidade de esforço exercido, estamos nos referindo, sem perceber, à quantidade de superfície muscular envolvida na operação, e não, como muitos acreditam, a uma intensidade crescente localizada em um

determinado ponto, que aumenta de pouco em pouco sua grandeza. Podemos concluir que “nossa consciência de um crescimento de esforço muscular se reduz à dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa produzida em algumas delas” (BERGSON, 2020, p. 30).

A crítica de Bergson às noções psicofísicas de intensidade se deve ao fato de definirem, de uma e mesma maneira, a intensidade de esforço superficial e a de um sentimento profundo da alma. “Em ambos os casos, há progresso qualitativo e complexidade crescente confusamente percebida” (BERGSON, 2020, p. 30). Mas somente em um deles percebemos um progresso extensivo, onde associamos a grandeza da intensidade vinculada intrinsecamente a sua causa objetiva. O esforço está ligado ao número de músculos contraídos na operação; ele é, com certeza, um fenômeno físico. Ao mesmo tempo, a consciência experimenta a sensação de esforço como uma qualidade inextensiva, um fenômeno psíquico cuja intensidade crescente muda de natureza a cada instante. Mas, como a nossa inteligência gosta das coisas bem definidas, ela acaba por traduzir a intensidade psíquica pela sua grandeza física, e introduz a mensurabilidade das causas objetivas nas qualidades subjetivas das sensações. Dessa maneira, passamos a observar a qualidade pelo prisma da quantidade e, mais uma vez, introduzir o espaço no tempo, o homogêneo no heterogêneo, concebendo a duração somente como uma quarta dimensão do espaço.

Ao descrever a intensidade da dor, Bergson nos sugere, talvez inapropriadamente, para “tomarmos uma agulha com a mão direita e com ela espetarmos cada vez mais profundamente a mão esquerda” (BERGSON, 2020, p. 38). Você verá que essa sensação começa como “algo semelhante a uma coceira; depois, um contato; ao qual se seguirá uma espetada; em seguida, uma dor localizada num ponto; por fim, uma irradiação dessa dor na região circundante” (BERGSON, 2020, p. 39). De início, acreditamos sentir uma e mesma sensação cada vez mais invasiva, uma espetada cada vez mais intensa. Porém, o erro se dá porque havíamos localizado, sem perceber, o esforço progressivo da mão direita, que espeta, na sensação da mão esquerda, que é espetada; estaríamos introduzindo equivocadamente a causa no efeito, interpretando inconscientemente a qualidade como quantidade e a intensidade como grandeza. Se levarmos em conta somente o aspecto subjetivo da dor, não deveríamos comparar a sua intensidade com uma grandeza, “com uma nota musical que se tornaria cada vez mais sonora, mas, antes, com uma sinfonia, na qual um número cada vez maior de instrumentos se fizesse ouvir” (BERGSON, 2020, p. 35).

É que as nossas sensações se encontram voltadas para a superfície do corpo e estão sempre associadas, de alguma maneira, às suas causas mensuráveis. Ainda que não possamos definir o efeito pela causa, há entre eles uma relação íntima, tal que a quantidade parece, de fato, se misturar na qualidade, e a qualidade na quantidade. Essa mistura entre o fenômeno físico e o psíquico está presente em toda sensação. Podemos estimar, por exemplo, a intensidade de um esforço físico observando apenas a quantidade de músculos sendo contraídos. Não podemos, no entanto, saber o que se passa dentro da consciência do indivíduo, determinar a qualidade da sensação pela extensão de corpo envolvida na atividade, pois aquilo que situamos no espaço jamais servirá de parâmetro na pura duração. As sensações são, portanto, um misto: de um lado são fenômenos físicos situados na matéria; de outro, um fenômeno psíquico experimentado pela consciência. Dentro das sensações participam, simultaneamente, a extensão e o inextenso, a grandeza e a intensidade. Duas direções opostas que se misturam, duas realidades de naturezas diferentes que coexistem. Por isso, toda análise das intensidades psicológicas está fadada ao fracasso enquanto não analisar devidamente o misto; enquanto não se separar as duas direções que convergem dentro das sensações e continuar reduzindo a intensidade de um estado psíquico à grandeza muscular que lhe corresponde.

2.3 A INTELIGÊNCIA

O problema do misto é capital para a filosofia bergsoniana. Já pudemos perceber como o pensamento de Bergson perpassa por uma série de dualidades: tempo-espaço, virtual-atual, interno-externo, sentimento-sensação. O erro está em reduzir uma na outra. De direito, ambas são direções puras, realidade opostas que existem independentemente. Mas, como a consciência gosta de resultados práticos e mensuráveis, ela acaba por reduzir tudo como se fosse uma coisa só. A própria consciência é um misto mal analisado: de um lado ela é memória e espírito, de outro é percepção e corpo. Tal dualismo pede a aplicação de métodos distintos, cada um referente ao seu objeto específico; dois métodos oposto no conhecimento do real: o método científico e o da intuição. Essa é a barreira que Bergson estabelece entre ciência e metafísica, dando sempre dignidade e legitimidade à metafísica em afirmar o seu objeto, isto é, a duração e o espírito, pois a ciência não é nada além do progresso natural de nossa inteligência; ela é a inteligência elevada à enésima potência, no seu mais alto nível.

“Com efeito, a ciência positiva se dirige à observação sensível. Ela obtém assim materiais cuja elaboração confia à faculdade de abstrair e de generalizar, ao juízo e ao raciocínio, à inteligência. Tendo partido, no passado, das matemáticas puras, ela continuou através da mecânica, depois da física e da química; chegou tardiamente à biologia. Seu domínio primitivo, que permanece como preferido, é o da matéria inerte” (BERGSON, 1974, p. 123)

A inteligência, tendo em vista o uso sobre a matéria, encontra na geometria o seu terreno fértil. Muito antes do nascimento de qualquer filosofia ou ciência, a inteligência estava lá, fabricando instrumentos e guiando nossa ação sobre os corpos que nos circundam. Tendo em vista sempre a ação, ela foi moldada a partir daquilo que nos é exterior, no intuito de tirar o proveito máximo do objeto e daquilo que nos interessa. A inteligência é, segundo Bergson, o prolongamento dos sentidos. “Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais” (BERGSON, 1974, p. 124). Na sua atividade originária, ela é a “faculdade de fabricar objetos artificiais, especialmente utensílios fabricantes de utensílios, e de lhes variar indefinidamente a fabricação” (BERGSON, 2010, p. 157). Esse significado, bastante especial, que a inteligência tem de *fabricar*, leva Bergson a definir a essência do humano antes como *homo faber*, que *homo sapiens*. É que, antes mesmo de pensar as coisas, já estávamos lá, as fazendo. Foi assim que a mecânica da ação se tornou inerente ao pensamento. Como a faculdade primordial da nossa inteligência é a fabricação, ela se destinou exclusivamente sobre a matéria bruta, e, mesmo quando ela utiliza de materiais organizados, os trata como objetos inertes, sem se preocupar com a vida que lhes deu forma. O objeto da nossa inteligência sempre foi a matéria sólida e inorganizada; somente nela a ação consegue seguir sem imprevistos, de maneira precisa e eficiente, já que a sua condição é de matéria determinada.

Em vista a manipulação, cabe à inteligência considerar o objeto como divisível em partes arbitrárias, sendo cada parte, nela mesma, divisível em outras, e assim por diante. “Mas é-nos antes de mais nada necessário, para a manipulação atual, ter o objeto real com que lidamos, ou os elementos reais em que o resolvemos, como *provisoriamente definidos*, e tratá-los como outras tantas unidades” (BERGSON, 2010, p. 173). Vemos que os conceitos de unidade provisória e definida reaparecem em *A evolução criadora*, mas dessa vez não para designar a unidade do número, intuída pelo espírito como tal, e sim a unidade do objeto material, ainda que o espírito pratique nas duas a mesma atividade: ele concebe provisoriamente as partes como indivisíveis, para dividir o objeto segundo sua vontade. Ora, mas se o objeto que manipulamos é suscetível de divisão indeterminada, é de se admitir que a

própria matéria siga os princípios dessa decomposição. Assim, o progresso natural da nossa inteligência teve início na manipulação do objeto extensivo, passou pela representação extensiva da matéria e se elevou até a representação simbólica da extensão em geral, isto é, o número. Ela vai do objeto para a matéria, e da matéria para o número, tornando-se cada vez mais geral, mas sem mudar a natureza da operação. Em cada etapa, a inteligência opera ainda sobre uma e mesma multiplicidade quantitativa; isso porque, a todo momento, a inteligência se situou apenas no espaço, tendo em vista somente a ação sobre o meio. Sua atenção esteve sempre voltada para o objeto inerte, naquilo que se pode determinar e manusear com precisão. Não é difícil compreender essa aptidão natural da inteligência para as coisas inertes. Só conseguimos agir determinadamente sobre aquilo que for igualmente determinado, enquanto aquilo que muda requer sempre a aplicação de novos métodos, variáveis de acordo com a variação do objeto. Sendo o destino da inteligência nos tornar senhores da matéria, era preciso que ela trabalhasse a partir daquilo que não muda e que se mantém invariável no tempo. Foi na geometria que a inteligência encontrou o terreno apropriado para firmar a imobilidade do seu conhecimento; ali ela conseguiu estabelecer verdades que seriam mantidas eternamente fora do tempo, tal como as propriedades do triângulo.

Em suma, sendo a ciência o desenvolvimento natural da nossa inteligência, ela só consegue ter representação clara da imobilidade. Ela se sente inteiramente à vontade nos domínios da matéria bruta, e consegue descrever com precisão os fenômenos da física e da química. Até mesmo quem nega o valor de verdade da ciência, não pode discordar que, definitivamente, ela funciona, e aplica-se ao mundo físico, se não direito, certo que de fato. Esse caráter funcional da ciência diz respeito à própria inteligência da qual ela progride, que está mais preocupada em obter um resultado útil e prático das coisas do que conhecer a sua natureza. Quanto mais a ciência desce na análise da matéria organizada, mais vemos a sua inaptidão em representar a mobilidade e o vital. Sua propensão natural em reduzir tudo a quantidades faz com que ela se prenda somente ao que há de físico-químico nos fenômenos da vida, deixando escapar o que há de propriamente vital no vivente. Não por isso, devemos acreditar que Bergson era cético em relação às ciências. Quando se colocava dentro do debate científico era, principalmente, como filósofo, usando de base as experimentações científicas para sustentar a sua metafísica. A ciência certamente expressa algo de real no mundo, uma vez que a matéria parece se resolver cada vez mais, aos olhos do cientista, em fórmulas matemáticas. Contudo, o seu domínio é limitado, e seu embaraço é grande quando tenta teorizar sobre a “física da alma” (BERGSON, 1974, p. 123). A ciência se ocupa somente com uma

parte do misto, e apreende com segurança a quantidade da matéria, mas a qualidade do espírito sempre lhe foge.

2.4. A INTUIÇÃO

De fato, o método científico se aplica muito bem aos domínios da matéria. É preciso um método análogo, tão preciso e rigoroso quanto ele, para se conhecer as coisas que se situam fora do espaço. Pois, se o objeto da ciência é a matéria e o espaço, o da metafísica será o espírito e o tempo ¹¹. A metafísica terá de seguir um método próprio, capaz de adentrar na duração e captar a verdadeira mobilidade: esse método é o da intuição. Num sentido fundamental, intuição é, antes de tudo, pensar *na* duração. Se a inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói o movimento com imobilidades justapostas, a intuição nos coloca dentro da mobilidade, como realidade mesma, e não vê na justaposição mais que um movimento abstrato, um falso movimento, um instante arbitrário retirado do ser que é pura mobilidade. Aliás, segundo Bergson, “intuição” é uma palavra da qual hesitou por muito tempo ¹². Talvez porque ela nos remeta à ideia de um conhecimento vago, um sentimento confuso de uma certa inspiração ou de uma certa simpatia. No entanto, uma filosofia da intuição exige para Bergson a aplicação de um método filosófico rigoroso, que pretende ser tão rigoroso quanto a ciência para o seu domínio.

São célebres as considerações de Deleuze sobre o método da intuição. Nas suas palavras, a questão metodológica mais geral é a seguinte: “como pode a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, formar um método, se se diz que o método implica essencialmente uma ou mais mediações?” (DELEUZE, 1999, p. 8). Bergson se refere à intuição como um ato simples, uma apreensão direta do espírito pelo espírito, “mas a sua simplicidade não exclui uma multiplicidade qualitativa e virtual, direções diversas nas quais ela se atualiza” (DELEUZE, 1999, p. 8). É certo que a simplicidade do ato não será a mesma da unidade numérica. O número é simples provisoriamente, enquanto for lhe dada unidade para se justapor a outra unidade; uma simplicidade que se *complica*, ou seja, que combinada e multiplicada consigo mesma, resulta em estruturas o quão complicada quisermos. Por outro lado, a simplicidade do ato é intrinsecamente *complexa*; ela é dada, de imediato, como multiplicidade,

¹¹ Cf. BERGSON, H. “Introdução, parte I e II” de *O pensamento e o movente* (Col. Os pensadores), São Paulo, Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974, p. 129.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 120.

mas a sua multiplicidade é virtual. Ela existe de direito mais que de fato, como múltiplas direções concentradas sob um único ponto, onde a realidade do ponto só existe de direito, porque, de fato, as direções já se atualizaram, e não param de atualizar. “Nesse sentido, a intuição implica uma pluralidade de acepções, pontos de vista múltiplos irreduzíveis” (BERGSON, 1999, p. 8). Deleuze diz que há essencialmente três “pontos de vista”, isto é, três espécies fundamentais do ato que operam na intuição e determinam as regras gerais do método: 1) a primeira regra consiste em denunciar os falsos problemas, aplicando a prova do verdadeiro e do falso antes no problema que na solução e, assim, elaborar a criação de verdadeiros problemas. 2) a segunda implica em lutar contra as ilusões naturais do pensamento e reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as “articulações do real”¹³. 3) a terceira regra dá o sentido fundamental da intuição, e corresponde à apreensão real da duração, colocando os problemas e resolvendo-os em função do tempo mais que do espaço.

Apesar de diferentes, cada regra do método se mistura e todas implicam duração o tempo todo. Cabe demonstrar brevemente como essas três espécies de ato estão fundidas. A respeito dos falsos problemas, podemos dividi-los em dois tipos: os problemas inexistentes e os problemas mal colocados. O primeiro se refere à confusão entre o “mais” e o “menos”, e é explicado por Bergson com proeminência na sua crítica do negativo¹⁴. Consiste em mostrar como há “mais”, e não “menos”, na ideia de não-ser do que na ideia de ser em geral, uma vez que toda negação implica na representação do ser, mais uma operação lógica de negação generalizada. É que, diferente de uma afirmação, que é um juízo referente ao objeto, a negação é um juízo referente a outro juízo. Por exemplo, quando afirmo que “esta casa é vermelha”, estou me referindo, sem dúvidas, a uma qualidade própria da casa. Mas, quando digo que “esta casa não é verde”, não estou me referindo à casa, e sim ao juízo que afirma “esta casa é verde”. O juízo afirmativo afirma uma qualidade da coisa, enquanto o juízo negativo nega um outro juízo de afirmação. Quando digo que “esta casa não é verde”, está implicada a possibilidade de se conceber a casa como verde para, então, negar essa concepção equivocada – eis o caráter pedagógico da negação. Na ideia de não-ser há, portanto, a ideia de ser, mais um ato do espírito que nega essa ideia na sua totalidade. Há mais na ideia de “possível” do que na de “real”, de “não-ser” que na de “ser”, na “desordem” que na “ordem”, etc...

O segundo tipo de falso problema são os problemas mal colocados. Trata-se daqueles que não enxergam devidamente as diferenças de naturezas e acabam reduzindo tudo à uma

¹³ Cf. BERGSON, H. *A evolução criadora*, São Paulo, UNESP, 2010, p. 318.

¹⁴ Sobre isso, ver *Ibid.*, pp. 300-325.

coisa só, num misto mal analisado. Como exemplo desse tipo, vimos o problema da intensidade das sensações, onde se confunde a qualidade da sensação com o espaço muscular que lhe corresponde, ou com a quantidade da causa física que a produz. Sendo a intensidade um misto, é preciso encontrar as diferenças de natureza, as distinções entre matéria e espírito, e seguir a disposição dessas duas divergências. Assim, o primeiro tipo de falso problema, os inexistentes, repousa em última instância sobre o segundo tipo. A mania de pensar em termos de “mais” e “menos” é fundamentalmente a incapacidade de enxergar para além das grandezas, e de ver somente diferenças de grau onde ali, mais profundamente, encontramos diferenças de natureza. Esse é o motivo pelo qual a psicofísica reduz a intensidade das sensações em fenômenos físico-químicos, e deixa sempre escapar o progresso qualitativo das sensações.

A ilusão originária desses dois tipos de falso problemas é profunda, e têm início no desenvolvimento da inteligência. É uma ilusão que nos arrasta como que a gravidade, intrínseca a nossa própria condição humana. Bergson aproxima sua ilusão intelectual da ilusão kantiana. Segundo ele, “o mérito do kantismo foi ter desenvolvido em todas as suas consequências e apresentar sob a forma mais sistemática uma ilusão natural. Mas ele a conservou; repousa mesmo sobre ela” (BERGSON, 1974, p. 142). Deleuze também faz analogia das duas ilusões. “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, 1999, p. 13). Tal como Kant, a ilusão que fala Bergson é imanente ao pensamento, fundada no mais íntimo da inteligência. Para lutar contra essa ilusão é preciso suscitar, ainda na própria inteligência, uma outra tendência crítica, a intuição. Sobre esse ponto, é importante deixar claro: a intuição não é uma faculdade inata, uma tendência adormecida oposta à inteligência, da qual é preciso atualizar em contraponto a ela. Não há duas direções opostas do pensamento humano, sendo uma a inteligência e outra a intuição, mas somente uma direção que bifurca. Intuição e inteligência se opõem, mas se opõem *na* inteligência; ela é a inteligência diferindo dela mesma, lutando contra as suas próprias ilusões. O que seria, então, a inteligência? É a própria maneira do humano pensar. A inteligência “foi nos dada, como o instinto à abelha, para dirigir nossa conduta” (BERGSON, 1974, p. 150). É a faculdade de fabricar e de utilizar a matéria, mas também a de julgar e comunicar; ela sempre esteve ao lado do homem, evoluiu junto com ele, condicionando-o para a ação no espaço e preparando-o para o uso sobre a matéria. Ocorre que o desenvolvimento natural da nossa inteligência se efetuou na direção da ciência e da técnica e, quando se tornou científica, fez surgir em torno dela outras tantas ciências. Se a inteligência foi feita para utilizar a matéria, sua estrutura está, sem dúvidas, modelada pela matéria. Há

entre os dois, efetivamente, uma simetria, uma concordância e correspondência. Quanto mais a inteligência progride, mais a matéria se resolve em relações matemáticas, uma vez que as faculdades essenciais da nossa inteligência só funcionam com precisão absoluta quando aplicadas à geometria. A inteligência está voltada essencialmente para as coisas exteriores, e têm por objetivo dirigir a nossa ação sobre o meio. Mas, como matéria e espírito se tocam, é possível que a inteligência possa se exercer nas coisas interiores, contanto que não pretenda adentrar profundamente.

A pergunta que fica é a seguinte: seria o espírito ainda inteligência quando voltado para si mesmo? Precisamos admitir que haja duas funções intelectuais: uma em direção ao objeto e o espaço, outra voltada para o sujeito e o tempo. Cada uma dessas direções corresponde a uma espécie de multiplicidade: a primeira é atual e quantitativa, a segunda é virtual e qualitativa. São direções opostas, mas que não são, de todo modo, inconciliáveis. “Certos movimentos superficiais de matéria vêm exprimir-se em nosso espírito superficialmente, em forma de sensações; por outro lado, o espírito, para agir sobre o corpo, deve descer gradativamente na direção da matéria e espacializar-se” (BERGSON, 1974, p. 127). Do mesmo modo que espaço e tempo se misturam no real, ciência e metafísica se reencontraram na experiência, atingindo finalmente o absoluto. O método da intuição nos faz seguir duas linhas contrárias, as duas diferenças de natureza que participam do misto. Seguindo as diferenças, ficamos com dois termos, direções opostas no conhecimento do real. Será preciso, em algum momento, dissipar esse dualismo, reencontrar o ponto de convergência entre esses dois termos e restaurar os direitos de um novo monismo¹⁵.

¹⁵ Sobre o monismo bergsoniano, ver DELEUZE, G. *Bergsonismo*, São Paulo, Ed. 34, 1999, pp. 57-73.

CAPÍTULO 3

SIMPLICIDADE VIRTUAL

3.1 PASSADO E MEMÓRIA

Definimos a duração, antes de tudo, como uma multiplicidade. Sua multiplicidade é virtual, como a multiplicidade dos nossos estados de consciência. Por sua vez, a matéria corresponde a outro tipo de multiplicidade; ela é atual e dotada de extensão. Virtual e atual designam, pois, dois modos da existência: a primeira voltada pro passado; a segunda, pro presente. A matéria é sempre em ato, quer dizer, ela só existe no presente e situa-se somente no espaço. Por outro lado, a memória é virtual; ela acumula integralmente a totalidade do passado e avança sem cessar no tempo. Ora, mas então em que sentido diremos que o passado existe? É certo que num sentido completamente diferente da existência material. Acreditamos, vulgarmente, que o passado é aquilo que já foi, aquilo que não é mais, ou que deixou de ser. Em contrapartida, nos referimos ao presente como sendo uma presença imediata que, no sentido mais pleno da palavra, “é”. No entanto, a astúcia de Bergson nos mostra o contrário. Se o presente é puro devir, precisamos dizer, na verdade, que ele não é, e que deixa de ser incessantemente. O presente se coloca sempre para fora de si; ele é pura passagem, instantes que se sucedem a outros instantes sem reter nada do anterior. “Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil” (DELEUZE, 1999, p. 42). Do passado é preciso dizer o contrário, que ele “é” e não para de “ser”. “Não se trata de dizer que ele “era”, pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si” (DELEUZE, 1999, p. 42). A confusão se dá porque associamos o “ser” em geral com “ser-presente”, isto é, ser útil. Na verdade, o passado é o próprio ser em-si, ele é o núcleo ontológico de tudo que existe, enquanto o presente é somente a superfície do ser, a película de devir que lhe faz agir para fora de si mesmo. Portanto, é preciso dizer do passado que ele “é”, e não deixa de ser; ele é o tempo todo, a todo instante, ontologia pura. Por outro lado, o presente “era”; ele deixa de ser a cada instante, incessantemente.

O passado existe, e sua existência é ainda mais plena que a do presente. É no passado que encontramos o ser em-si, e nele saltamos para uma ontologia pura. Mas, se a princípio alegar a existência do passado das coisas parece difícil, com toda certeza podemos afirmar um

modo bastante especial do passado existir em nós mesmos, isto é, na sua condição de memória. Definida como a acumulação do passado no presente, a questão da memória atravessa toda a filosofia de Bergson. Surge nela um problema fundamental: se o passado se conserva integralmente na condição memória, aonde se conservaria, por sua vez, a memória? Acreditamos piamente que a memória deva se conservar em algum lugar, e atribuímos ao cérebro essa capacidade de armazenamento. Contudo, sendo a tarefa de Bergson diferir naturezas e, de alguma forma, assegurar o caráter espiritual da nossa vida interior, a questão da localidade da memória se torna, para ele, um falso problema, pois de que maneira conseguiríamos localizar aquilo que não se situa nem no espaço, nem na matéria? O cérebro é material, igual a todo órgão, e como a matéria não pode conter algo de outra natureza que a sua, é inadmissível que ela conserve as lembranças puras. É que todo órgão é a instrumentalização de uma faculdade vital. O estômago, por exemplo, é responsável pela digestão, mas não é indispensável para tal atividade. Parece absurdo dizer que um ser mais simples, como uma ameba, não pratique a digestão, mesmo que não tenha estômago. “Uma ameba digere, embora seja apenas uma massa protoplásmica quase indiferenciada” (BERGSON, 2009, p. 7). Da mesma forma deveríamos conceber a relação entre cérebro e memória. A memória não é exclusiva ao cérebro; ela é coextensiva à vida, mas encontra no cérebro sua especialização mais elevada. Isso porque os órgãos são como instrumentos naturais e orgânicos, que tem por objetivo potencializar as funções vitais, mas que não são, de modo algum, sua condição de possibilidade.

Duração e matéria são opostas. Enquanto a primeira está voltada pro sujeito interior, a segunda se coloca no objeto exterior. Acontece que, dependendo da direção que tomamos, estamos lidando com dois tipos de multiplicidades diferentes: a primeira é virtual e heterogênea; a segunda é atual e homogênea. Eis a postura que Bergson assume diante das questões referentes ao Uno e o Múltiplo em geral ¹⁶; é preciso antes se perguntar de “qual” multiplicidade estamos falando. Partindo da teoria das multiplicidades de Bergson, podemos levá-la um pouco mais adiante, sem comprometer o seu sentido fundamental. Podemos retirar dela uma teoria da simplicidade, onde cada multiplicidade corresponde a um tipo de simplicidade: uma simplicidade virtual, intrinsecamente *complexa*; outra simplicidade atual que, justaposta a si mesma, se torna *complicada*¹⁷. Distinguir simplicidades é importante, porque o pensamento caminha sempre com naturalidade sobre as coisas simples, mas não

¹⁶ Cf. Deleuze *Bergsonismo*, pp. 33-35.

¹⁷ Sobre a simplicidade atual, ver subcapítulo 1.4 deste trabalho.

consegue diferir dois tipos de simplicidades. Dissemos outrora que o ponto matemático traduz a simplicidade da unidade numérica. De direito, o ponto é a melhor tradução da simplicidade em geral, a questão é o que se faz com o ponto. No espaço extensivo, o ponto é uma unidade, um termo indivisível que repete a si mesmo; a simplicidade numérica é como um ponto que se justapõe no espaço. Por outro lado, temos a simplicidade do movimento, do gesto e da vida. Se fossemos traduzi-la num ponto, este ponto nunca estaria dado por completo, e seu contorno não seria bem delimitado. Ele só existe de direito, porque intuímos que esteja lá. É um ponto que em nenhum momento foi ponto, porque sempre esteve em movimento, e sempre foi, na verdade, uma linha. Claro que essas imagens evocam implicitamente a representação do espaço, mas devemos entendê-las como metáforas, tal como faz Bergson, usar da linguagem que se limita à palavra para criar imagens análogas àquilo que escapa a imobilidade e, assim, dizer o indizível. A simplicidade virtual se coloca dentro da duração e move junto com ela. Uma simplicidade que nunca está dada de fato, pois ela é potência criativa que muda incessantemente sua natureza. Ela difere de si mesma a todo momento, mas a sua diferença não é de grau, porque não implica, de forma alguma, quantidade. São puras qualidades, verdadeiras diferenças de natureza que diferem sob um mesmo ponto. Uma simplicidade que é matriz das diferenças.

3.2 MECANICISMO E FINALISMO

Por mais que a imagem do “ponto” funcione, nenhuma imagem é melhor que a própria realidade. Pudemos perceber que a duração, tal como é definida nos *Dados Imediatos*, corresponde ao interior do sujeito, enquanto aquilo que é nos dado de imediato. O próprio movimento foi definido como síntese mental, como se não existisse movimento fora de nós, e as coisas nelas mesmas não se movessem. Parece que a duração tem uma realidade meramente psicológica, de tal forma que, fora de nós, encontramos apenas espaço, dentro de nós, apenas tempo. A verdade é que, nos *Dados imediatos da consciência*, Bergson dava os primeiros passos para uma teoria da duração ontológica e na sua metafísica do Tempo. Caso Bergson viesse a aceitar somente o caráter psicológico da duração, jamais teria travado um dos maiores debates do seu século com a teoria da Relatividade de Einstein, e sua noção de espaço-tempo contínuo.

“O nosso sol irradia calor e luz para além do mais longínquo planeta. E, por outro lado, move-se, arrastando consigo os planetas e respectivos satélites, numa determinada direção. O fio que o liga ao

resto do universo é sem dúvida muito tênue. Contudo, é por meio desse fio que se transmite, até a menor parcela do mundo que vivemos a duração imanente ao todo do universo. O universo dura.” (BERGSON, 2010, p. 25)

Se a essência do Tempo universal é duração, parece difícil dizer. Entretanto, se existe um lugar que certamente podemos encontrar indícios de uma duração extra-psicológica, é na vida biológica e na evolução das espécies. Bergson é uma figura marcante em muitas áreas do conhecimento, e uma delas é a biologia, principalmente no que diz respeito à evolução. Sua teoria da evolução se coloca contra tanto o mecanicismo quanto o finalismo, duas das doutrinas mais difundidas nas teorias evolucionistas de sua época. O *elã vital* de Bergson é a tomada do impulso evolutivo como um processo de duração. Ele não discorda que a matéria tem um papel fundamental no processo evolutivo, ou que os seres vivos são constrangidos pelo meio a se adaptarem. No entanto, Bergson nos convida a pensar na matéria antes como um obstáculo a ser superado, como as montanhas que nos obrigam a tomar certos caminhos no percurso de uma viagem, mas que não ditam o seu destino final.

A partir das noções mecanicistas, seríamos levados a acreditar que uma inteligência suficiente dotada seria capaz de prever todas as direções e todas as espécies possíveis, somente ao reter o aspecto físico-químico da primeira forma de vida. Para o mecanicista, a evolução já estava dada na sua origem, bastando apenas o desenrolar de uma série de reações físico-químicas para chegarmos à diversidade biológica que habita hoje o planeta. “A essência das explicações mecânicas está efetivamente em se considerar o futuro e o passado calculáveis em função do presente” (BERGSON, 2010, p. 53). Com efeito, o mecanicismo se prende somente ao que há de físico-químico nos fenômenos da vida, e deixa de lado a duração e a criação incessante das novas formas que ela produz. O tempo seria irrelevante no processo evolutivo, pois toda a evolução já estaria dada no começo; ele é tido somente como o meio pelo qual a evolução se realiza, a condição para que a matéria consiga desenrolar mecanicamente os seus fenômenos.

Por outro lado, temos o finalismo evolutivo. Embora Bergson admita que essa concepção se aproxima mais da sua doutrina, ela ainda comete os mesmos vícios do mecanicismo e desqualifica o tempo no processo evolutivo, tratando-o como inútil. Nela, as formas de vida estão todas projetadas para o futuro, e a evolução se daria como a realização de um projeto, cuja finalidade estaria prescrita na imagem passada. Uma atração do futuro que determina as diferentes formas de vida do presente. Tal concepção não seria nada além de um

mecanicismo invertido, onde o impulso do passado seria substituído pela atração do futuro ¹⁸. Ambas concepções supõem que tudo esteja dado, e que uma inteligência sobre-humana fosse capaz de prever toda a história da evolução, e até mesmo a do universo, se detivesse o entendimento absoluto da matéria e da sua finalidade. De toda forma, existe uma diferença decisiva entre as duas doutrinas; acerca do mecanicismo, resta-nos aceitar ou refutar, enquanto o finalismo deixa sempre no ar um certo grau de incerteza. O finalismo evolutivo nunca estará definitivamente refutado, pois se o recusarmos sob uma forma, ele adota outra. É que seu princípio é de essência psicológica e sua comprovação de ordem empírica e, por isso, ele paira sempre como hipótese; não se deixa demonstrar, mas também nunca será definitivamente refutado.

A questão da finalidade é a seguinte: seria ela um impulso interno ou uma atração externa aos seres e às coisas? Ela viria de uma causa interna ao indivíduo ou seria uma finalidade externa, que orchestra os seres e os atrai em sua direção? Bergson diz que, ou a finalidade é externa, ou não é nada¹⁹. Isso porque, quando estamos sob o domínio do vivente, a individualidade não é um conceito bem definido, e a finalidade, dita interna, se dissolve numa cooperação de elementos exteriores em vista a um fim comum. Por exemplo, nosso corpo é composto por uma multidão de células que conspiram em favor do funcionamento do conjunto. Existe uma certa finalidade exterior às células para a coação da individualidade do corpo. Da mesma maneira, cada célula apresenta uma certa independência e vive como que por si própria. Vê-se como esses elementos organizados cooperam para a formação e o funcionamento do nosso corpo, mas também com que cada elemento têm ele próprio uma certa individualidade.

De todo modo, o erro do finalismo radical é o mesmo do mecanicismo exagerado: ambos agem como se tudo estivesse dado no universo. Não há espaço para criação, nem para invenção de formas totalmente imprevisíveis, pois tudo é dado em bloco e, das mesmas causas se seguirem, necessariamente, os mesmos efeitos. O mecanicismo e o finalismo pecam ao determinar a evolução da vida e das suas formas como necessárias, seja em vista das reações mecânicas determinadas na matéria, seja na propensão de uma finalidade teleológica do vivente. Defendemos que a evolução da vida seja uma criação contínua, uma invenção imprevisível de novas formas e de soluções que o vivente encontra no seu caminho pela matéria. Nunca que se pudéssemos observar a primeira forma de vida, o que chamam na biologia de LUCA (Last Universal Common Ancestor), anteciparíamos todas as direções, todas

¹⁸ Cf. Bergson *A evolução criadora*, p. 55.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 57.

as formas e diferenças que esse pequeno ser viria a desembocar. Bergson descreve esse ser como uma massa protoplasmática indiferenciada, que se movimenta estendendo seu pseudópodes tal como uma ameba. Esse ser, de fato, se assemelharia a uma ameba. Contudo, sua semelhança é somente superficial, porque se de um lado a ameba é fruto da evolução, a primeira forma de vida é como a semente, capaz de evoluir em múltiplas direções e de gerar as infindáveis formas da vida que habitam e habitaram o planeta.

3.3 A ORIGEM DA VIDA

Na origem da vida, podemos imaginar como que se encontravam no primeiro ser as duas funções principais da vida em geral. Era preciso que esse ancestral comum produzisse a energia que, outrora, ele próprio viria a gastar. Como a célula animal e a célula vegetal têm uma mesma origem, nos parece provável que as primeiras formas de vida tenham participado igualmente de ambos os reinos. As duas direções da vida participavam reciprocamente nessa forma de vida rudimentar: ela concentrava tanto a mobilidade do animal quanto a imobilidade do vegetal. Mas, como a evolução se dá por linhas divergentes, o ser primitivo dissociou-se em duas tendências, que resultaram, de maneira geral, no mundo das plantas, com a sua fixidez e a sua insensibilidade, e no mundo dos animais, com a sua mobilidade e sua consciência. “São duas maneiras de conceber o trabalho ou, se preferirmos, a preguiça” (BERGSON, 2010, p. 131). Foi assim que vegetais e animais optaram, cada um, por maneiras distintas de obter o carbono e o azoto que tinham necessidade. Os vegetais se fixaram no solo para retirar do meio os elementos necessários para sobrevivência; eles desenvolveram o poder de criar matéria orgânica à custa de substâncias minerais que tiram diretamente da atmosfera, da terra e da água. Por outro lado, os animais optaram pela mobilidade, e desenvolveram os meios necessários para ir na busca de outros corpos que já haviam fixado os elementos fundamentais para sobrevivência.

Esse pequeno ser protoplasmático, que se encontrava na origem da vida, evoluiu em duas direções opostas. Entretanto, essas duas tendências já se encontravam em estado rudimentar nesse ser simples. O vegetativo e a animalidade coexistiam no primeiro ser, mas seguiram na evolução por caminhos opostos. Não por isso a evolução se deu por privação. Como as plantas e os animais vieram ambos de um mesmo ponto, é de esperar que retenham algo em comum, e que possamos encontrar um quê de vegetativo no animal, uma auréola de animalidade no vegetativo. As plantas, que são os verdadeiros parasitas da terra, se condenaram

à imobilidade e procuraram desenvolver formas mais eficientes de retirar da matéria bruta os elementos necessários para sobrevivência. Todavia, nada impede da planta “reanimar-se”. É que a mobilidade e a consciência estão adormecidas no vegetal, são virtuais, e é certo que em alguns casos podemos observar movimentos voluntários nas plantas, casos onde o vegetal volta a se movimentar e adquire um certo grau de consciência, como acontece com as plantas trepadeiras, as insetívoras, como a drósera e a dioneia, e algumas plantas sensitivas. Enquanto isso, os animais se colocaram em movimento e foram procurar os elementos já fixados. Eles alargaram a sua liberdade e se inclinaram para a consciência, se desenvolvendo definitivamente na direção da mobilidade. Ainda assim, a imobilidade e a insensibilidade do vegetal pairam sobre o animal, isto é, uma nebulosa de inconsciência está virtualmente contida nele. É razoável que alguns animais desçam até a imobilidade e pratiquem fenômenos de fixação análogos aos dos vegetais, como no caso dos parasitas. Por isso, é de suma importância definir a evolução antes pelas suas tendências que por categorias, quer dizer, definir a evolução segundo as direções e os caminhos que a vida toma no seu percurso sob a matéria. Todavia, são apenas tendências, e não determinam de maneira geral os caminhos da evolução. A taxonomia é convencional, e não isola os seres pelas suas propriedades, apenas os coloca na sua direção. Assim, da mesma forma que o vegetativo está virtualmente contido no animal, a animalidade é virtual no vegetal.

As linhas divergentes pelas quais a evolução caminha não se encontram somente na origem, mas continua na medida que subimos ao longo da escala animal. Chegou um determinado momento em que o animal divergiu dele mesmo, e se inclinou em duas direções opostas: a inteligência e o instinto. No primeiro caso, temos como melhor expressão o ser humano, que evoluiu a tal ponto que a liberdade atingiu o seu ápice, e o sistema sensório-motor se desenvolveu no mais alto nível. No segundo temos os insetos, e no topo da sua escala encontramos os artrópodes himenópteros, como as abelhas e as formigas. Ambas estão no topo porque se tornaram, de fato, senhores da terra: os humanos como os donos da superfície, as formigas como soberanas do subsolo. Mas a verdade é que, se as sociedades das formigas podem ser consideradas como o espelho invertido das sociedades humanas, é porque ambas se tornaram o que são pela sociabilidade. Da mesma forma que a animalidade é virtual ao vegetal e vice-versa, encontramos um ar de instinto na inteligência, uma nuvem de inteligência no instinto.

O finalismo concebe a vida como a realização de um plano, e quanto mais avançamos na evolução, mais se manifesta uma harmonia entre as diferentes formas de vida. Na verdade,

para Bergson é o contrário, “a unidade da vida se acha por inteiro no impulso que impele ao longo da estrada do tempo, a harmonia não se acha em frente, mas atrás” (BERGSON, 2010, p. 121). A harmonia se encontra na origem, junta da simplicidade. A primeira forma de vida era simples, não porque era menos evoluída, e sua estrutura menos complicada que das outras formas posteriores, mas, principalmente, porque continham em estado simples todos os traços essenciais da evolução. Ela era a matriz de todas as diferentes expressões da vida e a origem de todas as direções da duração na sua jornada pela matéria. Com efeito, o primeiro ser vivo era simples em dois sentidos diferentes: ele era *menos* em relação às formas de vidas mais evoluídas, desenvolvidas e estruturadas; de outro lado, ele era *mais* que elas, porque continha todas as direções, todos os traços fundamentais da evolução. Mas, como essas linhas são virtuais, era preciso que a vida se atualizasse em novas formas, sempre diferindo de si mesma. A vida foi forçada pela matéria bruta a uma criação constante de novidade, e defronta com a necessidade incessante de se reinventar, a todo momento. Ainda assim, sua origem é simples, e a simplicidade virtual de que falamos se encontra sempre na origem. Uma simplicidade confusa, onde muitas “coisas” habitam uma só, mas que tendem a atualizar, sempre em linhas divergentes sob um e mesmo ponto, que é a simplicidade virtual.

3.4 A MATRIZ DA DIFERENÇA

Deleuze ressalta muito bem como que, mesmo dentro da heterogeneidade, encontramos dois tipos de divisão. No primeiro, partimos de um misto mal analisado, para seguir as diferenças de natureza que estão nele contidas. Como exemplo desse tipo, vimos a confusão entre o fenômeno físico e o psicológico das sensações. A própria consciência foi definida como uma mistura de memória e percepção e a realidade como um misto impuro de passado e presente. No segundo tipo de divisão, partimos de uma simplicidade virtual, que difere nela mesma em linhas divergentes. É o caso da vida, que parte de uma totalidade simples e que evolui por atualização, diferindo de si mesma a todo instante. Nos dois casos encontramos diferenças de natureza e nos dois foi determinado uma espécie de dualismo. Contudo, não devemos confundir esses dois tipos de divisão.

“No primeiro tipo, têm-se um dualismo reflexivo, que provém da decomposição de um misto impuro: ele constitui o primeiro momento do método. No segundo tipo, tem-se um dualismo genético, saído da diferenciação de um Simples ou de um Puro: ele forma o último momento do método, aquele que reencontra, finalmente, o ponto de partida em um novo plano” (DELEUZE, 1999, p. 77)

Cada divisão corresponde a uma etapa do método. No primeiro momento é nos dado um misto, do qual é preciso decompor em diferenças de natureza: consiste em denunciar os falsos problemas e elaborar a criação de verdadeiros. No segundo, partimos de uma simplicidade e seguimos o ritmo do movimento: implica em penetrar a duração e colocar os problemas mais em função do tempo que do espaço. De toda maneira, o que nos interessa aqui é a simplicidade, o ponto que origina as diferenças. Na evolução, a vida certamente partiu de um organismo simples, que se dissociou segundo linhas de diferenciação, mas que cada linha conserva ainda, em alguma medida, a totalidade do impulso vital. Por isso a simplicidade virtual é imediatamente complexa, porque ela é a coexistência de muitos em um só, múltiplas direções que estão confusas, em vias de atualizar. O virtual se atualiza por diferença, diferindo de si mesmo constantemente, o que faz da duração um processo de criação incessante de novas formas. Que o movimento evolutivo pertença antes à duração, nos parece incontestável. Mas, como esse movimento se estende por toda a vida, não seria possível ter testemunho dessa simplicidade criadora em nós mesmos? Não haveria algum traço, algum esboço de simplicidade no interior do nosso desenvolvimento pessoal? Bergson se refere às crianças como seres simples, porque coexistem nela milhares de tendência, múltiplas personalidades que estão em vias de se atualizar. A criança é simples porque está indeterminada, e o seu caráter fundamental ainda não se materializou. A verdade é que, em relação à indeterminação, seremos eternas crianças.

Talvez o pensamento nos dê testemunho dessa simplicidade virtual, que nos coloca dentro da duração e que atualiza em linhas divergentes. Teríamos que nos perguntar, contudo, sobre as relações entre ideia e pensamento: seria o pensamento um amontoado de ideias que se conectam, ou seria ele o progresso de uma única ideia que se explica em outras ideias? Independente da resposta, é certo que todo pensamento implica numa multidão de ideias, e, se procuramos com atenção, há sempre uma ideia em particular que parece se sobressair às demais, como se fosse a própria essência do pensamento ou a intuição originária que lhe motivou. Nesse sentido, compreensão significa, em primeiro lugar, intuição. Pois, para compreender, não teríamos que, antes de tudo, simpatizar com o pensamento de tal maneira, que fôssemos capazes de intuir a sua ideia simples e originária, e, partindo dela, atravessar os mesmos caminhos que foram trilhados pelo pensamento? É que, intuída essa ideia original, somos capazes de recriar os mesmos trajetos por onde a inteligência passou, e chegar as mesmas conclusões que por ela foram concluídas. De certa forma, o esforço de compreensão é um esforço intelectual de elevação, que se suspende para um plano virtual e procura na

multiplicidade qualitativa aquilo que se apresenta como essencial, como a motivação criadora de todo o pensamento. Essa ideia simples é puramente virtual. Ela é confusa, porque contém em si mesma uma infinidade de direções prestes a se diferenciar. Quando a ideia se atualiza, ela bifurca em múltiplos pensamentos que, por sua vez, se explicam em diferentes palavras. Há dois movimentos fundamentais por onde o pensamento caminha. O primeiro movimento é de descida e de ordem explicativa, que parte de uma ideia simples e originária em direção ao pensamento, e que, na forma de pensamento, se atualiza em fala, até descer à escrita, como matéria definitiva do pensamento. O segundo movimento é de elevação e de ordem compreensiva, no qual partimos de uma multiplicidade de palavras para esquematizá-las em pensamento e, assim, reter desse plano virtual o ponto iluminado que ofusca os outros. No primeiro caso, vamos de uma ideia simples para a multiplicidade do pensamento e, do pensamento, caminhamos em direção às palavras, até chegarmos na escrita. No segundo praticamos o movimento inverso, e partimos das palavras rumo ao pensamento, e do pensamento, abstraímos a ideia, até encontrar a sua simplicidade fundadora.

Acontece que o pensamento sempre caminha com naturalidade sobre as coisas simples, mas tem problema em discernir espécies de simplicidades. Uma simplicidade atual, que a inteligência utiliza com precisão sobre a matéria e o espaço, dando contorno bem definido às coisas bem definidas, justapondo-as no espaço para formar uma multiplicidade quantitativa. Outra simplicidade virtual, onde a intuição caminha com a mesma precisão que a inteligência, só que sob os domínios do espírito, colocando o pensamento em movimento e seguindo o percurso da simplicidade na criação de novas formas qualitativamente distintas. Duas multiplicidades que correspondem a dois tipos diferentes de simplicidades. Mas, como temos uma propensão inerente a pensar somente aquilo que nos é útil, acreditamos lidar com apenas um tipo de simplicidade, da mesma forma que julgamos lidamos com apenas um tipo de multiplicidade. Estamos acostumados a pensar o simples como unidade: a simplicidade do átomo frente às moléculas, a da palavra presente na proposição e a do indivíduo perante a sociedade. Acreditamos que o simples é sempre menos, que ele é somente uma parte, ou o último elemento da totalidade. Na verdade, a simplicidade virtual de que falamos é, ela mesma, uma totalidade, pois ela é a origem e harmonia de muitos num só. Ela é ontologia pura, porque conserva o ser em si de tudo o que vem depois. Não que tudo estivesse dado na sua origem, e só bastava o desenrolar de uma simplicidade originária para chegarmos às diferenças que encontramos no presente, todas previsíveis desde o começo. A simplicidade virtual cria a si

mesma, e sua criação é imprevisível, pois implica liberdade para solucionar, sempre de maneira inventiva, os desafios que a matéria impõem sobre a vida.

Da mesma maneira que a vida cria a si mesma para contornar a matéria, o pensamento deve reinventar-se constantemente para despistar das ilusões. Por uma filosofia que preze pela simplicidade, que se coloca em movimento e compreenda na mudança a verdadeira realidade; que se põe na duração para esquivar dos falsos problemas e das armadilhas inerentes ao intelecto. Uma filosofia simples que, nela mesma, se descomplica, e as soluções emergem como que evidências imediatas. Não será uma filosofia menos elaborada, ou menos sofisticada. Se ela perde em complicação e escapa do amontoado de problemas insolúveis que se põem ao pensamento, ela ganha em complexidade, e atinge uma coexistência de virtualidades que diferem por natureza. Talvez seja ali que encontramos as respostas do ser e por onde a filosofia deva navegar. A simplicidade virtual se encontra sempre na origem, e a origem implica sempre numa multidão de direções, isto é, em linhas divergentes que se dissociam sob um mesmo ponto. Quando posta em marcha, a simplicidade não cansa de criar, diferindo incessantemente de si mesma, a todo momento; eis o caminho a ser trilhado pelo pensamento.

CONCLUSÃO

Vimos que existe dois tipos de simplicidade, uma da matéria e do número, outra da vida e do movimento. Cada simplicidade corresponde a uma multiplicidade, e esta, por sua vez, indica duas direções opostas por onde o real se divide: uma em sentido da matéria e do espaço, outra no curso do espírito e do tempo. O problema é que existe na nossa inteligência uma predisposição a pensar as coisas em termos quantitativos, ou seja, em apreender tudo sob a lente do espaço. A intuição surge como método para se dissipar as ilusões íntimas ao pensamento e apreender o tempo na sua verdadeira natureza, isto é, duração. A simplicidade virtual é contrária à simplicidade atual; ela se encontra sempre na origem, e consiste numa totalidade virtual que se põem em movimento e que difere de si mesma em linhas divergentes.

BIBLIOGRAFIA

- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Edipro, 2020.
- _____. *Cursos sobre filosofia grega*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.
- _____. *A evolução criadora*. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. *A energia espiritual*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. “Introdução, parte I e II” de *O pensamento e o movente* (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- JANKÉLÉVICH, V. *Henri Bergson*. Londres: Duke University Press, 2015.