

# A prevalência do fato físico sobre o fato psíquico como frenesi

The prevalence of the physical fact over the psychic fact as frenzy

Rodrigo Barros Gewehr

<https://orcid.org/0000-0002-3274-7032> – E-mail: [rodrigo.gewehr@ip.ufal.br](mailto:rodrigo.gewehr@ip.ufal.br)

## RESUMO

A possibilidade de subordinar o eu a uma função do cérebro, e por essa via reduzir a emergência da consciência aos limites dos processos desse substrato material, não são questões que surgiram na contemporaneidade. Na verdade, o problema se atualiza desde a Grécia antiga, e em nossos tempos exterioriza sua renovação na promessa de que as neurociências demonstrarão, enfim, a causalidade e a identidade entre a consciência e a atividade neuronal. A força dessas promessas está na popularidade da concepção epistêmica que as impulsiona: todo fato psíquico deriva, necessariamente, de um fato físico. Já nos cursos de psicologia e metafísica no liceu de Clermont-Ferrand, Bergson coloca sob suspeita os fundamentos dessa relação unidirecional, que acabaria conduzindo a um paralelismo psicofísico ou ao epifenomenismo. A despeito das inúmeras tentativas de comprovação, essa concepção permanece indemonstrada, mas a convicção que lhe é subjacente não deixa de exercer seu efeito *pathico* sobre nós: mais que uma posição epistemológica, a crença na espacialização da psique se tornou uma posição ontológica, que fascina ao ponto de conseguir dissimular sua artificialidade. Dessa perspectiva, podemos pensar as expressões do materialismo que assegura e encoraja essa transformação como uma espécie de frenesi, através das quais uma tendência totalizante da nossa relação com o mundo se evidencia. Na esteira desse discurso aparentemente científico, o que sobressai é uma metafísica inconsciente de si mesma. Essa denúncia permanente nas obras de Bergson nos servirá como ponto de partida neste artigo, ao passo que as leis de dicotomia e do duplo frenesi serão nossas balizas no questionamento dessa redução do psíquico à matéria.

**Palavras-chave:** Consciência. Materialismo. Frenesi. Metafísica inconsciente.

## ABSTRACT

The possibility of subordinating the ego to a function of the brain, and under these circumstances reducing the emergence of consciousness to the limits of the processes of this material substrate, are not issues that has emerged in contemporary times. In fact, the problem has been updated since ancient Greece, and in our times, it externalizes its revival in the promise that neurosciences will finally demonstrate the causality and identity between consciousness and neuronal activity. The power of these promises lies in the popularity of the epistemic conception that drives them: every psychic fact necessarily derives from a physical fact. In his lessons on psychology and metaphysics at the Clermont-Ferrand secondary school, Bergson already suspects of the foundations of this unidirectional relationship, which would end up leading to psychophysical parallelism or epiphenomenalism. Despite countless attempts to prove it, this conception remains unproven, but the conviction underlying it does not cease to exert its *pathic* effect on us: more than an epistemological position, the belief in the spatialization of the psyche has become an ontological position, which fascinates to the point of being able to hide its own artificiality. From this perspective, we can think of expressions of materialism that ensure and encourage this transformation as a kind of frenzy, through which a totalizing tendency in our relationship to the world becomes evident. In the path of this apparently scientific discourse, what stands out is a metaphysics that is unconscious of itself. This permanent denunciation in Bergson's works will serve as a starting point for this paper, while the laws of dichotomy and double frenzy will be our guides in questioning this reduction of the psychic to matter.

**Keywords:** Conscience. Materialism. Frenzy. Unconscious metaphysics.

*Les frenétiques sont si foux, que le plus souvent  
ils se traitent de foux les uns les autres.*  
Bernard Le Bovier de Fontenelle (1704)

Se transplantamos o cérebro de A no corpo de B, não é B que recebe um novo cérebro, mas A que ganha um novo corpo. É na medida em que o cérebro define a pessoa, que somos um sujeito cerebral. Há nisso bem mais do que um jogo de artista conceitual ou do que uma fantasia de fanáticos [mordus] de eternidade (Vidal, 2011, p. 37).

O psicólogo e historiador das ciências Fernando Vidal abre desta forma sua reflexão acerca do problema que ele denomina como *figura antropológica* do sujeito cerebral: a tendência – contemporânea, porém de longas raízes – de se operar uma equivalência entre o eu e o cérebro, reduzindo aquele a uma função deste, numa espécie de epifenomenismo repaginado, sustentado agora pelos avanços das neurociências; e, mais amplamente, evocado por toda operação social que se alie ao termo *neuro*, ganhando, desta forma, também, sua dimensão de fetiche da mercadoria. É na esteira deste comércio de ideias que surgem disciplinas e campos variados, todos eles reivindicando seu *neuro*-pertencimento: da neurofilosofia ao neurofitness, passando por neuroética, neuroestética, neuropsicologia, neuroecologia, e assim por diante, numa lista que cresce à medida que esta figura antropológica avança seu enraizamento na sociedade.

Um otimismo epistemológico persistente, embora mais discreto do que os primeiros arautos da ciência moderna costumavam propagar, segue animando as teorias atuais sobre

redes neurais, não obstante a tenacidade, incômoda, do problema da consciência, de seu surgimento na equação da vida. As tentativas de atrelar o surgimento da consciência ao cérebro seguem o itinerário de uma tradição onde o materialismo, em suas diferentes feições, institui o *espírito positivo* como fundamento único de toda e qualquer explicação plausível sobre os processos naturais. Seria uma questão de tempo até os avanços das neurociências comprovarem definitivamente aquilo em que já se crê inabalavelmente. “No futuro, a demonstração de uma relação de causalidade, e *in fine* de identidade, entre estados neuronais e estados mentais conscientes passará pela utilização de técnicas de interferência com a atividade cerebral” (Dehaene, 2006, n/p., grifo do autor)<sup>1</sup>.

Podemos até sugerir um corte entre a ideia de “estados mentais conscientes” e consciência, para fins de salvaguardar o frescor empírico do raciocínio de Stanislas Dehaene, bem como sua postura *docemente positivista* – para fazermos uso de uma expressão de Bento Prado Jr. (Clastres, 2004). Não se trata de pensar *se algum dia* será possível explicar os processos mentais e, *in fine*, o surgimento da consciência, mas sim de aguardar o momento em que não apenas a causalidade, mas também a identidade entre processos neuronais e conscientes serão demonstrados. Até mesmo o desvão entre *soma* e consciência, que entretém a fantasia filosófica e científica desde a mais longínqua historiografia, estaria com seus dias contados; sendo a consciência, por fim, assimilada às complexas interações neurais.

Resta bastante explícito que, por entre os meandros da parcimônia metodológica, permanece a firme convicção de que a pesquisa no e sobre o cérebro haverá de explicar definitivamente os processos conscientes. Ao epifenomenismo junta-se um emergentismo que não abre mão da unidirecionalidade dos processos naturais: é sempre do físico ao psíquico que se dá o vetor de emergência do fato psicológico. Mesmo quando se admite um princípio qualquer que supere o dualismo *psyché-soma*, a ideia de que todo processo psíquico teria como origem um processo somático denuncia uma postura não-empírica e de um obscurantismo que, parafraseando Bergson (2014), supera qualquer sistema metafísico. Ora, por que motivo, mesmo tendo sido pretensamente superadas as dicotomias todas, ainda assim seria da base somática que emergiria a consciência? Por que não o inverso? Não há nenhuma fundamentação para esta crença senão uma atitude de fundo que, mesmo disfarçada em modelos epistemológicos mais flexíveis, como o dualismo de propriedades, não consegue escapar do monismo materialista que a alimenta (Leclerc, 2021).

Com efeito, as novas tecnologias de imagem dão literalmente visibilidade e, com isso, certo ar de objetividade a um problema velho dos tempos da antiga Grécia. Como bem salienta Vidal (2011) – e nisto já nos aproximamos de Bergson –, o problema da redução do eu ao cérebro remonta à dualidade *psyché-soma*, avança pela tradição fisiológica de Galeno, passando pelos mecanicismos de Descartes, Spinoza e Leibniz – estes citados e criticados por Bergson em suas discussões sobre o paralelismo psicofísico.

Não se trata, diz Fernando Vidal (2011), nem de um jogo de artista conceitual, nem de uma fantasia de fanáticos de eternidade. Este problema ultrapassa uma questão meramente formal, que seria o foco de atenção da metafísica antiga, ou do *antigo espiritualismo*, centrados em conceitos aplicados como chaves interpretativas pré-fabricadas e estanques. Ultrapassa também o mero fanatismo que poderíamos encontrar nalguns apelos extremados como o da

<sup>1</sup> Não muito diferente do que já almejava, há mais de um século, Siegmund Exner (Niro, 2023), e outros tantos autores, das mais variadas áreas das *Naturwissenschaften*, que partilharam desta fé comum num aperfeiçoamento ilimitado de suas técnicas, o que culminaria infalivelmente na resolução absoluta dos problemas colocados pela investigação científica. Isso, por si só, já sinaliza a mundivisão que alimenta as ciências, para além de seus procedimentos empíricos.

criogenia, e mais especificamente, da neuropreservação<sup>2</sup>. A ideia do sujeito cerebral como figura antropológica nos remete à constatação de que este complexo imaginário está profundamente implantado em nossa cultura; que uma crença de base nos mobiliza, quase imperceptivelmente, a acreditar que o substrato material seria o garantidor por excelência da realidade dos fatos, e que o cérebro seria a realidade última do eu. Trata-se propriamente de uma atitude, cuja extensão, como vimos, pode abarcar um amplo espectro: do formalismo epistemológico ao militantismo de uma postura *fanaticamente racional*, nas palavras de Kurt Gödel (Cassou-Noguès, 2007). Por mais criativas que sejam as propostas de “resolução científica” da dualidade *psyché-soma*, elas não escapam à esta injunção de base, repetidamente indemonstrada, de que a direção do movimento seria sempre do físico ao psicológico. Isso não é colocado em questão, mesmo quando se varia a posição epistemológica do materialismo eliminativo ao emergentismo (Beckerman *et al.*, 1992). E esta postura nos mostra, por sua vez, que tal problema ultrapassa os limites do empírico, avança sobre nossas escolhas epistemológicas e se instala nas *razões do coração*, onde pode causar estragos diversos, arrastando-nos, muitas vezes, ao delírio. Como lembra Pierre Cassou-Noguès, “[...] nossas crenças, os postulados que determinam nosso mundo, encerram-nos numa imagem do mundo que pode ser falsa e, não obstante, indepassável” (Cassou-Noguès, 2007, p. 49).

O materialismo atávico de nossos tempos é mais do que uma simples perspectiva epistemológica, um operador conceitual, e sim uma atitude, uma posição ontológica que nos arrasta, e arrasta consigo nossas convicções. É neste sentido que a ideia de uma *figura antropológica* ganha toda sua potência, uma vez que indica o caráter *pathico* desta operação que nos captura individual e coletivamente, até ao ponto do apagamento dos traços de sua artificialidade. É por esta razão que uma posição dualista está sempre colocada contra as cordas, sendo-lhe demandada incessantemente a tarefa de provar suas premissas, enquanto a posição monista permanece como auto evidente. É por esta razão, ainda, que podemos pensar o materialismo como uma espécie de frenesi, na medida em que aponta para uma tendência totalizante de nossa relação com o mundo. A *Weltanschauung* compreendida como atitude, lembra Jung (1981), envolve articulações complexas entre as dimensões afetiva e racional, de modo que é possível pensar não somente num formalismo delirante<sup>3</sup> a alimentar os argumentos monistas, como num fanatismo que transforma a racionalidade num fetiche.

Esta figura antropológica é a concomitante de um fato de cultura que se consolidou gradativamente, e naturalizou-se a ponto de a tomarmos, como vimos, por uma evidência sobre a qual não paira nenhum questionamento de fundo, sendo as eventuais dúvidas engendradas dentro do sistema, tão somente de ordem operacional. Um *espírito positivo* subjaz e sobrevive ao positivismo. Bergson, no entanto, trata de questionar esta suposta evidência, desde os cursos

<sup>2</sup> “Jonathan Keats, um artista de São Francisco, registrou os direitos de seu cérebro como se esse fosse uma escultura fabricada pelo pensamento, depois colocou seus neurônios à venda no mercado, lançando seu negócio com uma apresentação pública de imagens digitais de seu cérebro em atividade. Keats espera reunir fundos suficientes para cobrir o custo de manter o órgão em funcionamento pelo menos 70 anos após sua morte, o que lhe outorga a lei sobre a propriedade intelectual [...]. Menos lúdicos, alguns de seus compatriotas seguem a última moda em matéria de criogenia: congela-se o cérebro unicamente, que permanece desse modo a espera do dia em que ele poderá ser posto em funcionamento para sempre. É a chamada *neuropreservação*” (Vidal, 2011, p. 170).

<sup>3</sup> A leitura de Richard Dawkins (2007) do princípio antrópico seria um bom exemplo do obscurantismo empiricamente ancorado: o universo existe da forma que existe pois, de outra forma, não existiríamos, e dado que existimos, isso justificaria que o universo exista desta forma. Ou ainda, saindo da versão cosmológica para a planetária do princípio antrópico, “Conseguimos tratar da origem singular da vida postulando um número muito grande de oportunidades planetárias. Uma vez que aquele golpe inicial da sorte tenha sido assegurado – e o princípio antrópico decisivamente o assegura para nós –, a seleção natural assume [...]” (Dawkins, 2007, p. 190). Esta “pura sorte, antropicamente justificada” (Dawkins, 2007, p. 190), esquece que, por maiores que sejam as grandezas em jogo, por menor que pareça o passo, o salto indutivo é sempre do mesmo tamanho.

de psicologia e metafísica de Clermont-Ferrand, fundamentando sua crítica em *Matéria e memória* (1990). Passando, depois, por textos como: *o paralelismo psicofísico* (1972), *o cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (2021), *Fântomes des vivants* (1972), e chegando às *duas fontes da moral e da religião* (2008), onde lança a ideia das leis de dicotomia e do duplo frenesi, que serão nossas balizas na reflexão proposta neste ensaio.

Este fato de cultura – a redução do eu ao cérebro –, se ganhou força com as neurociências, nem por isso pode ser atribuído a estas. Inúmeros processos se foram agregando para que esta ideia pudesse aparecer como modelar na determinação de nossa mundivisão contemporânea. Na sexta aula do curso de Psicologia de Clermont-Ferrand, Bergson afirma: “Já no início do século XIX, Gall e Spurzheim, dois alemães, fundaram uma ciência, a frenologia, que se baseava inteiramente na possibilidade de se localizar no cérebro as diferentes faculdades da alma” (Bergson, 2014, p. 11). Esta ideia não é nova, como lembra também Orly Lewis (2016) ao falar da controvérsia antiga entre o coração ou o cérebro como órgão da alma. Uma resultante direta desta controvérsia, e sinal da colonização gradativa das mentalidades pelo materialismo mecanicista, foi precisamente a maneira de se compreender o termo *φρήν* (*phrên*) na frenologia e, de resto, em toda psiquiatria contemporânea:

[...] nesta nova nosografia, frequentemente, as denotações de termos antigos como *mania* (*μανία*), *phrenitis* (*φρενίτις*), e *pathos* (*πάθος*), entre os gregos, bem como de *furor*, *insânia* e *perturbatio* entre os latinos (cuja sintomatologia remontava geralmente a Hipócrates ou a Galeno), não guardaram nada além de um valor de uso profano ou literário (Cassin, 2004, p. 451, grifo do autor)<sup>4</sup>.

Várias *derivas semânticas* foram se acumulando ao longo da trajetória que conduz da mania e do frenesi na medicina clássica grega à ideia contemporânea de loucura ou de frenesi. Mas, de toda sorte, a redução das faculdades da alma ao funcionamento do cérebro é um exemplo acabado de como a ancoragem afetiva num modelo ontológico vai criando as condições para que processos metonímicos se repitam e naturalizem uma determinada postura epistemológica – no caso, a prevalência do cérebro para designar e operar as intensidades anímicas, em detrimento do coração.

O *encéfalo-centrismo* “[...] ganhou muito apoio no século III AC, com a identificação do sistema nervoso como transmissor [*conveyor*] de impulsos motores e sensórios, bem como sua conexão com o cérebro e a medula espinhal” (Lewys, 2016, p. 38). Isto, no entanto, não implica necessariamente pensar alma e cérebro como equivalentes. Mesmo Galeno, para o qual a substância requerida para as atividades da alma era gerada e armazenada nos ventrículos cerebrais, lançava mão do conceito de *pneuma*, uma substância misteriosa e inteligente, como portadora de todas as forças vitais do corpo (Van Der Eijk, 2016).

O inovador neste horizonte epistemológico é, pois, a redução das faculdades da alma ao cérebro; a tentativa – ou mais propriamente a *velha tentação*, como diria Maine de Biran –, de associar as faculdades intelectuais e morais à anatomia do sistema nervoso (Umbelino, 2010). Esta operação tem início na própria nomeação da disciplina como frenologia, circunscrevendo ao cérebro o sentido do termo *φρήν* (*phrên*), gesto que está longe de permitir uma definição completa do termo, e indica já um efeito do *encéfalo-centrismo*, uma torção de sentido que impõe uma determinada mundivisão e delimita de modo artificial a extensão do problema da dualidade *psyché-soma*. Cria-se, assim, gradativamente, a ilusão de uma distinção entre mente e

<sup>4</sup> Verbete *Folie/démence* escrito por Clara Auvray-Assayas, Charles Baladier, Monique David-Ménard, Jackie Pigeaud para o *Vocabulaire européen des philosophies*, dirigido por Barbara Cassin (2004, p. 449-457).

corpo e, em seguida, cérebro e corpo, deslocando e reduzindo de forma radical, talvez irrecuperável, a investigação sobre a *psyché*. O campo semântico desta palavra é amplo, e o sentido de mente como sede do pensamento é apenas um dos modos de se o compreender. Este termo designa, primeiramente, o diafragma e, de forma mais geral, toda membrana que encobre os órgãos, donde a ideia de frenesi como uma inflamação com febre. Além disso, *φρήν* (*phrên*) designa o coração como sede das paixões, alma, ou mesmo propósito, vontade<sup>5</sup>. Isso nos mostra o quanto a ideia de uma redução do psíquico ao cerebral não é dada de antemão, possui uma genealogia e foi ganhando força com o passar do tempo, o que exige também um exercício interpretativo minucioso, que nos permita compreender esta necessidade imperiosa (frenética?) de se ancorar num substrato material para garantir a sensação de realidade. Esta equivalência suposta foi ainda a base para a constituição do localizacionismo, que é não somente marca da frenologia, mas de boa parte da neurologia estudada por Bergson, e contra a qual ele se insurge de diversas maneiras, especialmente quando se trata de pensar num paralelismo rigoroso, que fundamentaria equivalências termo a termo entre o fato psíquico e sua base material.

Ainda no que diz respeito ao termo *φρήν* (*phrên*) e seus destinos no pensamento ocidental, nota-se que ele já estava atrelado ao discurso médico na Grécia clássica, e está na raiz de um dos quadros clássicos de *insânia*, segundo a definição do médico latino Celso, juntamente com a melancolia e a mania (Pigeaud, 2010). Mas o que estava em jogo neste delírio agudo acompanhado de febre, que se denominava *φρενίτις* (*phrenitis*)? A insânia, assimilada ao campo da doença mental, e entendida como *doença dos nervos*<sup>6</sup>, pode continuar a ser pensada como uma patologia do cérebro, tal qual nos habituamos a fazer? A controvérsia aberta na antiguidade, conforme salientamos acima, era alimentada pelas concepções cardiocêntrica ou encefalocêntrica do órgão da alma, e a *φρενίτις* (*phrenitis*) pensada como doença tendo origem na bile, provocando um movimento violento do sangue. Longe, por conseguinte, de ser apenas assimilada a uma inflamação do cérebro. Esta raiz encefalocêntrica, todavia, deu ensejo a inúmeros quadros patológicos delineados pela psiquiatria moderna, e pensados como doenças mentais; tais quais a hebefrenia, a oligofrenia, a parafrenia e a esquizofrenia. Ela está também na base do quadro clínico denominado frenesi. De fato, na medicina do século XIX, retomando em partes a medicina hipocrática, frenesi designa alienação com manifestação delirante e violenta, provocada por certas afecções cerebrais de caráter agudo. Em sentido figurado, ganha o caráter de uma exaltação extrema, como que mobilizada por uma paixão.

## Lampejo fosforescente

Quando Bergson introduz a lei do duplo frenesi, ao final do quarto capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião*, o tema em questão é a evolução de tendências complementares, mas antagônicas, que vai levar à discussão da dualidade entre mecânica e mística. O problema é colocado nos seguintes termos:

<sup>5</sup> Cabe salientar, ainda, que afirmar a ideia de mente como sede das faculdades mentais não é o mesmo que afirmar o cérebro como sede destas faculdades. O sentido de coração como sede das paixões aparece de forma prevalente em autores como Chantraine (1980), Bailly (2000), Liddell e Scott (1940). Em poesia, afirma Bailly (2000), este termo designa o coração ou a alma como sede dos sentimentos e das paixões, da alegria, da dor, do medo, da cólera, do amor; mas também das sensações físicas, da fome, da reflexão, da atenção e do pensamento em geral. Estamos, portanto, longe do *encéfalo-centrismo* que também capturou este termo e seus derivados.

<sup>6</sup> Como figura no título do livro de Daniel Paul Schreber (1984), *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.



A verdade é que reflexo e voluntário materializam duas visadas possíveis de uma atividade primordial, indivisível, que não era nem um nem outro, mas que se torna, retroativamente, através deles, os dois ao mesmo tempo. Nós diríamos o mesmo do instinto e da inteligência, da vida animal e da vida vegetal, de muitos outros pares de tendências divergentes e complementares (Bergson, 2008, p. 314).

Embora Bergson esteja desenvolvendo, ao longo do capítulo, e através de uma série de dualidades<sup>7</sup>, uma discussão de cunho ético, pensando os rumos da sociedade, a introdução desta lei traz à tona novamente a dualidade *psyché-soma*, encaminhando a reflexão para um estrato ontológico mais antigo – e talvez insolúvel. Não é apenas esta dualidade mecânica-mística que está em jogo. Ao evocar este problema de ordem geral, a questão desliza para a dualidade *psyché-soma*, não somente por ela representar o palco deste tensionamento num plano ontológico, mas também pelo fato de ser uma marca discursiva de grande relevância no tecido social, sendo o palco, então e ainda, de controvérsias médicas. A alma é uma intensidade em disputa, a qual a medicina sempre tentou colonizar em seus distintos modelos de compreensão da vida.

Este debate sobre a dualidade *psyché-soma* acompanha Bergson desde seus cursos de psicologia e metafísica no liceu de Clermont-Ferrand. Já neste momento inicial de sua carreira, está presente a desconfiança em relação à redução do psíquico ao físico e, mais do que isso, sua luta para demonstrar o quanto este procedimento metodológico, cuja expressão mais acabada seria o paralelismo psicofísico, nada tem de científico. Pelo contrário, sob a aura de uma argumentação científica distingue-se a ação de “uma metafísica inconsciente de si mesma” (Bergson, 1972, p. 1003; 2008, p. 508<sup>8</sup>), que se esconde por detrás da aparência de um discurso sustentado em fatos empíricos.

“Há uma diferença radical”, diz Bergson, “entre o fato psicológico, conhecido pela consciência, pela reflexão interior, e o fato fisiológico, que é apenas um fenômeno físico-químico, perceptível para os sentidos e localizável no espaço” (Bergson, 2014, p. 13). Acima de tudo, no que diz respeito à consciência e à reflexão interior, a localização é bastante definida: tratar-se-ia, por certo, do cérebro. “Dizem que o cérebro secreta o pensamento como o fígado secreta a bÍlis” (Bergson, 2014, p. 9). Bergson se insurge contra esta ideia e afirma que, se o cérebro pode efetivamente ser pensado como o órgão do pensamento – admitindo, desta feita, o encéfalocentrismo – é preciso notar que “[...] o cérebro não é o pensamento e o pensamento não mora no cérebro” (Bergson, 2014, p. 5). Se assim fosse, o pensamento, o sentimento, a volição – em última instância, também a consciência<sup>9</sup> – seriam fatos físicos e não psicológicos. Já neste momento, Bergson recusa que os fatos deem ensejo a uma relação de causalidade entre psíquico e físico, afirmando que os dados da experiência denotam tão somente uma correspondência entre matéria e espírito.

Ao final da 15ª aula do curso de metafísica, Bergson retorna à questão nos seguintes termos:

[...] o materialismo é uma hipótese, ao passo que o espiritualismo se limita a constatar a profunda diversidade de duas categorias de fatos. Mas o materialismo não pode sequer invocar a comodidade das explicações, pois toda explicação materialista do pensamento não só não é cômoda como também é ininteligível. Nunca nos farão compreender como um movimento de moléculas pode ser uma ideia. A identificação entre coisas que não têm

<sup>7</sup> Fechado ~ aberto; estático ~ dinâmico; pressão ~ aspiração; infra-racional ~ supra-racional; monarquia/oligarquia ~ democracia – e, mais à frente, luxo ~ simplicidade (Bergson, 2008).

<sup>8</sup> Cf. nota 124 (Waterlot; Keck, 2008, p. 508).

<sup>9</sup> No início de *L'âme et le corps*, conferência proferida em 1912 – Cap. II de Energia espiritual –, Bergson (2009) faz uma série de equivalências entre alma, espírito, eu e consciência.

nenhuma relação é absolutamente ininteligível, nenhum sistema metafísico é obscuro a tal ponto (Bergson, 2014, p. 400).

Nem todo espiritualismo se limita à simples constatação, como bem o denuncia Gustave Belot em debate na academia francesa de filosofia, em 1901, sobre o paralelismo psicofísico, no qual Bergson retoma suas teses de *Matéria e memória* e reafirma a impossibilidade de se sustentar um paralelismo psicofísico rigoroso, termo a termo. Após as duras críticas de Belot, Bergson toma a palavra para dizer que está convencido da existência de certa relação, de alguma forma de correspondência entre o físico e o psicológico, mas que não há, *de forma alguma*, paralelismo. Através de um método de reduções gradativas<sup>10</sup>, a investigação remonta, “[...] de complicação em complicação, até o ponto em que a atividade da matéria toca [*frôle*] a atividade do espírito” (Bergson, 1972, p. 478). Por outro lado, de simplificação em simplificação, a investigação faz descer o espírito o mais próximo possível da matéria. Contrariamente ao que vimos acima com Stanislas Dehaene – e diga-se de passagem, contrariamente ao próprio Bergson das *Aulas de psicologia e metafísica* –, apesar deste duplo movimento que resultaria no grau máximo de aproximação entre os fatos psicológicos e os fatos físicos, a diferença radical entre ambos não permite a identidade almejada por Dehaene, nem a afirmação da suposta emergência daqueles a partir destes.

Esta é a base de seu método que consiste em *seguir o real em todas as suas sinuosidades*. Mesmo lançando mão desta técnica de aproximações graduais, que, nas palavras de Bergson, permitia a ele *quase* tocar o fenômeno cerebral no qual continua a vibração sonora, mesmo assim, permanecia intransponível a lacuna [*écart*] entre o fato físico e o psicológico:

Eu via, no momento preciso em que o fato de consciência *se associa a* um concomitante cerebral [*va se doubler d'un concomitant cérébral*], por que e como o pensamento tem necessidade de se expandir em movimento no espaço, tudo o que ele possui em si de ação possível, tudo o que ele tem de *jouable*. Eu via também, no fato psicológico que se soma à atividade cerebral [*qui se surajoute à*], algo de parcialmente livre, de parcialmente indeterminável (Bergson, 1972, p. 478).

O ponto de indeterminação empírica entre o fato psicológico e o fato físico pode ser pensado como o ponto alto deste método rigoroso de investigação, que embora possa nutrir alguma inclinação para esta ou aquela perspectiva, não se deixa arrastar pela pressão ideológica que faz do materialismo o modelo de base da mundivisão moderna e contemporânea. A precisão cirúrgica da reflexão bergsoniana está justamente no fato de suspender seu juízo no momento em que somos conduzidos a fazer uma qualquer inferência sobre a natureza última da relação entre os fatos psicológicos e físicos. Este ponto extremo ao qual Bergson nos dirige é o lócus por excelência da metafísica, seja ela a metafísica clássica com seus conceitos todo-prontos, seja ela esta metafísica sorrateira e silenciosa de uma mundivisão demasiadamente segura de si mesma: a metafísica inconsciente dos cientistas, que se revela na espacialização da psique<sup>11</sup>. Não se trata, todavia, de estratégia para negar a metafísica – como o cientificismo de inspiração positivista imaginava poder realizar –, até por que Bergson defende, já neste texto sobre o paralelismo psicofísico, uma metafísica vindoura<sup>12</sup>, construída a seu modo como ciência empírica, progressiva, assentada num estudo atento do real.

<sup>10</sup> Passando pelo estudo dos fatos fisiológicos, em seguida dos fatos cerebrais, e de um fato específico que condiciona uma função da palavra, para chegar à lembrança que conservamos do som das palavras.

<sup>11</sup> Cf. nota 124 (Waterlot; Keck, 2008, p. 508).

<sup>12</sup> *La métaphysique à venir*. “Une métaphysique qui commencerait par se mouler sur le contour de ces faits offrirait donc bien les



Uma vez mais, a relação entre físico e psíquico é recolocada, a partir da *mise en place* do método intuitivo, que se opõe ao método da passagem ao limite, a fim de afirmar a relativa independência de ambos:

E cheguei à esta conclusão de que deve existir entre o fato psicológico e seu substrato cerebral, uma relação que não responde a nenhum dos conceitos pré-fabricados que a filosofia coloca a nosso serviço. Não se trata nem da determinação absoluta de um desses estados pelo outro, nem da indeterminação completa de um em relação ao outro, nem da produção de um pelo outro, nem da simples concomitância, nem do paralelismo rigoroso, nem, eu o repito, de nenhuma das relações que se pode obter *a priori* ao manejar conceitos abstratos ou compondo-os entre si (Bergson, 1972, p. 481, grifo do autor).

A ideia de uma dualidade complementar se mantém intacta, ainda que a relação entre os fatores ganhe em complexidade. Bergson preserva a legitimidade irredutível de ambos os polos da equação, e investe numa análise em filigrana das incidências de um sobre o outro. Em suma, detém-se num plano epistemológico, não apenas evitando fazer inferências ontológicas indemonstráveis como também esvaziando indiretamente argumentos que favoreceriam visões estanques, enviesadas, ou estreitas<sup>13</sup>, calcadas em pressupostos reducionistas.

É importante frisar que a indeterminação aludida é o que garante a suspensão do juízo sobre a origem da consciência, bem como a autonomia relativa do pensamento em relação à fisiologia do organismo. Mobilizado por esta compreensão, Bergson afirma, em 1913, no texto *Fantômes des vivants*, que “[...] a consciência *está ligada, de uma maneira ou de outra, a um cérebro*. Apropriaram-se, então [*donc*], do cérebro; apegaram-se ao fato cerebral [...]” (Bergson, 1972, p. 1010, grifos do autor). O contexto é o de uma crítica da ciência moderna e de seu apego à matemática, à mensuração, e à ideia de um mecanismo universal – ideia essa que, na sua conferência de 1912, *A alma e o corpo*, Bergson tributara a Spinoza e Leibniz. Essa deriva para o estudo do cérebro, pensado doravante como estratégia suficiente para se compreender a alma corresponde, portanto, a tomar uma via não somente insuficiente, como também enganosa. Aqui se manifesta, novamente, o caráter algo frenético desta injunção que transforma o cérebro numa espécie de gerador da vida, ou *O verdadeiro criador de tudo*, como diz o neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis (2020). O fato de acolhermos estas afirmações com uma disposição séria e compenetrada, ao invés de simplesmente rirmos a bandeiras despregadas, mostra o quão profunda é a implantação deste *pathos* em nossas estratégias de apreensão da vida. O que nos impede de enxergar a indigência radical destas afirmações recobertas de parafernalias digitais é a paixão mobilizadora que as sustenta, é o *Geist der Zeit* do qual falava Carl Gustav Jung (2013) em seu *Liber Novus*, para indicar o conjunto de cristalizações de significados que se vão naturalizando para dar forma aos consensos de cada tempo.

O mesmo problema ressurgiu n’*As duas fontes da moral e da religião*: “[...] a ciência ligou-se inicialmente à matéria [...]”, afirma Bergson (2008, p. 334) para justificar o processo de desenvolvimento da ciência. Apesar disso, há também o alerta de que o hábito de tudo ver no espaço e de tudo explicar pela matéria penetrou na observação da alma: a ciência estende a seu novo objeto a imagem que ela guardou do antigo. Isso nos mostra o poder inercial de uma ten-

caractères d’une science incontestée. Et elle serait susceptible d’un progrès indéfini, parce que la détermination de plus en plus précise du rapport de la conscience à ses conditions matérielles, en nous montrant avec une exactitude croissante sur quels points, dans quelles directions, par quelles nécessités notre pensée est limitée, nous guiderait dans l’effort tout particulier que nous avons à faire pour nous affranchir de cette limitation” (Bergson, 1972, p. 464).

<sup>13</sup> “Mais ils [Spinoza e Leibniz] avaient préparé les voies à un cartésianisme diminué, étriqué, d’après lequel la vie mentale ne serait qu’un aspect de la vie cérébrale, la prétendue ‘âme’ se réduisant à l’ensemble de certains phénomènes cérébraux auxquels la conscience se surajouterait comme une lueur phosphorescente” (Bergson, 1912; 1913, p. 22).

dência que avança até o paroxismo, e o quanto este movimento inercial acaba por cristalizar nossa mundivisão, donde nossa desconfiança para com os estudos psíquicos, como lembra Bergson em *Fantômes des vivants*; donde também a *metafísica inconsciente* da ciência moderna, conforme nos lembra o autor, neste mesmo texto, e noutros momentos de sua obra, como lembramos acima.

A alma tornou-se demasiado pequena diante de um corpo “desmesuradamente grande” (Bergson, 2008, p. 330), e que assim se constituiu precisamente por conta desta dobra [*pli*] contraída pelo espírito humano já há muito tempo (Bergson, 1913/1972), que corresponde à equivalência arbitrária entre o eu (ou a consciência, ou a alma) e o cérebro, e que desemboca no já referido *sujeito cerebral*.

## A esfinge mecânica

Apesar da alegada ininteligibilidade do ponto de vista materialista, o que vemos é seu triunfo sobre o ponto de vista oposto, e complementar, como vimos com Fernando Vidal, e como o mostra também Jung:

Enquanto a Idade Média, a Antiguidade clássica e mesmo a humanidade inteira desde seus primórdios acreditavam na existência de uma alma substancial, a segunda metade do século XIX viu surgir uma psicologia “sem alma”. Sob a influência do materialismo científico, tudo o que não podia ser visto com os olhos nem apalpado com as mãos foi posto em dúvida, ou pior, ridicularizado, porque suspeito de metafísica. Só era “científico” e, por conseguinte, aceito como verdadeiro, o que era reconhecidamente material ou podia ser deduzido a partir de causas acessíveis aos sentidos. Esta mudança radical não começou com o materialismo científico, mas foi preparada desde longa data (Jung, 1981, p. 338).

Nesta conferência proferida em 1931, Jung descreveu aquilo que Bergson já denominara espacialização da psique, e assinalou o caráter irracional da crença no materialismo, muito embora a formatação de nossa mundivisão nos predisponha a ver nesta perspectiva a resultante de uma evolução inalienável da compreensão humana – crença esta que constitui o núcleo de nosso cenário frenético:

[...] se em nossos dias alguém sustentar que os fenômenos intelectuais e psíquicos se devem à atividade glandular, pode estar certo de que terá o aplauso e a veneração de seu auditório, ao passo que, se um outro pretendesse explicar o processo de decomposição atômica da matéria estelar como sendo uma emanção do espírito criador do mundo, este mesmo público simplesmente deploraria a anomalia intelectual do conferencista (Jung, 1981, p. 340).

Evidentemente que não há *razões claras e distintas* para se negar uma ou outra hipótese. No entanto, a predisposição atual é a de negar a segunda como sendo um resquício de antiquados preconceitos metafísicos, uma vez mais sem se dar conta de estar assentado numa espécie de negativo da antiga metafísica. O problema estaria precisamente na inconsciência desta metafísica, inconsciência que se instala pelo próprio caráter de frenesi deste movimento – como se costuma dizer, a paixão é cega.

Retornando a *Fantômes de vivants*, poderíamos dizer que Jung se inspira grandemente em Bergson, e que este, como podemos ler a seguir, estaria de acordo com Jung: “Convencionou-se considerar o cerebral como o equivalente do mental. Toda nossa ciência do espírito, toda nossa metafísica, desde o século XVII até nossos dias, está penetrada da ideia desta equivalência”

(Bergson, 1972, p. 1010, grifos do autor). Antes, porém, de esta equivalência ser um fato da experiência, ela denota precisamente o desenvolvimento desenfreado de uma tendência e, por conseguinte, expressaria a deriva frenética descrita por Bergson na lei do duplo frenesi.

Embora a máquina e o mecanismo tenham um estatuto ambíguo, ou talvez complexo, no pensamento de Bergson, sendo ao mesmo tempo um fator libertador e potencialmente destruidor (Dalissier, 2022; Zanfi, 2013), fato é que as trajetórias das sociedades ocidentais, impulsionadas em grande medida pelas revoluções industriais, arrastaram-nos a uma compreensão gradativamente mais automatizada, mobilizada pelos avatares do consumo, os quais, por sua vez, são precificados pela tecnologia embarcada em cada produto – a busca do conforto e do luxo, “[...] que parece ter se tornado a preocupação principal da humanidade” (Bergson, 2008, p. 317). O frenesi do industrialismo não cessou de proliferar desde as ressalvas de Bergson à relação entre máquina e guerra (Zanfi, 2013).

Na abertura de seu ensaio sobre *A máquina no pensamento de Bergson*, Caterina Zanfi (2013, p. 277) sublinha que, em resposta ao desenvolvimento extremo da mecânica, o último livro de Bergson opõe um apelo bastante explícito à moral e à mística, como forma de contrabalançar o “[...] frenesi e a febre de consumo industrial da sociedade contemporânea”. Uma vez mais, o caráter frenético desta dinâmica se mostra não somente no apelo fetichista à mercadoria, mas também naquilo que garante a sustentação desta maquinaria: a ciência como produtora das tecnologias e dos discursos que alimentam simbolicamente as sociedades ávidas de consumo tecnológico; o determinismo psicológico que é uma topografia da dinâmica anímica. Das máquinas a vapor e lâmpadas elétricas às viagens turísticas espaciais e criogenia, há um *crescendo* que talvez Bergson não tenha visualizado de todo, como se o frenesi da mecânica estivesse ainda a pleno vapor, longe de chegar ao paroxismo que conduziria ao seu oposto, a mística. É bem verdade que, ao enunciar a lei do duplo frenesi, Bergson faz uma ressalva que deixa entrever este problema: “[...] nós proporemos então denominar *lei do duplo frenesi* a exigência, imanente a cada uma das duas tendências [mecânica e mística] uma vez realizada por sua separação, de seguir até seu limite – como se existisse um limite!” (Bergson, 2008, p. 316, grifos do autor).

*Comme s’il y avait un bout!* Isso não o impede, todavia, de clamar por uma mística que venha contrabalançar o frenesi do mecanismo, impulsionado pelo industrialismo, que ganhou sua face mais perversa na indústria da guerra, no assassinato em escala industrial. Michel Dalissier (2022), retomando a discussão de Bergson sobre a máquina em *Evolução Criadora*, lembra que neste momento o autor nutre uma visão mais otimista do lugar da máquina como extensão da biologia, polemizando com as posições de seus contemporâneos e interlocutores Paul Mantoux e Gina Lombroso. Uma das teses sustentadas por Bergson nesta polêmica é precisamente a do caráter potencializador e liberador da máquina, que será contraposta, posteriormente, à percepção dos abusos no seu uso. No que diz respeito à sua dimensão libertadora, Dalissier (2022, p. 9) enfatiza o uso “[...] de um esquema antropológico clássico de liberação da memória”. Neste sentido, poderíamos dizer, com Nietzsche (2003), que o intelecto liberado intui as coisas e, por esta via, por um *excedente intelectual livre*, desperta o impulso filosófico e, com este, a inteligência fabricadora se potencializa. Assim, esta liberação da memória faria um laço entre as especulações filosóficas e uma “cabeça científica universal” (Nietzsche, 2003, p. 34) que nos conduziu ao industrialismo e, a crer em Bergson, seria o caminho para superação dos abusos do mecanismo.

Ocorre, todavia, que, se o intelecto liberado intui as coisas, em contrapartida, parafraseando Francisco de Goya, podemos também dizer que a razão, mesmo desperta, produz monstros. Se há uma liberação da inteligência com o uso de utensílios, e se esta liberação

ganha proporções inauditas com a era industrial, não se pode descuidar que a liberdade produzida pela máquina ocorre em conjunto com a lógica do maquinal, perpetua-a e se retroalimenta neste jogo de liberação da inteligência e potencialização da máquina. Esta liberdade, por conseguinte, não é somente uma extensão da biologia pela máquina, mas também uma extensão da máquina pelo intelecto. Este tempo livre que a máquina nos garantiria não traz consigo os efeitos da máquina? A esfinge mecânica segue se impondo, e com ela o materialismo que lhe é subjacente.

Caterina Zanfi (2013) registra que o sistema material da máquina pode se transformar, a um só tempo, em modelo da vida social e em paradigma epistemológico da filosofia. É esta a denúncia permanente de Bergson, enunciada de variadas formas, de que esta metafísica materialista é inconsciente de si mesma pelo fato de se diluir no tecido social, penetrar profundamente nossos automatismos, insinuar-se até mesmo em nossa inspiração, e voltar a nós como um espelho da própria natureza da vida. Mais adiante, em seu texto, Zanfi nos remete a um trecho d'*A evolução criadora*:

Se obtemos uma vantagem imediata do objeto fabricado, como o faria um animal inteligente, se esta vantagem é mesmo tudo o que o inventor procurava, ela é ainda quase nada em comparação às ideias novas, aos sentimentos novos que a invenção pode fazer surgir por toda parte, como se ela produzisse o efeito essencial de nos elevar para além de nós mesmos, e, por esta via, ampliar nosso horizonte (Bergson, 2016, p. 184).

Como salientado ainda por Zanfi, este clima de otimismo em relação ao *homo faber* será revisto por Bergson<sup>14</sup>, notadamente em seus textos sobre as guerras e nas *Dois fontes da moral e da religião*. O aspecto de fundo aqui ilustrado aponta, todavia, para um problema que ainda não foi superado, e que talvez seja um limite intransponível, a fonte mesma dos abusos da máquina, a raiz da crença aparentemente inabalável, frenética, na prevalência do fato físico sobre o psíquico. A inércia produzida pelos efeitos do materialismo ultrapassa a *preguiça intelectual* e se instala em formas quase invisíveis de automatismos e repetições, como é o caso da cerebralidade apontada por Vidal. O caráter frenético desta prevalência do físico sobre o psíquico estaria, por conseguinte, em sermos, todos, mais ou menos autômatos desta tendência que se reedita como em circuito fechado.

Há “[...] um efeito ‘retroativo’ do objeto fabricado sobre seu fabricante, uma relação circular entre ambos, que representa o aspecto mais avançado da filosofia da técnica bergsoniana” (Zanfi, 2013, p. 186). Aspecto mais avançado e talvez também a dobra por onde Bergson será lançado na necessidade de um apelo à mística, pois esta relação circular produz um efeito retroativo geral, alimentando a perspectiva materialista de formas tão orgânicas quanto frenéticas. Noutros termos, à medida que esta perspectiva ganha força e vitalidade, e se instala rizomaticamente no tecido social, fixa sua imagem sobre nossos corpos, que passam a responder também mecanicamente aos estímulos desta mitologia.

O frenesi é mecânico na medida em que imobiliza o escoamento da duração real, e cristaliza o comportamento na repetição dos gestos frenéticos. Se esta ação automatizada já se tornou parte de nossos reflexos, e do modo como nos dirigimos ao mundo, ela impacta diretamente na *flexibilidade do pensamento* e nos condena a um mecanicismo para além da mecânica, que se espraia pelos horizontes todos de nossa atitude diante da vida. A recusa que os

<sup>14</sup> “Cet optimisme sera pour autant redimensionné dans les années suivantes, dans le parcours d’élaboration de la philosophie des Deux Sources, où les espoirs d’émancipation apportés par la mécanique seront contrebalancés par la crainte de risques effrayants dus à la frénésie industrielle des premières décennies du XXe siècle” (Zanfi, 2013, p. 288).

“verdadeiros cientistas” opõem à pesquisa psíquica, afirma Bergson ao final d’*As duas fontes da moral e da religião*, deve-se sobretudo a que eles reputeem como inverossímeis, ou mesmo impossíveis, os fatos relatados; e mesmo se eles não soubessem que inexiste maneira de estabelecer a impossibilidade de um fato, ainda assim permanecem, no fundo, convencidos desta impossibilidade. “E eles estão convencidos disso porque julgam incontestável, definitivamente provada, certa relação entre o organismo e a consciência, entre o corpo e o espírito. Acabamos de ver que esta relação é puramente hipotética” (Bergson, 2008, p. 337).

Mais uma demonstração do espraçamento do materialismo que inspira a ciência moderna e contemporânea. Se o mecanicismo das explicações causais se espalha pelos fenômenos físico-químicos, a influência deste modo de operacionalizar os afetos e a inteligência se estende a ponto de promover vieses de confirmação lá onde se supunha a ação da objetividade científica. O que Bergson percebe, aqui, é a potência de torção da realidade que o mecanicismo e o materialismo exercem, até o embotamento da análise crítica sobre os dados da realidade. O frenesi novamente mostrando sua face de esfinge. Decifra-me ou te devoro é a divisa de um materialismo que se tornou onipresente a ponto de não haver dúvidas senão no interior do próprio sistema de pensamento que ele põe em marcha. Autocentrada e autofágica é a imanência do mundo das máquinas.

## Suplemento de alma

Ao final d’*As duas fontes da moral e da religião*, após ter aberto a reflexão sobre as leis da dicotomia e do duplo frenesi interrogando o apelo ao luxo e ao conforto, Bergson finaliza seu livro novamente na questão da alma e do corpo, e constata certo *manque d’âme* no panorama de nosso frenesi atual, o qual, se não é propriamente um frenesi da ciência, é certamente capitaneado por esta. Um mundo voltado excessivamente à materialidade, capturando o ser humano numa teia de *necessidades artificiais* que se teriam imiscuído no *espírito de invenção*.

Ora, neste corpo tornado desmesuradamente grande, a alma permanece como estava, muito pequena agora para o preencher, muito fraca para o dirigir. Donde o vazio entre ele e ela. Donde os temíveis problemas sociais, políticos, internacionais, que são tantas formas de definição deste vazio e que, para preenche-lo, provocam hoje tantos esforços desordenados e ineficazes; seria necessário, aqui, novas reservas de energia potencial, desta vez morais. Não nos limitemos, portanto, a dizer, como o fizemos acima, que a mística clama pela mecânica. Adicionemos que o corpo amplificado espera por um suplemento de alma, e que a mecânica exigiria uma mística (Bergson, 2008, p. 330).

Na encruzilhada entre a impossibilidade de depositar uma crença demasiada nos benefícios do progresso tecno-científico e a ingenuidade que seria recusar seus benefícios, Bergson vê como única saída uma espécie de transformação por dentro, uma convocação de energias morais que pudessem reorientar o impulso francamente destrutivo do progresso. Daí o apelo ao *gênio místico*, ou *herói*, como ele mesmo o denomina. Porém, na falta destas almas privilegiadas, que são de fato bastante raras, um outro dispositivo é evocado: justamente o problema da alma. Esta, no entanto, submetida a um corolário de negações, que vão da sua apreensão numa lógica de espacialização até a negação pura e simples desta face da experiência vital. Mesmo ao apontar a alma como um recurso coletivo de superação do frenesi mecânico, logo ele mesmo a vê capturada nas malhas do mecanicismo.

Embora as leis da dicotomia e do duplo frenesi possam ser pensadas como a mola do progresso<sup>15</sup>, resta um fundo de desconfiança por debaixo do otimismo discreto de Bergson, e isso porque ele está ciente de que um frenesi clama por seu frenesi antagonista. Assim, se o ascetismo da Idade Média conduziu a um estilo de vida marcado pela precariedade, a busca do luxo e do conforto surgiu como contraponto. Bergson, no entanto, parece entreter certa ambiguidade nesta relação de pesos e contrapesos, o que fica evidenciado em seu elogio ao espírito inventivo, e nos exemplos mais que precários por ele utilizados, especialmente o dos automóveis e da agricultura. É notório que o mundo do automobilismo está cada vez mais distante da praticidade. Pelo contrário, apela ao luxo mais despudorado e arrasta consigo toda uma gama de indústrias acessórias, bem como da máquina publicitária de produzir desejo. Quanto à agricultura, é também notório que o ganho em tecnologia e produção não contribui necessariamente para diminuir a fome do mundo, podendo inclusive aumentá-la<sup>16</sup>.

Todo o cenário desenhado por Bergson no capítulo IV d'*As duas fontes da moral e da religião* guarda este tensionamento entre uma visão da liberdade e do desenvolvimento promovido pela mecânica, e os perigos inerentes a ela. A polêmica está no fato de que o frenesi é duplo: uma vez disparado, não se sabe ao certo se temos condições de pará-lo, ou mesmo de contrabalançá-lo com um frenesi oposto. Ainda assim, Bergson insiste em manter seu otimismo, discreto, e a tendência ao equilíbrio, pela própria dinâmica interna dos movimentos dos sucessivos frenesis. Faltou-lhe, talvez, alguns anos de vida para ver as bombas atômicas lançadas sobre o Japão, num movimento que unia vingança e o mais frio mecanismo contábil.

"E seria preciso prever, após a incessante complicação da vida, um retorno à simplicidade. Este retorno, evidentemente, não é certo; o porvir da humanidade permanece indeterminado, porque ele depende da humanidade" (Bergson, 2008, p. 319). Esta indeterminação não o impede, todavia, de fazer um elogio aos refinamentos que a ciência pôde e pode ainda nos proporcionar, como os relativos à alimentação e ao uso dos prazeres. Em sua análise, a ciência ainda iria nos mostrar "[...] que não haverá mais tanto prazer em tanto amar o prazer" (Bergson, 2008, p. 322). Isto serviria para expressar certo esgarçamento da lógica do conforto e do luxo, e um esgarçamento que seria demonstrado pela própria ciência, ou seja, pelo próprio dispositivo que impulsionou o frenesi mecânico. Novamente, é preciso dizer que Bergson talvez se espantasse com nossa capacidade a expandir o prazer indefinidamente; até a dor se tornar ela mesma um prazer, até o prazer se tornar ele mesmo um luxo movido a fantasias variadas e caras, não sem pitadas mais ou menos intensas de uma pulsão suicidária.

"Mas este frenesi mesmo não deveria nos abrir os olhos?" (Bergson, 2008, p. 318), pergunta Bergson. Diante deste cenário, falta-nos decididamente um suplemento de alma, mas para isso seria preciso vencer alguns preconceitos que de tão arraigados parecem já atávicos. Talvez o otimismo discreto de Bergson não seja viável e estejamos mesmo rumando a uma catástrofe, na medida em que a cerebralidade se torna mais e mais presente na cultura, provocando um embotamento anímico, mas também o perigo de um frenesi oposto, que estaria quiçá no retorno de fanatismos religiosos numa cultura pretensamente laica e regida pelos

<sup>15</sup> As notas do dossiê crítico afirmam, neste ponto: "De quel progrès s'agit-il? De la marche en avant vers une vie à la fois plus spirituelle et davantage libérée de l'inquiétude matérielle. Une vie où l'on maîtrise la nature par l'intelligence et où l'on sait retrouver le principe de la vie par la pratique de l'intuition. Mais il ne faut pas oublier que le ressort de ce progrès implique un déséquilibre constant" (Waterlot; Keck, 2008, p. 500) (Cf. nota 89 ao capítulo IV). Embora os autores das notas críticas sejam cuidadosos o suficiente para lembrar que esta forma de vida inexistente e talvez nunca venha a se realizar, a ideia de uma *marche en avant* permanece como um anseio, talvez mesmo como uma forma de evidência de fundo, o que exige que questionemos este tom semi-otimista em face das tantas misérias do mundo.

<sup>16</sup> As notas 100 e 105 do dossiê crítico (Waterlot; Keck, 2008, p. 503) corroboram o que, em nosso entendimento, é uma distorção na análise de contexto feita por Bergson.



avatares da racionalidade. É preciso notar que até os suplementos de alma podem ser capturados pela lógica do mercado e convertidos em pastilhas, de modo a especializar também o que seria um antídoto ao materialismo e, uma vez mais, alimentar o frenesi materialista.

Como lembra ainda Caterina Zanfi (2013, p. 294), “Bergson deseja, na verdade, que o século XX, tendo chegado a um grau extremamente perigoso de desenvolvimento da mecânica, volte-se para as ciências morais e para a mística, a fim de superar a desarmonia entre ‘corpo’ e ‘alma’ da humanidade”. Apesar dos pesares todos que Bergson elenca ao longo de sua reflexão, ele termina *As duas fontes da moral e da religião* com uma ode à alegria, a qual não deixa de ressoar, também, certo tom de frenesi.

## Referências

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.
- BECKERMAN, A; FLOHR, H.; KIM, J. (Eds.). *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992.
- BERGSON, H. A alma e o corpo. In: BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 29-59.
- BERGSON, H. *Aulas de psicologia e metafísica (1887-1888)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- BERGSON, H. Fantômes de vivants. In: BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972. p. 1002-1019.
- BERGSON, H. L’âme et le corps. In: BERGSON, H.; POINCARÉ, H.; GIDE, Ch.; WAHNER, F. R.; de WITT-GUIZOT, F.; RIOU, G. *Le matérialisme actuel*. Paris: Flammarion, 1913. p. 7-48.
- BERGSON, H. Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. In: BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972. p. 463-502.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.
- BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1990.
- BERGSON, H. O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica. In: BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2021. p. 191-209.
- CASSIN, B. (Dir.). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil, 2004.
- CASSOU-NOGUÈS, P. *Les démons de Gödel: Logique et folie*. Paris: Seuil, 2007.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Limoges: A. Bontemps, 1980.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DALISSIER, M. Mécanisme, Mécanique et Machinisme Selon Bergson. *Klêsis*, s/v., n. 53, 2022, p. 1-34.
- DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DEHAENE, S. *Vers une Science de la vie mentale*. Paris: Collège de France, 2006.

- FONTENELLE, B. L. B. *Jugement de Pluton, sur les deux parties des nouveaux dialogues de morts*. Paris: Michel Brunet, 1704.
- JUNG, C. G. *Analytical Psychology and Weltanschauung*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- JUNG, C. G. *Basic Postulates of Analytical Psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- JUNG, C. G. *O Livro Vermelho*. Edição e introdução de Sonu Shamdasani. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LECLERC, A. *Uma introdução à filosofia da mente*. Curitiba: Appris, 2018.
- LEWIS, O. Localizing the soul in the body. In: KORNMEIER, U. (Ed.). *The Soul is an Octopus: Ancient Ideas of Life and the Body*. Berlin: Medizinhistorisches Museum der Charité, 2016. p. 30-35.
- LIDDELL, H. G; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Trustees of Tufts University, 1940. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em: 14.out.2023.
- NICOLELIS, M. *O verdadeiro criador de tudo*. São Paulo: Crítica, 2020.
- NIETZSCHE, F. W. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- NIRO, L. The conservation of nervous energy: Neurophysiology and energy conservation in the work of Sigmund Exner and Josef Breuer. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 102, s/n., 2023, p. 1-11.
- PIGEAUD, J. *Folie et cure de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine – La manie*. Paris: Belles Lettres, 2010.
- UMBELINO, L. A. F. C. *Somatologia Subjectiva: Apercepção de si e corpo em Maine de Biran*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- VAN DER EIJK, P. Body, Soul and Life in Ancient Medicine. In: KORNMEIER, U. (Ed.). *The Soul is an Octopus: Ancient Ideas of Life and the Body*. Berlin: Medizinhistorisches Museum der Charité, 2016. p. 16-23.
- VIDAL, F. O sujeito cerebral: um esboço histórico e conceitual. *Polis e Psique*, v. 1, n. 1, 2011, p. 169-190.
- WATERLOT, G.; KECK, F. Introduction et notes. In: BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.
- ZANFI, C. La machine dans la philosophie de Bergson. In: ABIKO, S. (Ed.). *Annales bergsoniennes VI: Bergson, le Japon, la catastrophe*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. p. 275-296.

---

#### Sobre o autor

##### Rodrigo Barros Gewehr

Professor do Instituto de Psicologia e das Pós-graduações em Filosofia e Psicologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorado em Psicanálise e Psicopatologia pela Université Paris Diderot.

Recebido em: 27/03/2025  
Aprovado em: 08/05/2025

Received in: 03/27/2025  
Approved in: 05/08/2025