

Função fabuladora e faculdade visionária: O espectro do elã vital em *As duas fontes da moral e da religião*

Fonction fabulatrice et faculté visionnaire: Le spectre de l'élan vital dans Les Deux Sources de la morale et de la religion

1. O problema da subsistência das crenças religiosas

O capítulo II de *As duas fontes da moral e da religião*, consagrado à “religião estática”, mobiliza de uma maneira central *A evolução criadora*, principalmente seus dois primeiros capítulos¹. Bergson é novamente levado às “considerações” que havia “apresentado, outrora, sobre a evolução da vida”², a partir de duas questões. *A primeira*, que abre o capítulo, é assim formulada: “Como crenças e práticas tão pouco razoáveis [quanto as crenças e práticas religiosas] puderam, e ainda podem, ser aceitas pelos seres inteligentes?”³ *A segunda*, que se preocupa em saber “qual perigo a natureza deveria evitar”⁴, organizando no indivíduo a função fabuladora, na origem dessas crenças absurdas, coloca

1 “Da evolução da vida: mecanismo e finalidade” e “As direções divergentes da evolução da vida: torpor, inteligência, instinto”.

2 *Les deux sources de la morale et de la religion* (115; 1069).

3 *DS* (106; 1062).

4 *DS* (113; 1067).

* Université Toulouse II Jean Jaurès

** Universidade Estadual Paulista (UNESP). paulo.c.rodrigues@unesp.br

Recebido em: 30/05/2025 Aceito em: 14/12/2025

um “problema mais vasto”, que assim se enuncia: “Como atribuir a uma necessidade vital as ficções [as representações religiosas] que se erguem diante da inteligência e, por vezes, contra ela, se não se determinaram as exigências fundamentais da vida?”⁵

A bem dizer, esse problema mais vasto, colocado pela segunda questão, “estava implicitamente contido na primeira”, e será encontrado novamente, “mais explícito”, assim que surgir uma *terceira* questão:

*Como a religião sobreviveu ao perigo que a fez nascer? Como, em vez de desaparecer, ela simplesmente se transformou? Por que subsiste, mesmo quando a ciência veio preencher o vazio, perigoso, com efeito, que a inteligência deixava entre sua forma e sua matéria?*⁶

Essa terceira questão, que Bergson deixa momentaneamente de lado, é, notemos bem, a forma mais explícita de um único e mesmo problema, que as duas primeiras questões formulam, por seu turno, mais ou menos implicitamente. Desse único problema – que é o próprio problema do qual trata o capítulo II de *As duas fontes* – Bergson dá uma formulação ainda mais precisa, ao colocar uma última questão, em relação à qual já desenvolve, a bem dizer, uma certa resposta: “Não seria apenas abaixo da necessidade de estabilidade que a vida manifesta [que haveria] a exigência de um movimento para a frente, um resto de impulsão, um *elã vital*?”⁷

Em suma, o problema que o segundo capítulo de *As duas fontes da moral e da religião* se esforça por resolver é exatamente aquele da *subsistência* da religião. Uma subsistência que não poderia ser compreendida como simples inércia ou persistência de um estado estável, mas somente como o efeito dessa exigência vital que está no princípio, não da conservação das espécies, mas de sua *criação* – numa palavra, como efeito da impulsão própria ao *elã vital*. O problema é, então, exatamente, o de dar conta do *dinamismo* que subentende a ficção religiosa, reportando o seu ato ao que Bergson chama de “evolução criadora” ou “*elã vital*”.

5 DS (115; 1069).

6 DS (115; 1069).

7 DS (115; 1069).

2. A imagem mediadora de um elã vital

Esse problema exige, pois, que se retome o contato com o espírito concreto da doutrina exposta em *A evolução criadora*. Ora, de acordo com Bergson, um tal contato só pode ser – tanto para o filósofo que escreve quanto para seu intérprete – *indireto*; ele só pode ter lugar através dessa “imagem intermediária entre a simplicidade da intuição filosófica concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem”, sobre a qual falava, em 1911, a famosa conferência de Bologna, sobre a “Intuição filosófica”⁸. Desse ponto de vista, nada mudou, em 1932: só se pode ser conduzido às considerações de *A evolução criadora* a partir do que foi a imagem mediadora – essa imagem que acompanhava “passo a passo”⁹ o filósofo, e que somente pode ser interrogada pelo intérprete, se ele quiser aproximar-se da intuição indizível que motiva a retomada incessante de uma palavra filosófica. Essa imagem é a imagem do elã vital ou, se se preferir, o elã vital é uma tal *imagem*.

Daí a enumeração à qual se dedica Bergson, em *As duas fontes*, das “ideias” ou “representações” que “evocam” ou “sugerem” “a imagem do elã vital” – ou que são “fechadas” em si¹⁰. Dessas ideias, Bergson enumera oito, talvez nove ou dez. Mas a lista não é, seguramente, exaustiva; pois a natureza própria de uma ideia mediadora é a “de ainda se deixar ver”, ao mesmo tempo não “se deix[ando] mais tocar”; sua função propriamente *espectral* – Bergson fala, a esse respeito, de “fantasma” – é, de início, a de “assombrar” a escritura e a interpretação de uma obra como a única *indicação* do ponto, em si mesmo inacessível, no qual se reúnem as ideias “dispersas” e *impossíveis de totalizar*, mas que procuram se exprimir.

Não será surpresa que uma tal imagem, e precisamente a de um elã vital – que uma lamentável tradição escolar infelizmente nos habituou a confundir com o conteúdo de uma doutrina –, se assemelhe à representação primitiva da alma, à qual o capítulo II de *As duas fontes* consagra uma fina análise. O caráter de imagem do elã, ou seja, como acabamos de dizer, o de se deixar ver sem se deixar tocar, é, com efeito, o caráter da imagem primitiva da alma, acerca da qual Bergson diz que ela é uma “imagem visual [...] destacada da

8 *La pensée et le mouvant* (p. 118; 1346).

9 *PM* (131; 1356).

10 Ver *DS* (117-119; 1070-1072).

imagem tátil¹¹. A imagem do elã é uma tal “sombra” ou “fantasma”: uma simples “película visível”¹², imóvel e incorruptível, colocada acima da dispersão das ideias e conceitos em que se complexifica o pensamento.

A aproximação chocará somente quem não levou a sério o que essa imagem do elã vital permite, precisamente a Bergson, assentar no fundamento de sua crítica à religião, a saber, que, do homem primitivo ao homem atual e civilizado, a “estrutura do espírito permanece a mesma”¹³. Como um filósofo, por mais civilizado que seja, escaparia à “estrutura geral do espírito”? Como escaparia se, tão logo começa a *escrever*, solicita a faculdade fabuladora – mesmo que a aplique a uma matéria diferente? Melhor ainda: como *gostaria* de escapar dessa estrutura se, como psicólogo, adota por método “remontar ao primitivo”¹⁴?

Por vezes, é difícil para o comentador renunciar ao orgulho do qual o priva a modéstia de seu autor. Insistamos: a imagem de um elã vital, imagem mediadora da filosofia exposta por Bergson, em *A evolução criadora*, é uma imagem *da mesma ordem* da imagem primitiva da alma. Ela é, diríamos em alemão, o *Gesicht* [rosto] do bergsonismo, a imagem espectral na qual ele aparece, se manifesta e pode produzir seu efeito. Se se quer bem compreender o que está em jogo, no capítulo II de *As duas fontes*, e compreender também de que se fala, quando se fala do elã vital –, então, é preciso dar à “fabulação” ou à “ficção”¹⁵, isto é, ao *ato* que faz surgir as representações fantasmáticas, o sentido positivo que lhe dão Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?*: o de ser uma “faculdade visionária”¹⁶. A imagem do elã vital, aparição ou visão alucinatória, a meio caminho da matéria e do espírito, faz, então, propriamente *ver*, no sentido de que, como imagem mediadora, ela fornece “a indicação da atitude a tomar e do ponto a considerar”¹⁷ – de que, rompendo com a experiência e a falsificando, ela é propriamente criadora de uma nova visão, de uma *perspectiva* [vue] – de que, percepção fictícia, ela engendra uma percepção inteiramente renovada, que não é coextensiva à matéria.

11 DS (138; 1087).

12 DS (139; 1088).

13 DS (107; 1062).

14 DS (168; 1111).

15 DS (111; 1066).

16 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minituit, 1991, p. 162.

17 PM (130; 1355).

“Consideremos bem essa sombra”, escreve Bergson, em 1911, a propósito da imagem mediadora, adivinharemos a atitude do corpo que a projeta. E se fizermos um esforço para imitar essa atitude ou, melhor, para nela nos inserirmos, veremos, na medida do possível, o que o filósofo viu¹⁸. Reintroduzindo a imagem de um elã vital, Bergson quer dizer expressamente que se trata, para ele, prioritariamente, não de dar uma expressão *simbólica* de sua intuição filosófica, mas de fazer *ver* o que ele viu. A questão é, portanto, para nós, a de saber qual é essa perspectiva [vue] própria ao bergsonismo, tão logo ela se aplique, através da imagem fugidia do elã vital, à matéria das crenças religiosas.

Antes de responder a essa questão, que nos seja permitido insistir no fato de que a fabulação não é, de início, o ato instaurador da religião estática, no sentido de que esta consiste num sistema de representações coercitivas, no qual o elã seria *detido*, em proveito da ordem social. A própria formulação do problema, a partir da qual Bergson é reconduzido, no segundo capítulo de *As duas fontes*, à obra *A evolução criadora*, o atesta: se a fabulação religiosa persiste, dissemos, é porque “abaixo da necessidade de estabilidade que a vida manifesta [...] há [...] um resto de impulsão, um elã vital¹⁹. Lançar uma imagem “no campo da inteligência, onde vem se instalar a ideia” – como faz Bergson, em *A evolução criadora*, depois, novamente, em *As duas fontes*, atirando-a no campo da teoria da vida, depois no da sociologia da religião –, a imagem de um elã vital volta, propriamente, a contrariar a inteligência e a liberar essa impulsão residual.

A imagem mediadora tem, com efeito, em comum com a ficção primitiva, o poder de neutralizar a ideia²⁰. O que a caracteriza, de início, é “a potência de negação que ela traz em si²¹. Traduzindo a intuição simples do filósofo, ela exprime essa “potência intuitiva de negação²², a qual impede o filósofo de “deduzir preguiçosamente consequências, segundo as regras de uma lógica retilínea²³, e o faz afastá-las, de início, como *impossíveis* – sem outra justificação, exceto esse ato imediato – “as ideias correntemente aceitas, as teses que

18 PM (120;1347).

19 DS (115; 1069).

20 *Ibid.*: “A neutralização da ideia pela imagem manifesta, então, o próprio equilíbrio da natureza, que se impede de deslizar”.

21 PM (120; 1347).

22 PM (120; 1248).

23 PM (120; 1348).

parecem evidentes, as afirmações que haviam passado até por científicas²⁴. Essa potência de negação envolvida na imagem do elã vital, Bergson a mobiliza, novamente, em *As duas fontes*, em proveito de uma crítica da religião.

A primeira ideia sugerida pela imagem de um elã vital é, pois, *negativa*: é a irredutibilidade do fenômeno vital aos fatos físicos e químicos²⁵. A segunda ideia também é: a rejeição do darwinismo, porquanto ele interpreta as variações da evolução na perspectiva de uma causalidade puramente exterior²⁶ – ou, se se preferir, “em termos puramente atuais”²⁷. A terceira é igualmente negativa: ela rejeita o princípio de uma transmissão hereditária do adquirido, em benefício de uma diferenciação interna da vida²⁸. A quarta, que sublinha o caráter misterioso das operações da vida, recusa a explicação mecânica da adaptação²⁹. A quinta, sempre negativa, opõe ao finalismo e à ideia de uma coordenação das partes, a simplicidade de um ato indivisível³⁰. A sexta ideia, que acaba completando a quinta, acrescentando-lhe “alguma coisa a mais”, oposta à análise, e “que ficou de fora”, isto é, se coloca no ponto de vista da resistência ao ato e nele não vê mais que uma combinação de meios, a intuição “que se transportaria para dentro” e só veria o movimento simples pelo qual o ato afasta uma resistência³¹. A sétima ideia, repetindo a rejeição da explicação físico-química, compreende a multiplicidade das grandes linhas de evolução vitais como procedentes da divisão que especifica o ato simples da vida, assim que encontra e contorna o obstáculo da matéria³². A oitava, enfim, que abre diretamente a teoria bergsoniana da religião, opõe ao dualismo da inteligência e do instinto (os quais “atingem seu ponto culminante nas extremidades das duas principais linhas da evolução animal”) sua “implicação

24 PM (119; 1348).

25 DS (116; 1070).

26 DS (116-117; 1070-1071)

27 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris: PUF, 1966; reedição PUF, “Quadrige”, 1998, p. 103.

28 DS (117; 1070-1071).

29 DS (117-118; 1070-1072).

30 DS (118; 1071).

31 DS (118; 1071).

32 DS (118-119; 1071-1072).

recíproca”, “antes de seu desdobramento”, como “constitutivos” de uma única e mesma “realidade simples sobre a qual [as duas extremidades] só seriam pontos de vista”³³.

A essa série, Bergson ainda acrescenta duas ideias, que ele não enumera. A primeira delas, que ele especifica como sendo “essencial”, é a “imprevisibilidade das formas totalmente novas que a vida criou, por saltos descontínuos, ao longo de sua evolução”³⁴. Essa ideia se apresenta igualmente como uma ideia negativa, voltada contra o preformismo. A segunda e última ideia à qual a imagem de um elã “pode fazer pensar” é “essa duração real, eficaz, que é o atributo essencial da vida”³⁵. O elã sendo, exatamente, uma *imagem* da duração; a duração, uma ideia sugerida pela imagem mediadora do elã.

3. Subsistência das crenças religiosas e subsistência do elã vital

A sugestão da duração só é importante aqui, isto é, eficaz do ponto de vista da teoria da religião, porque ela articula “a divisibilidade ao infinito do que é percebido” à “indivisibilidade do que é interiormente sentido”³⁶. Retorna-se, nesse sentido, à série das oito negações, rejeições ou exclusões impostas pela imagem mediadora de um elã, a qual acaba, no final das contas, esboçando uma concepção da vida como simplicidade se diferenciando por dissociações dicotômicas, de tal sorte que, todavia, as linhas de diferenciações ou de divisões assim traçadas nunca são mais que *pontos de vista tomados da simplicidade primordial indivisível da vida*.

É dessa maneira, sobretudo, que – como observou com fineza Gilles Deleuze, em *Le bergsonisme* – a unidade primordial “ainda dá testemunho, em cada linha [de diferenciação] de sua unidade, de sua totalidade subsistente”³⁷. É nesse ponto que insiste a oitava ideia sugerida pela imagem do elã vital, reconduzindo a consideração à dissociação do instinto e da inteligência, bem como à sua implicação recíproca, no movimento original da vida.

33 DS (119; 1072).

34 DS (119; 1072).

35 DS (119; 1072).

36 DS (119; 1072).

37 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 97.

Para apoiar essa ideia fundamental, segundo a qual “cada ramificação [da vida] traz consigo o todo, sob certo aspecto, como uma nebulosa que a acompanha, testemunhando sua origem indivisa”, Deleuze recorreu, aliás, significativamente, ao capítulo II de *As duas fontes*. Ao escrever: “Há uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto”³⁸, ele parafraseia, a princípio, a famosa fórmula de *A evolução criadora*: “Não há inteligência onde não se descubrem traços de instinto, não há instinto, sobretudo, que não seja rodeado por uma franja de inteligência”³⁹, fórmula que *As duas fontes* retoma, nestes termos: “Resta uma franja de instinto em torno da inteligência, e lampejos de inteligência subsistem no fundo do instinto”⁴⁰. Em seguida, como prova da subsistência, em torno da inteligência, de uma tal auréola ou franja de instinto, ele menciona, em nota, o instinto *virtual*, ao qual *As duas fontes* vincula a tendência a produzir as imagens fantasmáticas da religião⁴¹.

Para ir direto ao ponto: a subsistência da religião, acerca da qual Bergson quer, aqui, dar conta, explica-se simplesmente pela subsistência do instinto como instinto virtual – ele mesmo, precisamente enquanto é *virtual* e não *real*, não é outra coisa que a subsistência da própria totalidade virtual primordial, na qual instinto e inteligência estão reciprocamente implicados –, a subsistência dessa totalidade pré-diferencial que evoca negativamente a imagem espectral do *elã vital*. *A subsistência da fabulação religiosa é a persistência do próprio elã*.

Bergson retoma diversas vezes este ponto: as representações religiosas saem “diretamente” da impulsão vital⁴². É a impulsão vital, o *próprio elã*, que “não aceita esperar”, e que “devora”, através das representações religiosas – notadamente aquela de potências favoráveis superpostas ou substituíveis às causas naturais – o “intervalo”, a margem de imprevisto, que acompanha necessariamente a ação mecânica da inteligência sobre a matéria⁴³. Por certo, foi “a pressão do instinto [que] fez surgir [...] no próprio seio da inteligência, essa forma de imaginação que é a função fabuladora”⁴⁴, a fim de defender a inte-

38 *Idem*.

39 *L'Évolution créatrice* (136-137; 610-611).

40 *DS* (122; 1075).

41 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 97; cf. *DS* (114; 1068).

42 *DS* (146; 1094).

43 *DS* (145; 1093).

44 *DS* (172; 1115).

ligência do que nela há de prematuramente inteligente, e Bergson bem pode escrever que “a inteligência é, pois, necessariamente vigiada pelo instinto”; mas sublinhemos que ele logo corrige: “ou, antes, pela vida, origem comum do instinto e da inteligência”⁴⁵.

Propriamente falando, as imagens fantasmáticas da religião não são, portanto, o produto de um instinto ligado à inteligência num *misto* de inteligência e instinto. Deleuze sublinha, com razão, que a divisão de instinto e inteligência, em *A evolução criadora*, nada tem a ver com a divisão de um *misto* cujas linhas divergentes – como a da matéria pura ou da pura duração – podem ser prolongadas para além da virada da experiência, mas sim com “outro tipo de divisão”⁴⁶: com a divisão de uma unidade ou de um Simples. O ponto de partida dessa segunda divisão, a qual segue as linhas de diferenciação antes que de *decomposição*, é, segundo a fórmula de *A evolução criadora*, a *interpenetração* [*entre-pénétration*] de instinto e inteligência, mas essa penetração recíproca não é *absolutamente um misto*, e se “nem um nem outro jamais se encontram em estado puro”, não é no mesmo sentido em que a percepção e a memória nunca se encontram em estado puro, mas no sentido de que a inteligência e o instinto “conservam alguma coisa de sua origem comum”⁴⁷. Insistamos: porque conservar, não um resto do *outro*, mas um traço *de sua indiferenciação com o outro*.

É esse traço ou esse resto que torna possível a *intuição*. O instinto é, com efeito, para o autor de *A evolução criadora*, “simpatia”⁴⁸, mas a simpatia, sozinha, não basta para fundar a intuição: ela só é possível, com efeito, na condição de que o instinto se torne “desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de alargá-lo indefinidamente”⁴⁹. Somente a *reflexão*, ou seja, a inteligência, pode efetivamente liberar o indivíduo da finalidade exterior à qual permanece ligado, assim que ele é entregue ao instinto real⁵⁰. Entregue a si mesma, a reflexão aconselha antes o egoísmo e se desvia da vida. Portanto, a intuição – o conhecimento interior da vida – só é possível na condição de que o instinto e a inteligência se *compensem* e se

45 DS (169; 1112).

46 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 98.

47 EC (136; 609-610).

48 EC (177; 644).

49 EC (178; 645).

50 DS (126;1077-1078).

contrabalancem mutuamente, de que o instinto se destaque, pela reflexão, de seu interesse imediato; e a reflexão, aplicando-se apenas ao instinto, faça-se consciência da vida e não de si.

Em uma palavra, o esforço de intuição, a compensação recíproca de instinto e inteligência que ele realiza, só é possível sobre o fundo de uma interpenetração [*entre-pénétration*] originária e real dos dois – essa mesma interpenetração [*entre-pénétration*] que a fabulação atesta e que está em seu princípio. A intuição só é possível, porque subsiste em torno da inteligência uma franja, não de instinto, estritamente falando, mas da *unidade originária do instinto e da inteligência*. Enquanto o capítulo II de *As duas fontes* ainda fala, como em *A evolução criadora*, da subsistência, em torno da inteligência, de um traço ou de uma franja de instinto, o capítulo III falará de uma “franja de intuição”⁵¹. Porém, trata-se da mesma *realidade*, já que, como bem notou Deleuze, o virtual se distingue do possível, porque ele possui uma realidade⁵². É essa franja de intuição – ou essa unidade virtual do instinto e da inteligência – que o místico “fixa, intensifica e, sobretudo, completa em ação”⁵³. É essa mesma franja de unidade pré-diferencial, aderente à linha de diferenciação da inteligência, que está na origem das imagens espectrais da religião estática, produzidas pela fabulação.

4. Diferença da religião estática e da religião dinâmica

Que diferença é preciso, então, colocar entre a religião estática e a religião dinâmica? Há, com efeito, uma única origem: o *elã vital*. A diferença das duas religiões não poderia estar, portanto, em sua origem. Como poderia? Ela procede de uma diferença de *relação* com a origem: enquanto a religião estática *sofre* o impulso do *elã vital* e deixa surgir “a personalidade instintiva, sonambúlica, subjacente à que raciocina”⁵⁴, a religião dinâmica remonta, “para retomar *elã*, na direção de onde o *elã* tinha vindo”⁵⁵. Enquanto a religião estática *cede naturalmente* ao *elã*, a religião dinâmica *inverte* o *próprio curso do elã*, para só se deixar penetrar por ele ao preço desse esforço.

51 DS (224; 1155).

52 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 99.

53 DS (224; 1155).

54 DS (125; 1077).

55 DS (224; 1155).

Já dissemos: a subsistência ou latência do instinto é a latência do Simples. Que essa subsistência não seja a subsistência do instinto, Bergson já o disse, sublinhando que as imagens fantasmáticas da religião estática surgem no espírito, muito precisamente, “no lugar do instinto”⁵⁶, que elas aí desempenham um “papel que *poderia* ser restituído ao instinto”. De início, a religião estática se distingue da religião dinâmica pelo fato de que, nela, o elã vital não faz falta, pois interpreta como tal o *papel* do instinto, aí onde, na extremidade da linha de diferenciação da vida animal que conduz ao homem, não há mais instinto. Através das imagens religiosas, o Simples, a unidade virtual primordial, o elã acarreta, com efeito, a *cegueira* da ação – impõe uma submissão ininteligente e irrefletida. É essa irreflexão que explica de início a absurdidade e a aberração das crenças religiosas. Insistamos: tais crenças não precisam ser inteligentes e não o podem ser.

Ao contrário, a religião do místico é mais *reflexiva* do que o instinto: ela eleva a unidade primordial ou elã à consciência, e reside, no final das contas, “numa saúde intelectual solidamente assentada, excepcional”⁵⁷, numa “robustez intelectual”⁵⁸ que se manifesta, notadamente, na faculdade de se adaptar às circunstâncias, no discernimento do possível e do impossível, enfim, num “bom senso superior”⁵⁹. Ocorre que a religião dinâmica não apreende o elã vital como um *resto* ou um *traço*, isto é, tal como ele subsiste na extremidade da linha de diferenciação da vida que conduziu ao homem; ou, mais exatamente, se ela parte desse resto, ela o intensifica a ponto de retornar, abaixo da divergência do instinto e da inteligência, à energia criadora do próprio elã. Por meio desse retorno, o homem da religião dinâmica é propriamente recriado – quer dizer, é uma nova criação: “Ele se situa [...] em um ponto até onde a corrente espiritual, lançada através da matéria, teria provavelmente querido ir, até onde ela não pôde ir”⁶⁰.

56 DS (114; 1068).

57 DS (241; 1169).

58 DS (241; 1169).

59 DS (241; 1169).

60 DS (226; 1156).

É, assim, por um “ato indivisível” e um “salto brusco”, que a religião dinâmica se põe⁶¹ e se opõe à religião estática. Somos conduzidos, aqui, à nona ideia sugerida pela imagem de um elã vital – a que Bergson considerava como *essencial*: “A imprevisibilidade das formas totalmente novas que a vida criou, por saltos descontínuos, ao longo de sua evolução”⁶².

A religião estática está definitivamente ligada a essa forma de vida que é o homem, colocado pela evolução criadora na extremidade de uma linha de diferenciação orientada na direção oposta à do instinto. O elã só está, para uma tal forma de vida – posta igualmente de uma vez por todas num ato indivisível – subsistindo na forma de uma produção de imagens que suprem o instinto.

O homem da religião dinâmica, no cumprimento da *retomada* do elã, e não apenas cedendo à sua impulsão residual, realiza, pelo contrário, um esforço, do qual Bergson diz que ele nos “quebraria”⁶³ – um esforço que, como a religião que ele estabelece, só é acessível a um indivíduo excepcional que, tendo ultrapassado os limites da espécie, “é, em realidade, mais que homem”⁶⁴.

Para passar da religião estática à religião dinâmica, é preciso um salto diferente daquele que criou nossa espécie. O que a imagem do elã vital, *in fine*, permite introduzir, ao indicar em qual sentido se deve reportar a crença religiosa à exigência vital, é, pois, a diferença *específica* que opõe a religião estática e a religião dinâmica – a primeira só sendo estática, porque ela é incapaz de realizar o salto criador que funda a segunda, e só permanece ligada ao dinamismo do elã vital, através da faculdade visionária da fabulação.

5. Fabulação e visão: a imagem óptica pura

Pois a fabulação, antes de se exercer sob a forma da invenção romanesca, dramática ou mitológica, foi, de início, *visão*. O romance ou a mitologia resultam somente de modificações de superfície, de “complicações superficiais”⁶⁵, sofridas ao longo dos séculos pela humanidade primitiva, que se tornava civilizada. Para “remontar ao primitivo”, agora, é preciso “se transportar às

61 DS (229; 1159).

62 DS (119; 1072).

63 DS (226; 1157).

64 DS (226; 1156).

65 DS (133; 1081).

experiências excepcionais⁶⁶, únicas capazes de apagar, de um só golpe, o adquirido pela civilização. Ora, a característica dessas experiências excepcionais é a de suscitar uma imagem, ou seja, uma entidade “em que o ser se identifica com o parecer⁶⁷, e que tem como protótipo a famosa *alucinação* milagrosa em que um ascensorista puxa, bruscamente, para o corredor a mulher que estava a ponto de se precipitar acidentalmente no fosso vazio do elevador. Um fato que Bergson apresenta como uma observação recolhida pela “ciência psíquica⁶⁸. Sob o verniz da narrativa, do drama ou da fantasia poética pela qual a função fabuladora se exerce no homem civilizado, as experiências excepcionais constatadas pela ciência psíquica permitem descobrir a potência visionária, alucinatória, da ficção primitiva.

É essa faculdade alucinatória que se explica pela – e que testemunha a – presença do elã vital na humanidade específica. É ela que ocupa o lugar da intuição cuja realidade, agora atestada na humanidade mística, só se enunciava, em *A evolução criadora*, na condicional, como o termo de um esforço possível (“é ao próprio interior da vida que nos conduziria a *intuição*”⁶⁹). Do mesmo modo – “pela comunicação simpática que ela estabelecerá entre nós e o resto dos seres vivos, pela dilatação que ela obterá de nossa consciência, [a intuição] nos introduzirá no domínio próprio da vida, que é compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada⁷⁰ –, a alucinação, como todo estado anormal ou mórbido, “implica, entre os membros de uma sociedade, como entre as abelhas da colmeia, uma invisível anastomose⁷¹. É claro que essa comunicação empática está restrita aos membros de uma sociedade e é infraconsciente; não obstante, ela é, como tal, a característica própria da vida, na qual a intuição introduz reflexivamente a ficção primitiva, alucinatória, instintiva.

Insistimos, mais acima, no caráter próprio da imagem primitiva, tal como ela deriva imediatamente do ato fabulador originário: ela é puramente *visual* e não se deixa tocar. É em *Cinema II: a imagem-tempo*, de Gilles Deleuze – certamente um dos comentários mais bem realizados da obra de Bergson – que a ideia de

66 DS (168; 1111).

67 DS (163; 1107).

68 DS (124; 1076).

69 EC (178; 645).

70 EC (179; 646).

71 DS (108-109; 1064).

uma imagem puramente óptica, e não tátil, encontra sua fortuna filosófica. Enquanto a imagem tátil é ordenada conforme as funções preventivas e motoras da mão, como imagem *sensório-motora*, a qual encadeia uma imagem-percepção a uma imagem-ação e regula a primeira pela segunda, a imagem óptica pura – a qual é, propriamente, “outro tipo de imagem, outro tipo de percepção”⁷² – não se prolonga em ação, mas entra em relação com uma *imagem-lembrança* por ela evocada, quer dizer, põe em relação o *atual e o virtual*, como dois termos diferentes por natureza, mas que “correm um atrás do outro” e “tendem, *no limite*, a se confundirem, caindo num mesmo ponto de indiscernibilidade”⁷³.

No entanto, Deleuze nota – em acréscimo – que “Bergson não cessa de girar em torno [dessa] conclusão, que vai, igualmente, assombrar o cinema”⁷⁴: que o reconhecimento, ao encadear uma imagem atual a uma imagem-lembrança, “nos instrui muito mais quando fracassa do que quando tem êxito”. É nesse fracasso em recordar a percepção óptica, presente numa imagem-lembrança, que se demonstra, no final das contas e verdadeiramente, a potência própria à imagem óptica pura, que é a de entrar em relação com “os elementos autenticamente virtuais”: sentimentos de *déjà-vu* ou de passado em si, imagens de sonho etc. Essa faculdade de pôr em relação direta o atual e o virtual, o objetivo e o subjetivo, a ponto de sua (quase) indistinção, é a própria faculdade visionária da fabulação primitiva. Essa faculdade se exerce plenamente, quando, antes de buscar, como o cinema de Mankiewicz emprega, circuitos cada vez maiores para ligar umas às outras imagens atuais e imagens-lembranças, busca-se estabelecer, como o faz Goddard, entre a imagem atual e a imagem virtual, o “menor circuito”⁷⁵, que “cola à imagem atual um tipo de duplo imediato, simétrico, consecutivo ou mesmo simultâneo”.

A fim de esclarecer o que é essa imagem virtual em coalescência com a imagem atual, Deleuze remete ao artigo de Bergson que apareceu em 1908, sob o título “A lembrança do presente e o falso reconhecimento”. O caso de paramnésia abordado nesse texto só faz, para Deleuze, “tornar sensível”⁷⁶ a coexistência do presente com o passado na imagem contemporânea do presente, espectral, tal como é a imagem virtual pura, no curto-circuito do atual e do virtual.

72 Gilles Deleuze, *L'image-temps*. Cinéma 2, Paris, Éd. de Minuit, 1985, p. 64.

73 *Ibid.*, p. 65.

74 *Ibid.*, p. 75.

75 *Ibid.*, p. 92.

76 *Ibid.*, p. 106.

Porém, notar-se-á, igualmente, que esse desdobramento imediato do presente está, após o capítulo II de *As duas fontes*, na origem da representação da alma na fabulação primitiva. De um lado, a imagem puramente visual do corpo, em que essa representação consiste, não é o resultado de uma construção secundária ou artificial: ela é, diz Bergson, “apresentada à consciência imediata”⁷⁷. E se a ciência, para a qual só conta a imagem tátil – isto é, sensório-motora – do corpo, vendo na imagem óptica pura apenas uma aparência, então é preciso dizer que ela, a imagem óptica pura, “não existe menos”. De outro, a análise do reflexo no lago ilustra bem essa imagem não tátil do corpo como o resultado de um “desdobramento”⁷⁸ do corpo visto. Insistamos: a imagem da subsistência do corpo após a morte – a imagem primitiva da alma – não é uma imagem-lembrança da morte; ela é, na fabulação primitiva, e perfeitamente de acordo com a própria natureza do tempo, uma imagem do presente, *contemporânea* ao ser vivo – uma imagem estritamente correlativa da imagem atual em relação à qual ela é passado “absolutamente e simultaneamente”⁷⁹.

A coalescência do atual e do virtual, a aderência do virtual ao atual, na própria diferenciação da vida, é, como vimos, uma determinação fundamental da evolução criadora. É essa aderência que testemunha a fabulação religiosa primitiva, aí destacando, na percepção presente do corpo, a imagem óptica pura do corpo e sua imagem tátil. Ora, essa capacidade de ver “o jorro do tempo como desdobramento, como cisão” é precisamente a faculdade do “visionário”, do “vidente”⁸⁰. Deleuze pôde, então, escrever, a propósito de Godard, esta frase eminentemente bergsoniana: “Através de todos os seus filmes, uma evolução criadora, como é de um Godard visionário”. O cinema, como fabulação primitiva, atestando assim a presença, na humanidade específica, não mística, “abaixo da necessidade de estabilidade que a vida manifesta”, um “resto de impulsão, um elã vital”⁸¹. O cinema, para ser “muito cedo confrontado com um conjunto de fenômenos de amnésia, hipnose, alucinação, delírio, visão de moribundos e, sobretudo, pesadelos e sonhos”⁸², satisfaz com isso,

77 DS (138; 1087).

78 DS (139; 1088).

79 Gilles Deleuze, *L'image-temps*, op., cit., p. 107.

80 *Ibid.*, p. 109.

81 DS (115; 1069).

82 Gilles Deleuze, *L'image-temps*, op., cit., p. 75.

do mesmo modo, o voto formulado por Bergson, no capítulo IV de *As duas fontes da moral e da religião*, de suprir as lacunas do gênio místico por meio de uma atenção fundamentada aos fenômenos dos quais se ocupa a ciência psíquica, e que manifestam todos uma deficiência nas ligações sensório-motoras.

6. A confiança na pesquisa psíquica

No final de *As duas fontes*, Bergson julga, com efeito, que não é preciso contar demais com a aparição de uma grande alma privilegiada⁸³. Ele profetiza que o retorno à simplicidade, necessariamente evocada pelo frenesi da civilização industrial e afrodisíaca, poderá vir, na falta de uma tal aparição, de outras influências, acessíveis a toda a espécie, já que elas procedem de um transtorno dos dispositivos especiais que, na consciência ou no corpo, regulam a percepção ordinária de acordo com as necessidades da ação. “É, escreve ele, dessas percepções anormais que se ocupa a ciência psíquica”⁸⁴, que, ao explorar a “imensidão da *terra incognita*”⁸⁵ dos fenômenos liberados por esse transtorno, permitirá talvez “converter em realidade viva e ativa uma crença no além, que parece se encontrar na maior parte dos homens, mas que permanece o mais das vezes verbal, abstrata, ineficaz”⁸⁶. À “pesquisa psíquica”⁸⁷ caberia, pois, *in fine*, o mérito e o encargo de nos liberar do afrodisíaco, em nome da certeza da sobrevivência após a morte.

Nessas últimas páginas de *As duas fontes*, Bergson retoma análises já expostas na conferência de 1913, apresentada na *Society for Psychological Research* de Londres, sob o título de “‘Fantasmas de vivos’ e a ‘pesquisa psíquica’”: 1- a análise das razões pelas quais a ciência da matéria devia preceder a ciência psíquica⁸⁸; 2 - a análise do preconceito metafísico pelo qual se explicam as prevenções contra a ciência psíquica⁸⁹. Ele faz, igualmente, referência a *Matéria e*

83 DS (336-338; 1243-1244).

84 DS (136; 1086).

85 DS (337; 1245).

86 DS (338; 1245).

87 DS (336; 1242).

88 DS (334; 1242); cf. ES (82-83; 877).

89 DS (337; 1244); cf. ES (71-72; 868-869).

memória, num ponto preciso: “O corpo é, para nós, um meio de agir, é também um impedimento de perceber”⁹⁰. Um ponto que também foi mobilizado pela conferência de 1913, em favor dos fenômenos estudados pela Sociedade de pesquisa londrina, é, notadamente, a telepatia: o fato de que o corpo (o cérebro) “limita a vida do espírito”⁹¹, de tal maneira que, sem chegar a dizer, como Leibniz, que cada mônada, e *a fortiori* cada mônada espiritual, “traz em si a representação consciente ou inconsciente da totalidade do real”, pôde estimar, todavia, que “percebemos virtualmente muito mais coisas do que percebemos atualmente”⁹². Um alargamento da percepção que permite “conjecturar” uma “invasão recíproca” das consciências, justamente onde elas não aderem ao corpo – a existência entre elas, a cada instante, de trocas “comparáveis aos fenômenos de endosse”⁹³, como se a “membrana” corporal, na qual é encerrada a vida do espírito, pressentisse, malgrado tudo, certa “permeabilidade” às influências psíquicas, a ponto de autorizar certa sincronicidade das consciências.

Tais considerações não são marginais. É essa mesma sincronicidade que Bergson vê, em 1932, nos fenômenos anormais ou mórbidos, quando fala numa invisível “anastomose”, que une, de maneira infraintelectual, os membros de uma sociedade – uma sincronicidade que se exprime através de ficções religiosas alucinatórias, como um testemunho do pertencimento à totalidade virtual de onde procedem, por diferenciação, o instinto e a inteligência – ou seja, como um testemunho do pertencimento à *vida*.

O interesse de Bergson pela pesquisa psíquica é anterior a 1913, data na qual ele foi eleito presidente da *Society for Psychical Research*. Ele se manifestou, já no fim da conferência de 1901, “O sonho”, evocando os pensamentos do sono profundo, nos quais se pode supor que “temos uma visão muito mais extensa e detalhada de nosso passado”⁹⁴. Bergson sugere que seu estudo permitirá “perscrutar os fenômenos mais misteriosos que pertencem à ‘pesquisa psíquica’”. Nesse sentido, ele acrescenta:

90 DS (335; 1243).

91 ES (76; 872).

92 ES (77; 873).

93 ES (78-79; 874).

94 ES (108; 896).

Não posso me impedir de atribuir certa importância às observações recolhidas com um zelo tão infatigável pela Society for Psychological Research. Explorar o inconsciente, trabalhar no subsolo do espírito, com métodos especialmente apropriados, será a tarefa principal da psicologia, no século que se abre. Não tenho dúvida de que grandes descobertas a aguardam, tão importantes talvez quanto foram, nos séculos precedentes, as das ciências físicas e naturais⁹⁵.

Se se quer compreender a renovação, no final de *As duas fontes*, da confiança concedida por Bergson, em 1901, à ciência psíquica, é preciso se referir ao conjunto que formam: 1 - a conferência de 1911, “Fantasma de vivos e pesquisa psíquica”, 2 - a conferência de 1901, “O sonho”, 3 - o artigo de 1908, “A lembrança do presente e o falso reconhecimento”, publicados nessa ordem, em *A energia espiritual*. Para Bergson, trata-se, com efeito, nos três casos, de analisar uma “forma inteiramente especial [de] desatenção à vida”⁹⁶ - isto é, dessa “crise da imagem-ação”⁹⁷ que relaxa e desequilibra as ligações sensório-motoras, em proveito de uma imagem óptica pura. Uma crise que não ocorria sem o que Bergson designa, em “O falso reconhecimento”, como “uma redução do tom geral da vida”⁹⁸; uma redução que, entretanto, não precisa ser interpretada como um empobrecimento da vida normal, mas como um “enriquecimento”, como a introdução, no espírito, de “algumas maneiras novas de sentir e de pensar”⁹⁹ - os estados mórbidos ou anormais, resultantes dessa redução do tom geral da vida psicológica, assumidos como “atos positivos”, a “presença e não a ausência de alguma coisa”. Ora, segundo a conferência “A alma e o corpo”, feita na Sociedade Fé e Vida, em 1912, e retomada em *A energia espiritual*, de 1919, exatamente antes da série que os três textos mencionados formam - aos quais ela serve, por assim dizer, de introdução -, se tais fatos devem ser levados em consideração, é, antes de tudo, com o objetivo de “elucidar progressivamente [a questão da imortalidade da

95 ES (108-109; 896-897).

96 ES (124; 908).

97 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op., cit., p. 13.

98 ES (124; 908).

99 ES (125; 909).

alma], como se elucida um problema de biologia ou de história”¹⁰⁰, ou seja, não “pelo puro raciocínio, que visa um resultado definitivo, imperfectível”, mas por “uma observação paciente, que só fornece resultados aproximativos, capazes de serem corrigidos e completados indefinidamente”¹⁰¹.

Poder-se-ia pensar que estamos longe dessa certeza da sobrevivência da alma, pela qual *As duas fontes* espera empalidecer nossos prazeres, a fim de que eles sejam eclipsados pela alegria. Mas a observação paciente dos fatos críticos, levados em conta pela pesquisa psíquica, “conduz pouco a pouco a um estado que praticamente equivale à certeza”¹⁰². Melhor: essa aproximação é a própria *precisão*, que a ciência psíquica herda das ciências da matéria¹⁰³ que a precederam, e que deveriam precedê-la, para que ela fosse possível como ciência. Essa aproximação é a *precisão do ajustamento* pelo qual a teoria se modela sem cessar à observação e à experiência, a fim de fazer parte do plausível e do certo.

7. A ascensão das imagens ópticas puras

No fundo de todas as análises dos fenômenos anormais de *A energia espiritual*, há a crítica ao paralelismo psicofisiológico e a afirmação de uma independência da consciência ou do espírito, em relação ao corpo – de tal maneira que o espírito não poderia estar ligado ao mesmo destino do corpo, após a morte. Essa independência é, em “O sonho”, o formigamento das lembranças “persistindo indefinidamente”¹⁰⁴, “abaixo da cena iluminada pela consciência”, sob o estado de “fantasmas invisíveis” que, desde as mais obscuras profundidades em que estão reprimidas, aspiram a “voltar à luz” e correm à porta, tão logo o desinteresse, a redução da atenção específica à vida o permite. Já em “O falso reconhecimento”, ela é a existência virtual de uma imagem no espelho, a qual acaba duplicando o presente¹⁰⁵ e, assim que a atenção à vida enfraquece, emerge com dificuldade do fundo do inconsciente, onde foi rejeitada pela ação, e se

100 ES (58; 859).

101 ES (59; 860).

102 ES (83-84; 878).

103 ES (83-84; 878).

104 ES (95; 886).

105 ES (135-136; 917).

apresenta com “essa potência *sui generis* de sugestão que é a marca do que não é mais, do que ainda gostaria de ser”¹⁰⁶. Como para Schelling, o espírito é, de início, para Bergson, esse fundo obscuro que aspira vir à luz, esse não existente, essa existência virtual, imaginária, que *quer ser*, e que reprime e canaliza o esforço de precisão e de concentração do Eu da vigília, interessado nas necessidades da ação – isto é, na sobrevivência material. Essa insurreição do fundo, essa loucura ou, como Bergson escreve, em “O sonho”, essa “dança macabra”¹⁰⁷ na noite do inconsciente e, em “O falso reconhecimento”, o “‘*substratum*’ do nosso estado normal”¹⁰⁸ (na “Conferência de Stuttgart”, Schelling dizia, a “base” [*Basis*] do espírito). Não o que se acrescenta à vigília, mas a vida psíquica difusa e original, a tensão da vida imaginária que a vigília vem limitar e concentrar.

É em direção a esse fundo imenso e noturno – povoado por uma multidão de imagens virtuais, “nítidas e precisas”¹⁰⁹, as quais procuram irromper na consciência, e aproveitam o menor relaxamento da vontade para aí se inserirem –, que regressa a ciência psíquica. Todavia, como nota Deleuze, em *Cinema II: a imagem-tempo*, essas imagens virtuais, que não cessam de se conservarem ao longo do tempo, não definem um estado psicológico; elas existem fora da consciência, no tempo ou, mais exatamente, no passado em geral, no passado em si – “tal como ele se conserva em si”¹¹⁰ –, onde devemos nos instalar de um único golpe, para nele ir buscar nossos sonhos e nossas lembranças. É desse mesmo fundo que se alimenta a fabulação. A existência de tais imagens, como ato de ficção alucinatória, testemunha, assim, a existência de uma *virtualidade originária*.

Por conseguinte, compreende-se claramente em qual sentido a ciência psíquica é suscetível de converter em realidade viva a crença no além. A subsistência da alma, sua imortalidade, é a própria subsistência dessa virtualidade originária das imagens existindo no passado em si, não psicológico. Essa subsistência é a subsistência do elã vital ou da própria vida, atestada pela função fabuladora como faculdade visionária, ou seja, como faculdade de deixar emergir as imagens virtuais puras.

106 ES (133; 915).

107 ES (95; 886).

108 ES (128; 887).

109 ES (96; 887).

110 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 107.