

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELIKIM MARQUES TREVISAN

CONSCIÊNCIA E MATERIALIDADE:
uma filosofia da matéria em *Matéria e memória*

São Carlos, 2019

HELIAKIM MARQUES TREVISAN

**CONSCIÊNCIA E MATERIALIDADE:
uma filosofia da matéria em *Matéria e memória***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de filosofia e metodologia das ciências da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

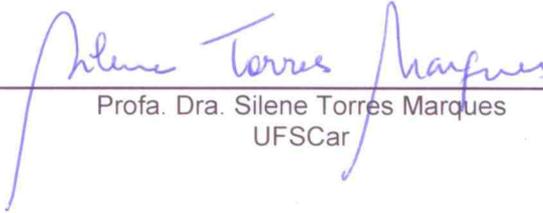
Orientadora: Prof^a Dr^a Silene Torres Marques

São Carlos, 2019



Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Heliakim Marques Trevisan, realizada em 27/02/2019:

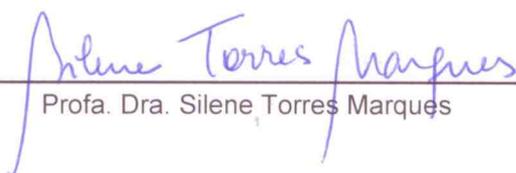


Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
UFPR

Prof. Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques
UFAL

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Maria Adriana Camargo Cappello, Fernando Meireles Monegalha Henriques e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ao) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Profa. Dra. Silene Torres Marques

Marques Trevisan, Heliakim

Consciência e materialidade: uma filosofia da matéria em Matéria e memória / Heliakim Marques Trevisan. -- 2019.

132 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Prof. Dra. Silene Torres Marques

Banca examinadora: Prof. Dr. Fernando Monegalha, Prof. Dra. Maria Adriana Camargo Capello

Bibliografia

1. Teoria do conhecimento, metafísica. 2. Imagem, duração, consciência, exterioridade. 3. Filosofia francesa contemporânea, bergsonismo. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325

HELIAKIM MARQUES TREVISAN

CONSCIÊNCIA E MATERIALIDADE:

uma filosofia da matéria em Matéria e memória

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de filosofia e metodologia das ciências da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Silene Torres Marques
Universidade Federal de São Carlos
Orientadora

Prof. Dr. Fernando Monegalha
Universidade Federal de Alagoas
Examinador Externo

Prof. Dra. Maria Adriana Camargo Capello
Universidade Federal do Paraná
Examinadora Externa

A Marlon Dantas Trevisan

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todos que estiveram mais próximos nestes últimos tempos, e passaram por mim. Também àqueles e àquelas que não podemos conter com os braços, estes que são pequenos para reter o movente.

À Anela, minha mãe, de quem sinto vir o amor em estado bruto. A meu pai, Marlon, mestre e muso inspirador. À Adelle, minha irmã, em quem confio e amo. Ao mestre Moacyro, por toda a sua sabedoria poética e existencial. À Ana Devito, por seu espírito forte, simples e socialista. À meu tio Diógenes, por sua filosofia. Sou grato a toda minha família. Ao Apolo, à Paloma, pela amizade e companheirismo. A todos e a todas de que me aproximei e com quem troquei experiências.

À Silene Torres Marques, pela orientação desde a graduação, pela paciência e amizade. A ela também sou grato pela bibliografia, a mais fundamental desta dissertação.

Aos professores do departamento de filosofia da UFSCar, a quem devo minha formação.

Ao professor Fernando Monegalha, pela leitura acurada e atenta que levantou questões frutíferas; à professora Débora Morato Pinto, a quem devo uma parte da motivação deste trabalho; à professora Maria Adriana Camargo Capello, por ter aceito participar da defesa dessa dissertação. A eles sou grato.

Aos meus companheiros de capoeira, a Antônio Sobral, meu mestre, à academia de capoeira meninos da Bahia.

Ao Elio Andreotti, a quem devo minha primeira formação crítica.

Aos amigos que foram mais chegados em terras são-carlenses: Marcelo, pela amizade duradoura, Vinícius, pela irmandade *a priori*, Cláudia, Luciana, Gabriela, pelo amor e ensinamentos, João, pela amizade valiosa, Daniela, Bia, por ter surgido, Jéssica, Ingá, Alessandra, pela amizade sincera, Cristiane, Lesley, Thomaz, pelo valioso incentivo, à todos pelo carinho, amizade e troca dos últimos tempos. Ao espírito metafísico de Gilberto Gil. Ao Itamar Assumpção. Aos amigos menos chegados. À solidão que ensina.

Ao Renan Augusto Marques, meu primo.

Ao pensamento libertador de Henri Bergson.

À CAPES, que tornou possível esta pesquisa. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafreão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul calabrino, são fatos estéticos.

(Oswald de Andrade.
Manifesto da poesia Pau-Brasil.)

Ou – agora o motivo lúdico – fornece-nos outro menino, com sua também desitativa definição do “nada”: - “É um balão, sem pele...”

(João Guimarães Rosa,
Tatumeia)

Resumo

A presente dissertação é uma análise sobre a relação entre consciência e exterioridade na segunda obra do filósofo Henri Bergson, *Matéria e memória*, de 1986. As relações entre psicologia e metafísica são o fio condutor que levam a uma filosofia da matéria. A partir do tratamento temporal que o filósofo dá aos seus grandes temas, observa-se que uma psicologia dos planos de consciência só se fundamenta por uma renovação do conceito moderno de subjetividade. Isto leva o filósofo francês a uma nova teoria da percepção, bem como a uma nova teoria da matéria. Explorar tais relações é o objetivo deste trabalho, pois permite uma concepção inovadora da consciência, com consequências na psicologia, na metafísica e na estética. Por fim, se analisará as implicações desta perspectiva no último capítulo do livro, momento em que o filósofo apresenta suas consequências metafísicas. Com isso, se buscará a originalidade do pensamento de Henri Bergson nas diversas relações que estabelece entre a subjetividade e o mundo.

Palavras-chave: consciência; duração; imagem; matéria.

RÉSUMÉ

La présente dissertation est une analyse sur la relation entre conscience et extériorité dans le deuxième ouvrage du philosophe Henri Bergson, *Matière et mémoire*, de 1986. Les relations entre la psychologie et la métaphysique sont le fil conducteur qui mènent à une philosophie de la matière. À partir du traitement temporel que le philosophe donne à ses grands thèmes, on observe qu'une philosophie des plans de conscience a son fondement dans une rénovation du concept moderne de subjectivité. Cela conduit le philosophe français à une nouvelle théorie de la perception, ainsi qu'à une nouvelle théorie de la matière. Explorer de telles relations est l'objectif de ce travail, car elle permet une conception innovante de la conscience, avec des conséquences en psychologie, métaphysique et esthétique. Enfin, on analysera les implications de cette perspective dans le dernier chapitre du livre, moment où le philosophe présente ses conséquences métaphysiques. De cette façon, on cherchera l'originalité de la pensée de Henri Bergson dans les diverses relations établies entre subjectivité et monde.

Mots clés: conscience; durée; image; matière.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
<i>Ensaio e Matéria e memória: expansão do absoluto?</i>	13
O pequeno e o grande corpo.....	17
1 PARA UMA PSICOLOGIA	21
1.1 Em busca do real.....	22
1.1.1 O prejuízo da abstração e o retorno à diferença.....	22
1.1.2 Do pensamento ao movimento.....	25
1.1.3 O paralelismo.....	28
1.1.4 Método e empiria.....	33
1.2 Experiência concreta.....	36
1.2.1 Vida, relações de tensão, trabalho e experiência do misto.....	36
1.2.2 Delhomme e um existencialismo bergsoniano.....	41
1.2.3 O riso.....	44
1.3 Segundo e terceiro capítulos de Matéria e memória.....	45
1.3.1 A lição e as duas memórias.....	46
1.3.2 Os reconhecimentos.....	48
1.3.3 Reconhecimento atento.....	51
1.3.4 Dois inconscientes.....	53
2 A NATUREZA DA EXTERIORIDADE E A PERCEPÇÃO.....	59
2.1 Problemática e horizonte do primeiro capítulo de Matéria e memória.....	60
2.1.1 O espetáculo sem espectador.....	61
2.1.2 O prefácio à sétima edição.....	65
2.2 A percepção não é mais que uma seleção.....	68
2.2.1 Corpo e mundo são imagens.....	68
2.2.2 Dos sistemas de referência.....	75
2.2.3 A percepção pura.....	78
2.2.4 A representação e o campo transcendental.....	81
2.3 A descoberta do corpo. Uma interioridade da exterioridade.....	87
2.4 Conclusões da percepção pura.....	92
2.5 Consequências estéticas.....	96
3 UMA METAFÍSICA DA MATÉRIA.....	100
3.1 A imanência da percepção e a metafísica.....	101
3.1.1 Contexto.....	103
3.2 Método, torção do fato.....	106
3.3 Teses sobre o movimento.....	108
3.4 Variação universal e a vida.....	113
3.4.1 A natureza da homogeneidade.....	120
3.4.2 Indivisibilidade e enraizamento da experiência.....	121
CONCLUSÃO.....	125
BIBLIOGRAFIA.....	129

Introdução

Uma questão fundamental no pensamento bergsoniano vem a ser aquela que pergunta pelo domínio da consciência. Tal noção nesta filosofia adquire contornos distintos a cada obra, abrangendo temas que, partindo da duração psicológica (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*), variam progressivamente na direção da exterioridade, isto é, da realidade material (*Matéria e memória*), vital e mesmo cósmica (*A Evolução Criadora* e *As duas fontes*). Sobre este tema o presente trabalho se debruça, questionando como este arranjo, entre consciência e exterioridade, fundamenta-se a partir de sua segunda obra, *Matéria e memória*. Perguntar pela consciência, pela materialidade e mesmo pela vida, em diversos contextos de seus livros, é colocar a questão de como uma só e mesma realidade pode engendrar uma pluralidade de diferenças de natureza (MONTEBELLO, 2004, p.150). Na filosofia de Bergson, é a duração que perpassa todas essas instâncias, como fundamento último do ser. Ora, investigar a relação entre consciência e matéria não é outra coisa senão ter por objeto uma filosofia da natureza, engendrando a um só tempo uma psicologia, uma metafísica e uma cosmologia. Veremos que o intento do filósofo consiste em tornar inteligível a passagem e a comunhão de cada um desses domínios, mostrando que não há um abismo entre o eu e a natureza, e como o todo (ou o absoluto) nos atravessa e nos constitui. “No absoluto somos, circulamos e vivemos. O conhecimento que dele temos é incompleto, sem dúvida, mas não exterior ou relativo”(BERGSON, 2005, p. 217)¹. Não se trata, por conseguinte, de um absoluto tal como concebido pela tradição, disponível de um golpe à razão ou a uma intuição intelectual, mas um absoluto temporal, cujo fundamento é a mudança, que revela apenas alguns de seus elos na experiência, mas cujo domínio engendra todos os graus do ser em sua positividade. Como dirá à *société française de philosophie* em 1908, respondendo a questões, “um conhecimento que toma seu objeto *de dentro*, (...) é um conhecimento absoluto, um conhecimento do absoluto. Não é o conhecimento de *toda* a realidade, sem dúvida; mas uma coisa é um conhecimento relativo, outra coisa um conhecimento limitado” (BERGSON, 2011, p.365-366, tradução nossa).

Não se trata, para o filósofo, de um absoluto intelectual², uma vez que a inteligência será definida por ele como a faculdade prática de adaptação ao meio. Nem por isso o absoluto deixará de ser permeável à experiência. Como realça Alain Panero (2004, p.25), o esforço

1 Além das traduções, utilizamos, de forma cotejada, a edição crítica das obras de Bergson.

2 O que não significa que a inteligência não possa atingir um absoluto. Como já mostra a introdução de *A evolução criadora*, desde que inclinada sobre seus objetos naturais, isto é, pela ação a realizar em meio aos objetos, ela toca algo, o absoluto.

filosófico não consiste em sair do tempo em direção a uma eternidade imutável, mas justamente penetrar em uma duração que é incessante novidade, dentre uma pluralidade de outras. Qual é o sentido profundo dessa questão? O pensamento bergsoniano, ao mesmo tempo que é uma filosofia positiva da duração, desenvolve uma crítica à inteligência, o que significa que a crítica volta-se sobretudo à identificação da consciência com o entendimento. Somente através dessa crítica, tornar-se-á possível pensar o “contato” originário entre consciência e mundo, à medida que o entendimento deixa de ser compreendido como a única condição epistemológica, para ser apenas um instrumento da ação. A confusão instaura-se no momento em que a filosofia projeta essas funções pragmáticas da inteligência aos objetos que não lhe dizem respeito, por exemplo, para pensar a vida (BERGSON, 2005, p.XII). Com isso, a crítica dirige-se às filosofias do entendimento constituinte, questionadas desde que é traçada a gênese da inteligência, sua função e estrutura biológica. Por isso, diz Bergson (2005, p.XIII), uma teoria do conhecimento deve ser inseparável de uma teoria da vida.

O que equivale a dizer que a teoria do conhecimento e a teoria da vida nos parecem inseparáveis uma da outra. Uma teoria da vida que não vem acompanhada de uma crítica do conhecimento é forçada a aceitar, tais e quais, os conceitos que o entendimento põe à sua disposição: não pode fazer mais que encerrar os fatos, por bem ou por mal, em quadros preexistentes que ela considera como definitivos. Obtém assim um simbolismo cômodo, talvez necessário à ciência positiva, mas não uma visão direta de seu objeto. Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los. (BERGSON, 2005, p.XIV)

Como salienta Bento Prado Jr.(1989, p.138), o procedimento em *Evolução Criadora* que articula teoria do conhecimento e vida é semelhante ao que articula, em *Matéria e memória*, metafísica e epistemologia. Apesar de se tratar de momentos diferentes da obra e mesmo de objetos distintos, continua Bento Prado Jr.(1989, p.155), é a teoria da representação do universo das imagens do primeiro capítulo de *Matéria e memória* que permite pensar uma teoria da vida, à medida que ela anula a perspectiva metafísica que separa sujeito e objeto. Ora, é neste sentido que exploramos nosso tema, pois *Matéria e memória* aparece, como lembra Montebello (2003, p.254), como etapa fundamental do trajeto bergsoniano para a compreensão das relações entre matéria, vida orgânica e psicologia, consciência e mundo, ou ainda, entre os graus de durações. As teorias do conhecimento tradicionais, que ignoram o processo evolutivo em que se constitui a inteligência, acabam sendo solidárias às suas estruturas relativas e pré-definidas, uma vez que não fazem a crítica de sua função pragmática. Acabam redundando no dualismo, pela concepção ora realista, ora idealista da matéria, justamente porque partem de um certo “equacionamento da relação entre sujeito e

objeto que é particularmente definido pelo empréstimo à percepção de uma função especulativa” (PRADO JR. 1989, p.138). Ao desenvolver sua teoria do conhecimento em *Matéria e memória*, Bergson neutralizará esta perspectiva especulativa, pensando a percepção como função pragmática, inserida no mundo, abandonando, assim, todo um paradigma da consciência. E é justamente por este pressuposto que *A Evolução Criadora*, na crítica à epistemologia clássica, descreverá a gênese real da inteligência, no progresso de adaptação do organismo ao meio, deixando de ser, assim, a condição do conhecimento, para ser uma faculdade ao lado de outras, como a intuição. A crítica à antiga teoria do conhecimento é, assim, ao mesmo tempo, abertura ao real. Segundo Bergson, ainda na conferência de 2 de julho de 1908 à sociedade francesa de filosofia (2011, p. 364-365), um dos principais objetivos de *Matéria e memória* e *A evolução criadora* foi ter estabelecido que a consciência não se reduz a seu aspecto subjetivo, nem que o imediatamente dado se reduz ao indivíduo, uma vez que no primeiro livro se estabelece que

A objetividade da coisa material é imanente à percepção que dela temos, desde que se tome esta percepção em estado bruto e sob sua forma imediata. No segundo (*A Evolução Criadora*), se estabelece que a intuição imediata toma a essência da vida tão quanto aquela da matéria (BERGSON, 2011, p.365, tradução nossa)

Desde que é realizada a gênese da inteligência, de unidade produtora da síntese, o entendimento passará à faculdade de adaptação, deixando de ser a condição do conhecimento. Ora, esta crítica, a partir de *Matéria e memória*, expressa o projeto de uma abertura da duração ao universo, a partir da modificação do paradigma tradicional da relação entre sujeito e objeto. É este processo de abertura da consciência em *Matéria e memória* e a crítica à inteligência através de sua gênese real em *A Evolução criadora*, que gostaríamos de pontuar como um aspecto essencial do pensamento de Bergson, pois é a partir disso que se poderá pensar uma alternativa ao pensamento reflexivo e suas estruturas espaciais.

Ensaio e Matéria e memória: expansão do absoluto?

A consciência em cada uma das obras de Bergson aparece como uma questão fundamental, à medida que é apenas a partir da experiência que a filosofia pode desenvolver-se, à revelia das ilusões conceituais. No decorrer da obra, a noção de consciência assume diferentes avatares. Esta poderá caracterizar os estados da personalidade (*Ensaio*); poderá remeter-se ao corpo vivo, como centro de indeterminação e discernimento no ambiente, como espera frente ao estímulo, eficácia imediata, escolha, ou como signo da atualidade, do que *age* (*Matéria e memória*); o próprio universo material é comparado a uma consciência

neutralizada nesta última obra (BERGSON, 2011, p.258). Contudo, é a partir de *Matéria e memória* que a noção de duração vai assumir uma dimensão material. Em *A Evolução Criadora*, a consciência será considerada também como impulso vital, supra-individual, supra-formal, princípio motor da evolução (BERGSON, 2005, p.283). Em *As duas fontes*, teremos, além da consciência moral, a consciência do corpo em relação ao grande corpo (universo) (BERGSON, 1978, p.21; 213). Em todos esses avatares da consciência, pode-se dizer que há uma característica comum? Poderíamos, salvo melhor entendimento, apontar um aspecto central do bergsonismo: o de que a relação da consciência com o mundo se dá sempre no interior de uma positividade. A inteligência e o espaço, noções que atravessam toda a obra, como funções da utilidade e da vida, não imprimem negatividade ao ser. Como demonstra o quarto capítulo de *A Evolução criadora*, a negatividade não existe nas coisas. Através da inteligência e da memória, ela expressa uma falta, um desejo, uma ausência de utilidade, mas não uma ausência de coisas (BERGSON, 2005, p.322), pois a experiência, como diz o prefácio desta mesma obra, não poderia mover-se no irreal. A negatividade pura é somente verbal. Como víamos, o erro nasce da projeção das aquisições da utilidade para *pensar* o real. “É preciso, aqui, procurar ver para ver e não mais ver para agir. Então o absoluto se revela muito perto de nós e, até certo ponto, em nós” (BERGSON, 2005, p.323). Mas a questão é compreender como Bergson expande esta noção que encontra sua primeira efetivação na experiência interna da duração, e que se estende, já com o segundo livro, ao universo material. Pois é a partir disso que a relação entre consciência e exterioridade ganhará uma nova abordagem.

Em carta a A. Levi, de 1905, Bergson diz (2010, p.459) que certamente há uma distância entre sua primeira obra, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), e a segunda, *Matéria e memória* (1896). Mas esta diferença, continua ele, se deve à natureza de cada objeto pesquisado, e não a uma diferença de pontos de vista, nem a uma modificação de suas ideias. Em *Os dados imediatos*, com efeito, trata-se de uma série de investigações sobre a natureza da duração e um estudo sobre o papel da ideia de tempo nas ciências. Ele é conduzido, com isso, a partir da experiência da duração pura, à constatação da liberdade. Mas ficava sem resposta a questão de saber como essa liberdade poderia utilizar um corpo material para se desenvolver no espaço. A série de questões resultantes deste problema calharam no tema de *Matéria e memória*. Nela, diz Bergson (2008, p.459, tradução nossa), “a tese dos *Dados imediatos* é conservada inteira, mas é fundida em um conjunto mais vasto” . O conjunto mais vasto, isto é, o mundo material e suas relações com a memória, é apresentado nesta obra como um conjunto de imagens, cujo interior apresenta diferentes tensões rítmicas,

análogas à consciência, à medida que é também duração. Trata-se, neste livro, do contato entre o eu e as coisas, pensados como graus diferentes de duração (BERGSON, 2008, p.460).

Como diz na introdução ao *Pensamento e o movente*,

(...) uma existência só pode ser dada numa experiência. Esta experiência se chamará visão ou contato, percepção exterior em geral, se se trata de um objeto material; ela tomará o nome de intuição quando se tratar do espírito. Até onde vai a intuição? Somente ela mesma poderá dizer (BERGSON, 1989, p.246).

Como ponto de partida da filosofia de Bergson, *O Ensaio* instaura a evidência da duração a partir da experiência interna, e portanto já trata da existência, o que não significa que a ordem psicológica seja a primeira das ordens da razão, ou a base primeira do sistema, a partir da qual se deduziriam as outras. Trata-se no pensamento de Bergson de uma mudança de método, que se caracteriza pelo retorno, a cada obra, ao campo da experiência da duração, através de questões novas. “Tensão, concentração, tais são as palavras pelas quais caracterizaríamos um método que requer do espírito, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo” (BERGSON, 1989, p.271); pois o que se evita neste método são as soluções verbais que se impõem ao entendimento, sem que o objeto tenha sido alargado. Ora, o *Ensaio* procura justamente encontrar a evidência da duração aquém do espaço e do simbolismo da linguagem. Se pensarmos que a filosofia de Bergson quer dar conta de todas as instâncias do ser, poder-se-ia dizer que a experiência da duração pura nesta primeira obra já adotará uma certa concepção da temporalidade que será encontrada posteriormente, por questões diferentes, na matéria, na ordem vital e, enfim, no universo. Trata-se, já na primeira obra, do estofado íntimo do ser.

Façamos algumas breves indicações sobre a definição de duração na obra que inaugura a filosofia de Bergson, afim de ilustrar características do método. Como indica Montebello em *L'autre métaphysique* (2003, p.224), o *Ensaio* já é um salto no absoluto. Ao questionar a forma como a psicofísica da época tratava os estados psicológicos, Bergson percebe que havia ali um equívoco fundamental: efetuava-se a confusão entre duas espécies radicalmente distintas de multiplicidade: a numérica, homogênea e espacial, com aquela que é heterogênea, interpenetrante e temporal, característica dos estados de consciência: trata-se da experiência imediata, desvinculada do pensamento reflexivo. “A duração pura é a forma que toma nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (BERGSON, 2011, p.74-75, tradução nossa). Como bem expressa Jankélévitch (2008, p.29, tradução nossa), “o filósofo é situado não no ponto de vista do espectador, mas do ponto de vista do ator: é então, como se diz hoje, imediatamente engajado”. Quer dizer, o preço do pensamento intelectual e reflexivo

é o distanciamento da própria presença interna, o que situa o eu como espectador em face de sei mesmo, que se torna então simbólico, exterior, reduzido à multiplicidade homogênea. Todavia, desvincular a inteligência espacializante da duração exige um vigoroso esforço de análise (BERGSON, 2011, p.96), no termo do qual a fluidez da multiplicidade heterogênea revela-se o próprio eu profundo, em que os estados de consciência não mais se diferenciam: a experiência da duração aparece como um fluxo indivisível de heterogeneidade pura e interpenetrante; sucessão indivisível em que cada estado contém todos os outros. Tal fluxo é impensável e intraduzível para a inteligência, porque as estruturas desta são espaciais, isto é, um meio vazio homogêneo feito para distinguir elementos. Uma realidade sem qualidade (ibid., p.70). Prova disso é o caráter contraditório da duração, que é uma unidade múltipla, uma multiplicidade na qual não se podem distinguir elementos (ibid., p.89). Já a noção de multiplicidade numérica, espacial, é aplicada aos objetos do mundo. Apesar de ainda não haver uma tese sobre a temporalidade física no *Ensaio*, Bergson já percebe, em certo momento, o caráter puramente formal da aplicação de conceitos da inteligência aos objetos do mundo. Como é dito no segundo capítulo do *Ensaio* (ibid., p.66), a tese da impenetrabilidade da matéria não seria senão uma consequência da ideia de número e espaço atribuída à materialidade, isto é, uma conclusão sub-repticiamente lógica acerca do mundo físico. Desde que se queira enunciar a percepção de uma mistura indiferenciada, torna-se contraditório para a inteligência representar dois corpos ocupando o mesmo lugar. Apesar disso, o objeto do *Ensaio* não é o mundo físico, e sim a descoberta, pela experiência interna, da duração interpenetrante do eu, que se opõe a tudo que é externo, e neste primeiro livro, salvo alguns momentos, o externo corresponde, a um só tempo, ao entendimento espacializante e à materialidade: exterioridade recíproca sem sucessão (ibid., p.77). Assim, a separação entre entendimento espacial e materialidade será um tema central em *Matéria e memória*, onde a refutação da impenetrabilidade da matéria será levada às suas últimas consequências.

A partir desta obra, o dualismo presente no *Ensaio* será relativizado, à medida que a duração for pensada na própria materialidade, e as diferenças entre corpo e alma postas em função de termos como tensão e extensão, noções que permitem justamente pensar a passagem e o contato do espírito e do corpo. Ao superar a tese que tornava alma e corpo opostos e inconciliáveis, toda uma nova perspectiva se abre para pensar a relação da consciência, do corpo e do mundo: a materialidade como duração passará a ser pensada, assim, como uma intensidade rítmica entre outras, no seio de uma só e mesma realidade. A ideia de mundos possíveis não seria mais que um artifício da inteligência (BERGSON, 1989,

243). A duração interpenetrante do *Ensaio* terá de ser, de alguma forma, compreendida dentre os diversos níveis de duração do real.

O pequeno e o grande corpo

Como vimos na carta a A. Levi, *Matéria e memória* surge do desafio de pensar a liberdade como duração no mundo físico, que é o lugar da necessidade. Por isso trata-se, como diz o subtítulo da obra, de um *Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Neste livro é combatida a tese de um transcendentalismo oriundo do entendimento, cujo prejuízo, em todas as doutrinas, é conceber a dupla antítese entre a quantidade e a qualidade, entre o extenso e inextenso (BERGSON, 2011, p.211): a exterioridade seria extensa e quantificável, enquanto os estados de consciência seriam inextensos e qualitativos. Materialismo e idealismo partiriam deste pressuposto, cada um conferindo a um dos planos a condição de primeiro em relação ao outro. Desde que é feita tal consideração, que atravessa pelo menos toda a filosofia moderna e a psicofísica do final do XIX, a subjetividade, considerada como pura qualidade, torna-se radicalmente oposta à homogeneidade da matéria, sendo impossível a aproximação. A hipótese de *Matéria e memória* é mostrar que a divisibilidade da matéria não pertence nem às coisas, nem é uma condição do conhecimento, mas se trata somente de um instrumento da ação para se utilizar o real. Ela é, então, sobreposta às coisas, dada *a posteriori*. Como não é uma condição da experiência, Bergson demonstra a possibilidade de inverter este sentido útil, e “(...) ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana*” (ibid., p.215). Para a experiência que realiza a inversão desta tendência, o real mostra-se como um puro devir indivisível e qualitativo, semelhante à consciência (Ibid., 2011, p.258). Será a partir deste movimento, de inflexão da utilidade, que surgirá a gênese do método intuitivo de Bergson (BERGSON, 2011, p. 217-218). Este método, diz ele, já fora usado no *Ensaio* para pensar o problema da consciência, no contexto do qual o trabalho utilitário do espírito era o responsável por gerar a multiplicidade quantitativa e espacial, como víamos. A inflexão do sentido útil, ou espacial, no espírito era o caminho para pensar a duração pura. Aqui, o mesmo método é pensado para o problema da matéria e a intuição dela (BERGSON, 2011, p.218), para constatar se

(...) a massa confusa com tendência extensiva poderia ser apreendida aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual a subdividimos – do mesmo modo que nossa vida interior é capaz de se desligar do tempo indefinido e vazio para voltar a ser duração pura. (BERGSON, 2011) p.218

O quarto capítulo de *Matéria e memória*, com efeito, apresenta o real como uma *continuidade movente* (ibid., p.231), que não carece de suporte para o movimento. É a ocasião do corpo vivo no ambiente que introduz artificialmente a divisibilidade na matéria, e o desenvolvimento desta função o que leva ao entendimento e à inteligência. Pensar a divisibilidade do real é, desta forma, segundo Bergson (ibid., p. 233), somente prolongar o *movimento vital*, virando as costas ao conhecimento verdadeiro. Toda a tradição da filosofia cairia sobre a crítica, já que, como explica Franklin Leopoldo e Silva (1994, p.50), ela apenas retifica e completa o senso comum e a ciência. Pois ambas (ciência e filosofia) tendem a não se dar conta da destinação prática da inteligência, seja pelas escolas que concebiam o próprio real como divisível, como é o caso de um materialismo científico com ecos cartesianos, seja pelas escolas que concebiam a condição de possibilidade do conhecimento pressuposto pelo entendimento, como é o caso do kantismo. “Kant se contentará com um fundamento lógico da relação, e para isto o entendimento humano, no seu sentido transcendental, será suficiente” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.74). Desde que é traçada sua gênese biológica, o entendimento deixa de ser o princípio absoluto do conhecimento, para tornar-se função de um corpo e de um ambiente, no seio de uma mesma realidade.

Isto leva a pensar a teoria do conhecimento em Bergson de forma bastante particular. Não havendo um eu abstrato e independente, a consciência deve ser procurada no interior do mundo, na relação com a materialidade e com a vida. Por isso uma psicologia em Bergson não deve se opor a uma metafísica, mas, pelo contrário, devem prestar-se mútuo apoio (BERGSON, 2011, p.9). Sem retomar toda a discussão, digamos que um dos principais motes de *Matéria e memória* é apontar os equívocos de um pensamento demasiado “intelectualista”, mostrando a importância, sobretudo para as psicologias de seu tempo, de pensar a percepção como *ação possível*, isto é, uma percepção inserida no ambiente como práxis. À psicofísica da época, é demonstrada a contradição em se conceber um cérebro que fizesse nascer a imagem do mundo exterior e toda a vida a psíquica (ibid., p.13). Para Bergson, o cérebro será uma ínfima *parte* do mundo, capaz apenas de produzir movimento indeterminado e adaptação à matéria ambiental. “(...) não é verdade que, na percepção visual de um objeto, o cérebro, os nervos, a retina e o *próprio objeto* formam um todo solidário, um processo contínuo do qual a imagem retiniana não é mais que um episódio?” (ibid., 252). Nesta perspectiva, ele será responsável por limitar a memória e o pensamento, a partir de uma nova psicologia pensada em termos de níveis de consciência, que traça uma gradação entre o plano da ação (o atual) e plano da memória (virtual). Desse modo, o corpo estará no plano da pura atualidade, enquanto o pensamento e a memória constituirão diversos níveis de virtualidade, mais próximos ou

distantes da ação (ibid., p.83). O presente imediato será assim o plano em que o corpo e o mundo coincidem, simultâneos. Trata-se de uma comunhão essencial entre o mundo físico e a consciência, que é esclarecida à medida que Bergson os define como graus de durações diferentes, havendo “(...) entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus da liberdade” (ibid., p.261). Em outros termos, neste livro é estabelecido que o universo material, bem como as consciências, são intensidades diversas de duração. Como diz Montebello, em *Matière et lumière dans L'évolution créatrice* (p.1), a principal aquisição do primeiro capítulo de *Matéria e memória* é deduzir de nossa percepção que o universo é uma forma de duração relacionada à nossa e, no entanto, independente dela.

Ao fazer a crítica à alternativa que o idealismo e o realismo estabelecem para a percepção, ao pensá-la em termos de sujeito e objeto, aparência e realidade, isto é, a partir de um eu indiferente ao mundo, Bergson abre a possibilidade de pensar a relação entre consciência e mundo como uma relação de durações. Como mostra a teoria da afecção, o corpo é um corpo exposto ao ambiente, e a afecção pertence a ele, e não a uma consciência espectadora do mundo e produtora de sensações inextensivas (BERGSON, 2011, p.58). Neste sentido, a percepção e a afecção são solidárias ao ambiente, no seio do qual recorta-se, a partir do corpo vivo, a utilidade, as ameaças mais ou menos distantes. E é sobretudo por isso que, para Bergson, não se pode atribuir à percepção um caráter relativo, mas somente finito, reduzido, parcial. Pois é isto que garante a não transcendência do conhecimento, seu caráter real. “As realidade de ordem *metafísica*, como a liberdade, não são mais transcendentas ao mundo dos *fenômenos*. Elas são interiores à vida *fenomenal*, embora limitadas por ela. Eis porque eu dizia que nosso conhecimento é limitado, mas não relativo” (BERGSON, 2011, p.263, tradução nossa).

O presente trabalho, com isso, tem por objetivo investigar esta relação entre consciência e materialidade nesta segunda obra de Bergson de 1896, porque acreditamos que nela se estabelece o fundamento desta relação que será uma característica do pensamento do filósofo como um todo, aparecendo em diferentes formas em suas obras. A partir disso, para tratar esse problema, seguimos a ordem das questões tal como Bergson sugere nos prefácios à *Matéria e memória*. A questão metafísica sobre a exterioridade em geral surge, segundo o filósofo, das conclusões a respeito de sua teoria psicológica dos planos de consciência, à medida que o papel do corpo adquire um sentido não contemplado pela tradição filosófica e a psicofísica da época. O corpo coincidirá com o mundo no plano da atualidade e do movimento, e isso trará consequências para as concepções a respeito da matéria e da

exterioridade em geral. A psicologia bergsoniana portanto é o fio condutor, e por isso começaremos nosso primeiro capítulo por ela, a partir de considerações metodológicas, textos de conferências do autor, que buscam a descrição desta psicologia ao mesmo tempo que abordam o aspecto mais concreto da experiência da consciência. Nosso primeiro capítulo se divide, assim, em três partes, das quais a primeira busca o traço original do posicionamento da psicologia bergsoniana, bem como as questões que a ela se opõem, como o dualismo antigo. A segunda parte visa a um desenvolvimento das questões mais concretas, ou que mais se aproximam de uma descrição da experiência conforme tais pressupostos, e a terceira é um desenvolvimento mais acurado do segundo e terceiro capítulos de *Matéria e memória*. Esta última se debruçará especialmente sobre os temas que envolvem a memória-hábito e sua relação com a exterioridade, pois será a partir dessas considerações que adentraremos o nosso segundo capítulo, que tratará então a natureza da percepção e da exterioridade em geral.

O nosso segundo capítulo, que será o centro de nosso trabalho, também se desenvolverá em três partes, das quais a primeira apresentará uma perspectiva geral da percepção bergsoniana, a partir do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, visando buscar as suas novidades e consequências para uma teoria da realidade exterior, que resultará em uma nova concepção sobre a representação e o papel do corpo, a qual desenvolveremos na segunda parte deste segundo capítulo, pela análise da percepção pura, a relação entre cérebro e exterioridade e a questão das sensações. Na terceira parte, analisaremos a teoria da afecção como consequência da percepção pura, e a quarta tirará as consequências do primeiro capítulo como um todo e algumas consequências estéticas, introduzindo o tema geral de nosso terceiro capítulo, qual seja, o quarto capítulo de *Matéria e memória*, momento em que Bergson elabora uma metafísica da matéria.

Nosso terceiro capítulo fará uma análise bastante próxima do quarto capítulo de *Matéria e memória*, dividindo-o em três partes, das quais a primeira analisa o método bergsoniano inaugurado neste contexto, a segunda explora as teses sobre o movimento e a terceira, as consequências metafísicas da relação entre consciência e matéria, bem como uma metafísica.

Buscaremos, com isso, ressaltar tais teses na segunda obra de Bergson como um momento fundamental em seu pensamento, em que a objeção a um sujeito separado do mundo ganha um estatuto basilar no pensamento do filósofo, tema de grande importância em seu pensamento.

Capítulo I
Para uma psicologia

1.1 Em busca do real

Apesar das restrições prematuras que uma psicologia anti-cientificista pode sofrer na relação com outras vertentes das ciências, o pensamento bergsoniano pôde traçar linhas que trouxeram questionamentos importantes para o pensamento do XX, como a objeção à subjetividade fechada sobre si, a natureza contingente da duração enquanto psiquismo, a relação do corpo e do ambiente como condições do processo perceptivo e etc. A filosofia deste autor realiza, antes de tudo, uma crítica à metafísica inconsciente que um pensamento intelectualista e formal carrega em estado latente. Neste sentido, ao invés de romântico ou espiritualista, Bergson poderia ser considerado um realista, se o realismo dissesse respeito apenas ao esforço de deixar falar o próprio real, à revelia das ilusões teóricas. A linguagem, para este autor, constitui a origem dos principais equívocos cometidos em filosofia e nas ciências, à medida que o escopo daquela ultrapassa a finalidade para a qual fora constituída, isto é, para as tarefas práticas. Quando é levada a pensar questões especulativas, deduzindo a partir de si mesma os resultados, então abstrai do próprio real e pode desenvolver-se infinitamente no campo de sua dialética pura, sem fazer avançar o conhecimento sobre as próprias coisas. Este capítulo tem por finalidade apresentar em linhas gerais, a partir da psicologia de Bergson, os aspectos que constituem a renúncia às soluções verbais e o esforço de retorno aos próprios fatos, como ponto de partida para todas as investigações.

1.1.1 O prejuízo da abstração e o retorno à diferença

A psicologia bergsoniana parece ser dualista. Sob um certo sentido ela o é, sob outro, não. Isto porque o pensamento bergsoniano instaura a necessidade de investigar as diferenças de natureza, para que melhor se conheçam os falsos problemas que são oriundos das ilusões dialéticas provenientes da inteligência e de nossa vida prática. Quando se desconhece, por exemplo, a diferença de natureza entre percepção e lembrança, tende-se a sustentar que ambas participam de uma mesma região da subjetividade, que ambas são graus diferentes da vida interior. A gênese desta forma de pensar não é difícil de localizar na história da filosofia. Ela tem sua primeira afirmação com o *cogito* cartesiano e percorre toda a filosofia moderna. Ao separar alma e corpo como duas substâncias distintas e opostas, Descartes erguia um obstáculo intransponível entre a vida interior e o mundo externo, pela imagem de um

pensamento sem extensão e uma extensão sem pensamento³. Tal concepção, segundo Bergson (2011, p. 248), na conferência *Le Parallélisme Psycho-physique et la Métaphysique Positive*, de maio de 1901, seria levada ao seu limite por Espinoza e Leibniz, assim como pelo espiritualismo antigo, que consideravam, devido ao fato de haver uma diferença entre alma e corpo, apenas as faculdades mais elevadas do espírito e os caracteres mais elementares da matéria, deduzindo, através dos conceitos simples da inteligência, a irreducibilidade de ambos e seu estrito paralelismo. Não pensavam, assim, o meio termo, a união, pois não desciam às regiões mais elementares do espírito, nem às formas mais complexas da matéria (BERGSON, 2011, p.246). A diferença radical, quando fora descoberta no período do Renascimento, tinha um motivo definido: dar sustentação às descobertas da física moderna, que projetavam as aquisições teóricas da astronomia às leis da mecânica (BERGSON, 2009, p.39), lendo, a partir disso, toda a realidade, seja orgânica ou inorgânica, pelas leis matemáticas, qual uma imensa máquina eternamente determinada. Não havia, assim, criação possível e a realidade da alma limitava-se a uma tradução em sua língua própria deste mundo geometrizado, por um estrito paralelismo. Neste sentido, a crítica de Bergson incide precisamente sobre o caráter abstrato e conceitual de tais teses, afastadas em demasia dos fatos. O embate entre as escolas acabava por se resumir à pura oposição lógica, ao jogo dialético de conceitos amplamente desenvolvidos, que, não obstante, nada cediam entre si. Por isso o filósofo propõe o retorno aos fatos para pensar a relação intermediária e concreta do contato, através do organismo com as memórias mais rudimentares.

Retornar aos fatos é, assim, abdicar de soluções verbais para conceber no seio da realidade a própria diferença de natureza. Como diz Deleuze,

Se a filosofia tem uma relação positiva e direta com as coisas, isso somente ocorre à medida que ela pretende apreender a coisa mesma a partir daquilo que tal coisa é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela, ou seja, em sua *diferença interna* (DELEUZE, 2012, p.120).

Desconhecer a diferença do objeto em proveito de uma classificação por gêneros, ou em proveito de uma exterioridade entre objetos sólidos, é desconhecer a diferença enquanto *tendência* (DELEUZE, 2012, p.123), que não necessita de um suporte substancial ou causa definida. A causa determinada, segundo Deleuze em *A concepção da diferença em Bergson*, é do registro da quantidade, e ela pode ser conjugada com a inteligência, o espaço, a linguagem, a vida social, à medida que compõem juntos os mecanismos da utilidade. Um conjunto pragmático não tem por critério a própria diferença interna de natureza do objeto. Tão logo é

³ Em *As paixões da alma* Descartes pensa a união a partir da glândula pineal e dos espíritos animais, que seriam, de certa forma, uma matéria sutil. Porém permanece a tese de que a representação seria uma imagem duplicada no interior do cérebro.

considerado “objeto”, cai nas malhas do espaço homogêneo, nos modos utilitários de agrupamentos (DELEUZE, 2012, p.122), pois o espaço e o entendimento não concebem nada que não sejam produtos, relações, resultados, coisas. E entre coisas só há relações de proporção (DELEUZE, 2012, p.122), medidas comuns. Por isso, a diferença está antes no *desenvolver-se* que na presença de certas características do objeto: a duração, noção que atravessa toda a obra do filósofo como aquilo que constitui o estofado de todas as coisas, é aquilo que difere incessantemente de si mesmo, a partir de uma virtualidade de formas e nuances. Não se trata de um automovimento proveniente dos contrários. Para Deleuze, “Tudo retorna à crítica que Bergson faz do negativo: chegar à concepção de uma diferença sem negação, que não contenha o negativo, é este o maior esforço de Bergson” (DELEUZE, 2012, p.135). Em outras palavras, a virtualidade da duração carrega em si a diferença sem que se necessite pensá-la em termos de contrários. A luta torna-se progresso, e só superficialmente a contradição parece ser o motor: a virtualidade da diferença continua, por tendências, os dois termos que se atualizam em opostos. É neste sentido que a crítica toca a filosofia hegeliana: a negação e a contradição dialéticas não apresentam diversidade de graus ou variação de formas, é ou não é (DELEUZE, 2012 p.137), e porque a noção de diferença virtual continua é que se pode pensá-la como mais profunda que o movimento dialético. A filosofia, portanto, à medida que deve ser um retorno às próprias coisas, deve buscar aquilo que faz da coisa o que ela é: sua diferença que difere incessantemente de si mesma. E neste sentido, conforme a introdução ao *Pensamento e o movente*, o conceito deve ser talhado pelas próprias medidas do objeto, quase deixando de ser conceito, pois não abarca outros objetos que não este. Aí jaz o que Bergson chama “pensamento de precisão”: voltando-se à experiência, atribuindo conceitos flexíveis talhados à mobilidade da experiência, tais conceitos não se estenderiam a uma pluralidade de objetos. A primeira aplicação deste método resultou nas pesquisas psicológicas do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; a segunda, nas relações psicofisiológicas da memória e do corpo em *Matéria e memória*.

A percepção e a lembrança são diferenças. Como se vê em *Matéria e memória*, o grande erro da tradição foi não ter tido consciência disso. O prejuízo de igualar lembrança e percepção está em considerá-las igualmente psíquicas, inextensas, tornando incompreensível a relação com a exterioridade. A lembrança seria, para a epistemologia, uma percepção mais fraca e a percepção uma lembrança mais forte (BERGSON, 1999, p.71), pois se partia da noção geral de que a percepção não seria mais que uma “projeção exterior de sensações inextensivas, tiradas de nosso próprio âmago e a seguir desenvolvidas no espaço” (BERGSON, 1999, p.70). Este equívoco percorre então a psicologia e a metafísica, sendo o

principal prejuízo a ocultação da natureza do corpo e do espírito. Ora, mas em que sentido os oculta? No sentido em que, para Bergson (1999, p.9), a psicologia deve pautar-se de forma pragmática às relações entre memória e corpo, passado e futuro, e a metafísica pelo contato com as próprias coisas, seja pela via interna ou externa, à medida que se desvincula dos interesses práticos, percebendo-se energia criadora. Se de início a percepção é pensada como projeção inextensa, todos os estados da subjetividade, seja a lembrança, a imaginação ou a percepção, fecham-se sobre um mesmo terreno, o da *res cogitans*. O eu torna-se indiferente, separado do mundo, e a partir daí a psicologia é incapaz de compreender o papel do corpo como agente no ambiente, como organismo que luta, que age contra as intempéries do meio. É incapaz de conceber a ação, o movimento, a *atualidade* como marcas de uma realidade que está para além da subjetividade. O eu da filosofia moderna é, com isso, a partir de *Matéria e memória*, dissolvido no presente material para ser reencontrado na virtualidade dos graus do passado. A diferença entre corpo e espírito passa a ser pensada, assim, em termos de duração e a psicologia bergsoniana pautada pela diferença temporal entre aquilo que age e aquilo que não age mais, sobre o atual e o virtual. Portanto, se na tradição havia uma subjetividade fechada sobre si mesma, contemplativa, expectadora do mundo, ou mesmo dele constituinte, o pensamento bergsoniano, em sua psicologia e em sua metafísica, projeta o corpo vivo na natureza, capaz de rememorar, acumular experiências passadas e criar ações livres. O *cogito*, o eu transcendental são violados e virados do avesso: o eu não será a condição do sistema filosófico, ele será o ponto de chegada (BERGSON, 1999, p.46), ele será um dado da experiência.

1.1.2 Do pensamento ao movimento

Assim, na contramão de uma filosofia estática de estruturas pré-determinadas, Bergson propõe uma filosofia aberta e capaz de se moldar sobre o que é dado na experiência, uma filosofia passível de progredir, pelo apoio de muitos, no contato com o real. É este o tema da conferência *Le Parallélisme Psycho-physique et la Métaphysique Positive*, de maio de 1901. A rigidez conceitual, o sim e o não, diz Bergson (2011, p.246), são infecundos em filosofia. Dizer que o espírito e a matéria são logicamente exteriores entre si não acrescenta nada sobre a sua relação. É preciso, por conseguinte, fazer o esforço de investigar o ponto de união, a fronteira comum, para estudar o contato (BERGSON, 2011, p.247), o que não é tarefa fácil, uma vez que as soluções conceituais não bastam para dar conta dos fatos da experiência, que é movente, seus elementos se interpenetram, se misturam, se confundem.

Conforme a conferência de 1901, em *Matéria e memória* é empreendido este esforço, ao partir-se dos elementos mais complexos da matéria, quais sejam, neste caso, os objetos da fisiologia, em particular o cérebro, afim de investigar o momento preciso do contato com o pensamento. Sobretudo nos fatos cerebrais que condicionam as funções articulatórias das palavras, tratava-se de localizar os elementos que mais se aproximavam da mediação com o espírito, isto é, a memória. Da parte do espírito, deixavam-se de lado as ideias mais elevadas para não pensar senão as imagens-lembranças, em particular as lembranças das palavras e, por fim, o som das palavras. Tal foi o esforço para chegar à fronteira do contato, em que, apesar de haver ainda a separação, não se tratava mais da cisão clássica entre alma e corpo, entre qualidade e movimento. O que se encontrava aí, segundo Bergson, era uma relação concreta e viva (BERGSON, 2011, p.247), na qual o cérebro prolongava em movimento a executar no espaço o que a memória a ele cedia: tudo o que havia nela de material, ou seja, seu aspecto mímico, imitável, ao mesmo tempo que, enquanto considerada em si mesma, apesar de coextensiva a esta parte materializável, estava para além da materialização e era independente. A parte *jouable* da memória, em outras palavras, era definida por tais condições fisiológicas e se prolongava no que Bergson chama de “aparelhos motores”. Este seria para o filósofo o ponto a ser investigado pela ciência, a chave das discussões metafísicas sobre o sentido da união entre alma e corpo e a sua colaboração. Enfim, aí jazia o sentido profundo do que Bergson compreendia pela “significação da vida” (ibid., p.248), a real forma da relação entre matéria e memória, e sobretudo a natureza do papel que o corpo exerce sobre o pensamento. Abria-se a possibilidade, com isso, de pôr em questão o aspecto clássico da epistemologia que concebia o conhecimento como *relativo*, dado que a experiência sensível não possuía valor científico. Para Bergson, pelo contrário, a passagem do estado psíquico para a ação no espaço consistiria numa *limitação* do pensamento, sendo a forma deste processo de limitação o problema científico por excelência. Ao tornar claro seu mecanismo, abria-se a possibilidade de transcender sua própria forma⁴, ao mesmo tempo que se esclarecia o caráter artificial do dualismo comum. Esta nova maneira de encarar a relação corpo-alma, para o filósofo, seria não só a mais empírica em seu método, mas a mais metafísica em seus resultados (BERGSON, 2011, p.248). A investigação, com isso, não apresentava elementos *a priori*, pois tratava-se de perseguir a realidade de mais perto quanto possível, tornando clara a não determinação do espírito pela matéria e vice-versa, nem a produção, e nem paralelismo

4 Como veremos, a possibilidade dessa transcendência relaciona-se ao aspecto pragmático da percepção, o qual é passível de ser infletido, abrindo com isso a via da intuição e do conhecimento metafísico, desenvolvidos no capítulo IV de *Matéria e memória*.

rigoroso. O que havia era uma relação *sui generis*, descrita por Bergson em detalhes em sua conferência de 1901, a qual citaremos integralmente :

Dado um estado psicológico, a parte *agida* deste estado, que se traduziria por uma atitude do corpo ou por ações do corpo, é representada no cérebro: o resto é independente e não possui equivalente cerebral. De sorte que a um mesmo estado cerebral dado podem corresponder estados psicológicos diferentes, mas não estados quaisquer. São estados psicológicos que têm em comum o mesmo esquema motor. Em uma mesma moldura poderia haver muitos quadros, mas não todos os quadros. Seja um pensamento elevado, abstrato, filosófico. Nós não o concebemos sem relacionarmos a ele uma representação imaginada que o sustente. Não representamos esta imagem, por sua vez, sem a sustentar por um desenho que resume suas grandes linhas. Não imaginamos este desenho ele mesmo sem imaginar e, por isso mesmo, esboçar certos movimentos que o reproduziriam. É este esboço, e este esboço apenas, que é representado cerebralmente. Coloque o esboço, há margem para a imagem. Coloque a imagem, permanece uma margem, uma margem maior ainda para o pensamento. Assim, o pensamento é relativamente livre e indeterminado em relação à atividade cerebral que o condiciona, ele não exprime senão as articulações motrizes da ideia, e as articulações podem ser as mesmas para ideias absolutamente diferentes. E todavia isto não é a liberdade completa e nem a indeterminação absoluta, pois uma ideia qualquer, tomada ao acaso, não apresentaria as articulações desejadas. Enfim, nenhum dos conceitos simples que a filosofia nos fornece poderiam exprimir a relação buscada, mas esta relação parece submergir claramente da experiência. (BERGSON, 2011, p.250-251, tradução nossa)

Ora, a diferença, que anteriormente limitava-se a uma relação paralelística entre a extensão quantitativa e a qualidade inextensa do espírito, passa a ser considerada a partir daquilo que se materializa no espaço por movimentos. Não se trata mais, como em Descartes e Espinoza, de duas regiões cindidas que traduziriam em sua linguagem própria os objetos do mundo, mas de uma relação dinâmica em que o virtual *vem a ser* atual ao materializar-se em esquemas motores. Este *vir a ser* da virtualidade em atualidade não significa, como dizíamos, senão uma limitação do pensamento. Trata-se de um resumo *imitável*, que, não obstante, como diz a citação, consiste em um quadro que comporta uma diversidade de imagens e pensamentos possíveis, que têm em comum as linhas motrizes que se desenharam em sua materialização em movimento. Para uma mesma linha motriz, diversos pensamentos podem encarnar-se, mas não é todo pensamento que se molda em linhas diferentes. Como no exemplo do prefácio à sétima edição de *Matéria e memória* (BERGSON, 1999, p.7), comparar o movimento cerebral ao pensamento é como comparar, numa fina comédia, os movimentos dos atores aos diálogos que mantém. Tais movimentos certamente dizem algo sobre a peça, mas não se trata, com relação ao diálogo, de um condicionamento ou uma equivalência completa. Se os atores se apresentam em silêncio, é impossível deduzir dos seus gestos todas as suas ideias. Obviamente que é preciso considerar a natureza da peça, se é uma pantomima, o movimento dos atores diz tudo o que é necessário. Se é uma comédia sutil,

sabe-se muito pouco, apenas aquilo que uma ideia complexa pode materializar no corpo. Enfim, em silêncio se sabe apenas o que é passível de imitação.

Qual a relação entre esses movimentos e essas ideias? Não é, por conseguinte, nem de tradução nem tampouco de paralelismo. Trata-se de uma relação viva, de um *modus vivendi* em que a matéria não somente organiza e distingue o pensamento, tornando nítidas as ideias, trazendo harmonia à psique e encarnando a consciência, mas é ela também [a matéria] orientada, utilizada pelo pensamento, como se vê em *A consciência e a vida* e em *Matéria e memória*, pela metáfora do cone: o corpo, que é o limite da vida psíquica, o lugar da atualidade, é a ponta e a sustentação do cone, responsável pelo equilíbrio de toda a vida mental. A psique, portanto, é coextensiva ao corpo e se dá na continuidade dele como uma região independente não tornada ainda movimento no espaço, tal qual a base de uma lança cuja ponta cortante fosse o corpo, mas que ele mesmo é muito pouco em relação à extensão de toda a lança, isto é, de toda a vida psíquica. Como escreve Bergson, em carta de 1903 a William James,

“A unidade do eu” de que falam os filósofos me parece como a unidade de uma ponta ou de um cume, nos quais me concentro a mim mesmo por um esforço de atenção, esforço que se prolonga durante a vida inteira e que, ao que parece, é a própria essência da vida. Mas, para passar desta ponta de consciência ou deste cume para a base, isto é, para um estado em que todas as lembranças de todos os momentos do passado estariam espalhadas e distintas, sinto que teria de passar do estado normal de concentração a um estado de dispersão como o de certos sonhos; (BERGSON, 1989, p.125).

Os termos que descrevem a relação que se estabelece neste trecho é “concentração” e “dispersão”, que significam, para a vida psicológica, aproximação ou o afastamento dos movimentos executados no espaço. Trata-se de um processo temporal e intensivo, que varia do virtual ao atual. A estruturas do espaço não são capazes de conceber o caráter dinâmico deste processo, pois do espaço ou se está fora ou dentro, não havendo meio termo. Por isso esta relação deve ser pensada em termos de tempo, nele é possível especular por aquilo que vem a ser. A relação concreta entre o espírito e o corpo é, por conseguinte, dinâmica, consistindo na movimentação que o espírito realiza através dos graus de atenção ao presente.

Mas em que sentido este novo dualismo difere do antigo?

1.1.3 O paralelismo

Como dizíamos, o desenvolvimento da tese moderna dualista e do paralelismo, segundo Bergson (2011, p.252-253), parte da noção geral de que a natureza é regida por um mecanicismo universal, proposta por Descartes e levada à radicalidade por Espinoza, Leibniz,

pelos *mechanical philosophers*⁵ e o espiritualismo antigo. Sustentava-se a ideia de que havia uma ciência única para o cosmos, orientada por uma grande matemática que a tudo sustentava. Não havia hiato algum entre a causa e o efeito de todas as coisas na natureza e por isso o psíquico e o físico seriam a tradução de uma mesma coisa em línguas independentes: uma coisa cujo movimento e a causa são governados pela necessidade (BERGSON, 2011, p.251). Há uma simplicidade neste pensamento que Bergson quer combater, porque, se pensado em termos de ideias simples encadeadas de forma retilínea, sustentaria unicamente a lei do princípio de causalidade, tornando inteligível a passagem do físico ao psíquico. O psíquico se resumiria a uma tradução, a uma duplicata sensível desprovida de rigor. Esta ideia seria levada adiante pelos médicos filósofos do século XVIII (BERGSON, 1989, p.163), como se vê no texto *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica*, até o advento da psicofisiologia no XIX, conservada por filósofos como Lamettrie, Helvétius, Charles Bonnet e Cabanis, conforme o texto *A alma e o corpo*, de 1912. Tais artigos foram escritos para refutar esta tese ainda muito central na psicologia e fisiologia da época - começo do XX -, tese segundo a qual a relação entre o cérebro e o pensamento seria de equivalência, e que uma fisiologia poderia se desenvolver a tal ponto que um dia pudesse tornar inteligíveis as trocas químico-físicas, produzindo os estados psíquicos, por quais jogos de átomos se armazenariam as lembranças passadas e etc. Ainda hoje a neurociência é solidária de algumas dessas concepções, e dessa perspectiva a tese de Bergson ainda ecoa sobre alguns temas. Como comenta Panero em *Corps, cerveau et esprit chez Bergson* (2006), a reputação de Bergson para as neurociências contemporâneas é bastante caricatural e desprovida de valor científico. Certamente algumas de suas teses são de fato polêmicas: como crer que o cérebro não produza pensamento? O que parece uma tese espiritualista e ingênua, no entanto, é uma objeção ainda atual às teses de localização cerebral. Quando Bergson é lembrado, todavia, é como mais um filósofo romântico e espiritualista, dentre outros deste período. Segundo Panero, Jean-Pierre Changeux, em *L'homme neuronal*, de 1983, refere-se ao filósofo francês como um orador que “declama” suas teorias estéreis, e que sua tese sustentaria exatamente o inverso: o encéfalo “conteria” as representações, seria capaz de construí-las e utilizá-las em seus cálculos. Outro exemplo é aquele de Jean-Noel Missa (PANERO, 2006, p.12), que em seu livro *L'Esprit-Cerveau*, de 1993, classifica os filósofos das ciências, os epistemólogos, como teóricos que, a despeito de seu valor intelectual, não faziam ciência propriamente dita. Bergson seria um espectador, pois jamais houvera trabalhado pacientemente nos laboratórios, utilizado protocolos experimentais e hipóteses testáveis. Para este cientista, é óbvio que se o

⁵ Os principais representantes são Thomas Hobbes, Robert Hooke, John Locke.

filósofo houvesse testado em laboratório suas hipóteses, a tese sobre a conservação extra-cerebral das lembranças não subsistiria⁶ (PANERO, 2006).

A principal objeção, todavia, que ainda hoje ecoa, relaciona-se ao fato de esta tese ser herdada sub-repticiamente da metafísica cartesiana, sendo inconfessadamente filosófica e metafísica.

Você, cientista, sem dúvida pode defender essa tese, como o metafísico a defende; mas então quem fala já não é o cientista que existe em você, é o metafísico. Você está simplesmente nos devolvendo o que lhes emprestamos. Já conhecemos a doutrina que está nos trazendo, saiu de nossas oficinas; fomos nós filósofos que a fabricamos; e é mercadoria velha, velhíssima. Nem por isso vale menos, com toda certeza; mas também nem por isso é melhor (BERGSON, 2009, p.41).

O paralelismo não é empírico, a passagem corpo-mente é inobservável e, portanto, não sustentável cientificamente; deduzida de forma lógica, advém deste preconceito metafísico pelo qual, ao dar-se o cerebral, temos o mental. No fundo, segundo Bergson (2009, p.192), esta tese é interessante para a fisiologia no sentido de não comprometer o desenvolvimento específico de sua área. Metodologicamente, serve como impulso a esses estudos, ao ter como horizonte a possibilidade de um dia chegar a descobrir o fato da ligação nas sutilezas cerebrais. Todavia, o problema para o filósofo não é usá-la metodicamente, mas aceitá-la de forma dogmática, procedendo de maneira anticientífica. Como dizíamos, ela só tem sentido enquanto é aceita a tese cartesiana de um mundo externo constituído por uma matemática universal, e o psíquico como algo de exterior a ele. Não é isto, no entanto, o que os fatos sugerem. O que se vê no cérebro, como dizíamos, são apenas tendências motoras, as quais serviriam de molde a uma diversidade de pensamentos.

A tese paralelista, segundo *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica*, envolve uma patente contradição, que, por conseguinte, destrói a si mesma, qual seja, a de que o paralelismo psicofisiológico consiste num artifício dialético pelo qual passa, sub-repticiamente, de um sistema de notação filosófica a outro sem, levar em consideração essa mudança, o que se dá pelos próprios termos nos quais a questão é posta. Por exemplo, o termo “cérebro” já indicaria uma *coisa*, ao passo que o termo “pensamento” indicaria uma *representação*. Ao formular sucessivamente esta tese nos dois sistemas de notação, perceber-se-á a contradição. Ela pode ser formulada segundo o sistema idealista ou realista, sistemas aos quais Bergson atribui um sentido rigoroso apenas para este estudo, ou seja, não retratam com fidelidade as escolas representadas. São, não obstante, duas formas gerais para pensar a

⁶ Além disso, ainda segundo Panero, outros grandes compêndios de neurociências como *le Manuel de neuropsychologie* de Francis Eustache et Sylviane Faure de 1996, ou ainda *Cerveau et psychologie*, dirigido par Olivier Houdé, Bernard Mazoyer et Nathalie Tzourio-Mazoyer de 2002, ou mesmo os mais populares como *L'Erreur de Descartes* de Antonio R. Damasio de 1995, nem sequer citam Bergson, nem mesmo na bibliografia.

realidade exterior. Através do idealismo, ter-se-á uma representação sensível abarcando toda a realidade, não havendo, assim, uma virtualidade que esconderia a coisa, ou a matéria, atrás da representação. Tudo o que existe seria da natureza daquilo que aparece, as articulações do real nos seriam dadas na percepção e todas as coisas estariam no plano da atualidade. O realismo seria o oposto: considera que por trás da representação haveria uma matéria incognoscível, com poderes virtuais ocultos (BERGSON, 2009, p.194). A percepção, para ele, seria totalmente relativa à nossa maneira de perceber. Ambas as noções, idealismo e realismo, excluem-se mutuamente, e de forma alguma convivem. A hipótese de Bergson é a de que 1) se a tese paralelista é apresentada sob a forma idealista, irrompe numa contradição; 2) sob a forma realista também. Ela só se sustenta à medida que, de forma contraditória, 3) são consideradas simultaneamente, alojando-se a explicação a cada momento em uma das noções. Ora, na hipótese idealista, a tese paralelista não se sustentaria porque o cérebro, sendo quem produz a representação, faria parte da própria representação, à medida que é uma imagem sensível entre as outras imagens. Em outras palavras, *a parte não pode produzir o todo*, e aí estaria a primeira contradição. Mas neste momento a tese oscila para a visão pseudorealista, e o cérebro passa a representar uma *coisa*, isto é, uma causa oculta que está aquém da representação, podendo assim gerá-la. Essa causa produziria a representação colorida que temos, seu epifenômeno. Em si mesma, seria do domínio do quantificável, do incognoscível que constituiria, para o realismo, a solidariedade oculta de todas as coisas materiais (BERGSON, 2009, p.202), e que geraria a nossa representação, sendo o cérebro a elaborar as imagens sensíveis. Porém, ao considerarem o cérebro como o produtor dessas representações e, portanto, algo diferente delas, abstraíam o fato de que a imagem do próprio cérebro fazia parte dessas representações. Portanto, isolavam-no do conjunto da representação, como sua condição ao mesmo tempo em que ele não deixava de ser parte dela. A tese, assim, se autodestrói. Bergson define este segundo paradoxo da seguinte forma: “Uma parte, que deve tudo o que é ao restante do todo, pode ser concebida como subsistindo quando o restante do todo desaparece. Ou ainda, mais simplesmente: Uma relação entre dois termos equivale a um deles” (BERGSON, 2009, p.203). Do ponto de vista idealista, o cérebro será o conteúdo de uma representação que o engloba; no realista, o movimento solidário e oculto das coisas seria a condição de nossa representação. Mas, desta forma, o isolamento do movimento cerebral choca-se com o todo da realidade solidária e indivisa, uma vez que tal isolamento seria artificial. Como instrui Bergson (2009, p.204), toda vez que o realista quer dizer algo sobre a realidade, ele se aproxima de uma representação, ele oscila para o idealismo, ele busca o espaço, a imagem. Ele nunca se mantém em estado puro, pois fazer dos estados cerebrais o

equivalente das percepções será sempre considerar que ele, a parte, se duplica nas partes que compõem o todo. O realismo é apenas um ideal para considerar a potencialidade oculta do que é dado na representação: por exemplo, o cérebro, como coisa, seria a causa oculta da representação, conforme a tese paralelista. Porém, se esquece que o cérebro faz *parte* da representação, não sendo simplesmente coisa. A tese, portanto, oscila porque, ao considerar o cérebro ora como *coisa*, ora como *representação*, o paralelismo psicofísico não consegue levar adiante as teses do idealismo e do realismo das quais se serve, pelas quais a percepção seria ora a realidade, ora uma representação do sujeito. O paralelismo faria o cérebro oscilar de um sistema ao outro, para dar conta de seus anunciados, conciliando duas perspectivas que são teoricamente inconciliáveis.

Ora, esta perspectiva das relações entre corpo e alma possui uma série de motivos para existir. Desde o Renascimento, as ciências se desenvolveram conforme um paradigma epistemológico cartesiano que se distribui em diversos ramos, dando ensejo à interpretação dualista e matematizante. No fim do artigo *O cérebro e o pensamento*, Bergson traça quatro grandes frentes defensoras da tese paralelista, responsáveis por sustentá-la. A primeira seria a ideia comum de uma *alma do cérebro*, produzida pelas trocas químico-físicas, qual uma câmara escura portadora, em imagem reduzida, da representação do mundo circundante no interior do cérebro (BERGSON, 2009, p.207), pois, provavelmente pelo simples fato de a representação modificar-se conforme o movimento do corpo, deduzia-se que este a produzia. A segunda ideia é a que aduzíamos, ao falar da crença em um universo governado pela causalidade mecânica e matematicamente determinado, o que ainda revela ecos do cartesianismo. A percepção, a memória e o pensamento seriam reduzíveis ao cérebro e suas trocas físicas e, por conseguinte, à necessidade que move a matéria. Buscar-se-ia mesmo nos dados experimentais o pressuposto *a priori* do número e suas relações, como condições do fenômeno. A terceira frente é solidária da concepção de que, para considerar a coisa em si, basta desprovê-la de suas qualidades, retendo apenas suas medidas, suas trocas matemáticas, seu esqueleto homogêneo. Não se compreenderá jamais com isso, segundo Bergson, os graus de tensão da realidade, bem como sua inextensão (BERGSON, 2009, p.208). E a quarta e última grande frente defende que, dados dois todos diferentes e solidários, cada parte de um corresponde a uma parte do outro: a um estado de consciência corresponderá, rigorosamente, um estado cerebral, e vice-versa, sendo cada um dos termos substituíveis, equivalentes, como se cada parte do parafuso de uma máquina correspondesse a cada parte da extensão dessa máquina. Para Bergson, portanto, a relação de equivalência não daria conta de pensar a

relação entre corpo e alma, sem forjar um artifício dialético que se autodestrói, sendo a única forma possível dessa relação, como víamos, uma relação temporal de solidariedade.

Trata-se, com essas teses, de uma linha de frente consolidada no período em que Bergson se dedicava a tais estudos, e que soavam em uníssono com a antiga pressuposição cartesiana, acrescida todavia de novas teses e ideias, o positivismo de forma geral, que não resistiam, para Bergson, às contradições que o próprio desenvolvimento produzia.

1.1.4 Método e *empiria*

Ainda conforme *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, a realidade é mais complexa e a experiência mais instrutiva que a hipótese paralelista (BERGSON, 2011, p.252). A investigação proposta pelo filósofo, de caráter empírico e metafísico, é portanto solidária a uma metodologia nova, pela qual o dado não é uma aquisição dedutiva ou lógica, mas encontrado na aproximação de uma série de *linhas de fatos*, que não obedecem necessariamente a uma ordem dialética. São caminhos abertos no real que não carecem de esgotar suas possibilidades, cruzando-se na experiência a partir de conjuntos de probabilidades, passíveis de um desenvolvimento progressivo. Através de tais linhas, passíveis de serem colhidas por novos ramos como a psicologia, a fisiologia, a biologia, Bergson chega à proposição de que o cérebro não armazena ideias, mas apenas esquemas motores, prolongando, como dizíamos, o pensamento de uma forma bastante específica: a parte da ideia reduzida e delimitada na ação. Como nos ensina Franklin Leopoldo e Silva (1994), uma marca característica do método bergsoniano é a consideração de cada questão em uma particularidade que não é refém de nenhum campo ou contexto concebidos *a priori*. Não haveria uma classe de problemas que orientaria seus objetos, pois a instância máxima seria a própria experiência, o critério de conhecimento válido por excelência. A *mostração* é o que definiria as demarcações a realizar (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.31). Por isso também um dos traços gerais do método é fazer coincidir o conceito com o objeto, pelo pensamento de precisão, instaurando uma restrita delimitação no conceito, singularização que tende a romper a separação entre sujeito e objeto, à medida que a intuição é coincidência com o intuído (LEOPOLDO E SILVA, 1994, 32). De um conhecimento regido por leis gerais e simbólicas herdadas da tradição, tanto a antiga quanto a moderna, que encontravam sua efetividade na identidade entre verdade e intelecto, ou conceito, Bergson propõe um retorno ao conhecimento real, à revelia de tais pressupostos. Todo o problema de uma metafísica ou de uma ciência é o perigo de abstrair-se como *doutrina*, deixando de ser aderente aos fatos, o que acontece quando a metafísica inconsciente da inteligência quer tomar corpo sem voltar-se ao

real, deduzindo logicamente seus resultados, como víamos com o paralelismo. Por isso a ciência pode ser um modelo para a filosofia (LEOPOLDO E SILVA, 1994, 34), somente enquanto tem por régua a experiência, não pressupondo uma metafísica anterior ao dado. Segundo Franklin, esta adequação do conhecimento e do objeto que não passa pela generalização dos conceitos mostra a originalidade da atitude bergsoniana, sobretudo no que diz respeito ao primado ontológico e à ausência de uma consciência constituinte. Trata-se do *primado do objeto*, que pode ser encontrado em cada um dos temas das obras de Bergson, como é o caso, por exemplo, da duração no *Ensaio*, considerada como fluxo objetivo e desenrolar temporal, que não busca traçar categorias ou ser a condição de possibilidade do conhecimento; em *Matéria e memória*, pela crítica do paralelismo e do pensamento transcendental, ao mesmo tempo que a descoberta da independência do espírito. O ponto de partida consiste sempre em uma consideração do fato desprovido de suas possíveis categorizações, o que significa uma busca daquilo que o sustenta, e que será o estofa da realidade nessas obras, a duração.

Em *A consciência e a vida*, por exemplo, Bergson traça três linhas de fatos para pensar a consciência. Consideradas separadamente, elas são caminhos possíveis, hipóteses, mas que se tornam mais rigorosas à medida que são consideradas conjuntamente e se reencontram, fornecendo um conhecimento mais amplo e profundo deste conceito. A primeira aduz ao fato de que consciência é antes de tudo memória, não havendo, portanto, consciência onde ela renasça a todo instante. Ela pressupõe um mínimo de conservação temporal. Mas ao mesmo tempo, é também antecipação do futuro: não há consciência sem atenção à vida. A atenção e o esforço confundem-se também com a vontade⁷. O real exerce uma tração sobre a ação do corpo. Assim, nesta primeira linha de fatos, a consciência é antecipação do futuro e conservação do passado, o traço de união entre o que foi e o que será (BERGSON, 2009, p.6), o que equivale a dizer que o que se percebe na experiência concreta é uma espessura de duração composta por duas partes, nosso passado imediato e nosso futuro iminente – sobre o primeiro, nos apoiamos e, sobre o segundo, debruçamos. “(...) apoiar-se e debruçar-se assim é específico de um ser consciente” (BERGSON, 2009, p.6). Já a segunda linha reclama o cérebro como um órgão de escolha que coloca a excitação do ambiente com um número indefinido de vias motoras, sendo o encéfalo um órgão que se separa da medula tanto mais

7 Há um livro de Arnaud François - *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche* (2008)-, que trata de forma ampla este conceito pouco explorado pelos comentadores de Bergson, o conceito de vontade. Apesar de aparecer pouco nas quatro principais obras, trata-se de uma consequência de suas ideias, e o filósofo atribuiu a ele um lugar de destaque em seus cursos e conferências, como se vê, por exemplo em *Onze conférences sur la "personnalité"* de 1914, *Discours et conférences de Madrid sur l'âme humaine et la personnalité* de 1916.

quanto o sistema nervoso, na série animal, é desenvolvido. Um ser vivo rudimentar não apresenta esta separação de funções, e suas ações são assim praticamente determinadas. Tal graduação de possibilidades do sistema nervoso mede, exteriormente, a intensidade de consciência como ação possível. Portanto, ela é a expressão dessas duas linhas de fato, à medida que uma escolha do corpo vivo, com seu sistema nervoso mais ou menos complexo, não se faz também sem uma conservação do passado. A possibilidade de escolha, de tomar decisões, é aqui a expressão da consciência em sua via interna e externa. Já a terceira linha é relativa à tensão de duração que cada ser vivo apresenta conforme seu grau de evolução na escala da vida. Como veremos, quanto mais tensa a duração da consciência, maior a história da matéria que este ser pôde comprimir para dela se utilizar, maior o seu poder de ação livre, como veremos com maior detalhe em nosso último capítulo (BERGSON, 2009, p.16). Na confluência dessas linhas, a consciência significa, ao mesmo tempo, 1) uma matéria que age indeterminadamente, 2) a conservação do passado e 3) a contração de uma extensa história da matéria exterior, tema a que ainda retornaremos. São esses os grandes temas circunscritos por Bergson nesta conferência para pensar a relação entre consciência e vida a partir do problema da duração, fatos passíveis de um desenvolvimento progressivo, e que não pressupõem qualquer categoria *a priori*.

Por conta da recusa ao paradigma filosófico tradicional e suas soluções conceituais, o método consiste em um incessante retorno ao seio do real, e como o seu estofó é a duração, constitui-se um retorno a ela, seguindo-a em suas sinuosidades. Por isso, conforme a carta à Hoffding, de 1915 (BERGSON, 2011), é um equívoco pensar que a intuição é a pedra angular do pensamento de Bergson. Ela não deve ser pensada senão como derivada desta noção primordial à que sempre se retorna, pois, sem se considerar primeiro a duração, diz Bergson (2011, p.442), todas as questões desenvolvidas nas obras deformam-se. Segundo o filósofo, a duração é o centro de toda a sua doutrina (ibid., p.443) e o esforço em alcançá-la pressupõe o rompimento de muitos quadros a que estamos acostumados, exigindo uma nova forma de pensar, uma forma que não mescle o espaço e o tempo. Toda sua doutrina depende deste ponto fulcral. Ainda segundo a carta, Hoffding comete o erro de considerar a intuição, a inteligência e o instinto como conhecimentos relativos. Para Bergson, e isso é muito importante para este trabalho, “o conhecimento *prático* é verdadeiramente um conhecimento da realidade *em si*, da realidade absoluta, aí onde ele permanece em seu domínio próprio” (BERGSON, 2011, p.444, tradução nossa). A inteligência, desde que assentada em seu terreno próprio, conhece de forma incompleta, mas não de forma relativa. Só é relativo o conhecimento na medida em que as funções do espírito, como a inteligência, são usadas para

tratar de objetos para os quais não foram feitas, por exemplo, a inteligência que quer compreender a vida. É neste sentido também que em *Matéria e memória*, quando se leva a própria faculdade de observação ao seu limite ideal, como é o caso, sugere Bergson (2011, p.154), da percepção pura e da lembrança pura, não se trata de uma simples construção do espírito (BERGSON, 2011, p.154), mas sim do limite inconsciente latente na própria percepção⁸. Trata-se quase de uma hipótese empírica, ou melhor, a *empíria* levada ao seu limite, que não se dá na experiência concreta. Desta nova perspectiva, na qual a metafísica se apresenta como uma investigação passível de ser retocada e desenvolvida progressivamente, é aberto um novo caminho para pensar as relações entre corpo e alma, um caminho cuja vida e suas relações concretas são o terreno. A significação da vida deverá ser, assim, procurada na experiência, o que torna a pesquisa certamente mais penosa, mas nunca alheia ao seu objeto.

1.2 Experiência concreta

Nesta seção, buscaremos a descrição da experiência concreta a partir das aquisições teóricas de Bergson, desenvolvidas em conferências e ensaios, mas também comentada por outros autores, como Jeanne Delhomme. Buscaremos pensar o misto que constitui a vida psíquica na relação com o exterior, e a natureza temporal que marca as relações entre corpo e vida psíquica. Da desregulação entre essas funções, pensaremos o sentido que Bergson dá à questão do cômico e sua relação com a natureza social da inteligência.

1.2.1 Vida, relações de tensão, trabalho e experiência do misto

O sentido da vida, no pensamento de Bergson, coincide com a ideia de que a natureza é integrada por diferentes graus que oscilam entre a necessidade e a liberdade, entre a matéria inorgânica e a orgânica. A vida está neste encontro. Tais relações entre corpo e alma, que serão pensadas então a partir de termos de virtualidade e atualidade, são solidárias da constatação de que há um embate entre o pensamento e a matéria que, como temos visto, não se apresentam como duas realidades incomunicáveis. Tentaremos aqui desenvolver uma das ideias diretrizes de *Matéria e memória*, a de que tudo participa da consciência, não havendo um eu formal indiferente ao mundo. O que se vê é uma matéria cuja necessidade faz com que seus momentos sejam equivalentes uns dos outros, tornando possíveis o cálculo e as ciências, e no seio dessa matéria uma força, um impulso que se alimenta dela para produzir

8

Esta é uma questão bastante cara a esta dissertação à medida que problematiza a teoria da percepção pura, a qual trataremos em nosso segundo capítulo, mas que desde já podemos deixá-la pairando sobre o texto: em que medida e sob que sentido a teoria da percepção pura é, ou não é, uma hipótese?

indeterminação, isto é, diferença em sua necessidade, e onde o cálculo já não teria tanta efetividade. Trata-se da vida, que será o tema do livro mais conhecido de Bergson, prêmio Nobel, *A Evolução Criadora*. Isto que anima a matéria é da ordem do pensamento e exteriormente se realiza por ações no espaço pela matéria orgânica, que se torna uma ilha de indeterminação na matéria inerte. Portanto há este jogo, este embate, entre um pensamento que é virtualidade e que, de complicação em complicação na escala evolutiva, se serve de forma cada vez mais eficiente desta matéria. A *melange* entre a necessidade material e a liberdade do espírito é o organismo vivo, objeto da fisiologia. É a matéria sutil de que falávamos, à qual o espiritualismo pouco se atentou, não compreendendo a natureza da relação corpo-alma. Quanto mais sutil a matéria, mais móvel torna-se o organismo, mais vivo, porém não menos ameaçado a ser desfeito pela materialidade. Viver significa luta pela sobrevivência, significa trabalho, esforço de atenção à vida, vontade, e a maneira como a vida se adapta à forma da necessidade material, como se vê no decorrer das obras de Bergson, alcança diferentes regiões e conseqüências, como, por exemplo, no automatismo próprio à adaptação, que se instala na personalidade, nos arranjos sociais, resultando, entre outras coisas, no espaço homogêneo, na linguagem e na moral fechada. Mas em todos os organismos, a necessidade de sobrevivência obriga-lhes a elaborar mecanismos de defesa que tendem ao automatismo, à autoconservação, como se a vida houvesse esquecido sua liberdade para limitar-se ao esforço de conservação (BERGSON, 2011, p.255). Somente o homem pôde triunfar do automatismo, apesar de jamais estar alheio a ele. Isto porque o cérebro humano apresenta uma particularidade superior em relação aos outros: o conjunto das possibilidades de suas vias motoras deixa à escolha uma grande latitude de ações possíveis, capazes de montar mecanismos novos de forma contínua, de modo a opor-se a antigos hábitos e produzir novos à sua escolha, o que não acontece com o resto dos animais, cuja capacidade de contrair hábitos motores é limitada (ibid., p.255). Bergson define o cérebro humano como aquele que é capaz de aprender um número indefinido de “esportes”, é um órgão feito para aprender, por isso sugere que o homem poderia ser definido como um animal *sportif*, sendo a mais importante das aprendizagens o advento da linguagem. É ela um dos instrumentos mais importantes de liberação com relação ao automatismo do pensamento. Mas o cérebro humano tem sobretudo este papel de criar consecutivamente hábitos que se sobrepõem aos outros, liberando o homem de seu automatismo corpóreo. Por isso não se encontra nada que não seja movimento no cérebro, movimento indeterminado, que será então a expressão material do pensamento.

Se há uma consciência da experiência concreta, ela se dá no embate entre os diversos níveis do passado, em que jaz a memória, e o próprio corpo, que é a marca do presente. Nosso corpo é a imagem incessantemente renascente de nossa experiência na duração (BERGSON, 1999, p.83), ele é o lugar onde se realiza o corte no transversal devir, em que coincide simultaneamente com a matéria universal. Por isso o corpo é solidário da ação, sua existência presente se dá num plano movente de infinitas tensões de durações. O pensamento, ao prolongar-se até a última imagem que é o corpo, já tornou-se, da mesma forma, movimento. Tal mudança é insensível, isto é, não se pode dizer onde começa e onde termina sua diferença. O que se vê é o pensamento orientado para a ação, o cérebro esboçando tendências motoras que são o prolongamento de uma grande variedade de pensamentos. Segundo o filósofo, além de esportivo, o cérebro seria também um órgão de pantomima, cujo papel é imitar a vida do espírito, além de adaptar-se às situações externas (BERGSON, 2009, p.47). Esta adaptação, bem como o prolongamento do pensamento em movimento, é o que garante a inserção do pensamento e das lembranças no mundo, e “mantém ininterruptamente o espírito em contato com realidades” (BERGSON, 2009, p.47). O cérebro não é, com isso, responsável por produzir o pensamento, nem a consciência, ou mesmo o sentimento. Segundo Bergson, ele é responsável por *tensioná-los* para a vida real, torná-los capazes de ação eficaz, sendo ele então o órgão de *atenção à vida* (BERGSON, 2009, p.47). Quando uma patologia incide sobre ele, o que está sob ameaça, assim, é este mecanismo de inserção na experiência. Uma pessoa alucinada não tem necessariamente seu argumento lógico comprometido, mas certamente seu argumento não condiz mais com a realidade, pois não foi capaz de tensionar-se efetivamente com relação a ela. Ele tende a participar da lógica do sonho.

Em um artigo sobre o sonho, datado de 1901, Bergson (2009) sustenta que o sonho não é mais que uma ressurreição do passado, a qual podemos não reconhecer, dado que no mais das vezes ele corresponde a objetos percebidos distraidamente na vigília. A lembrança, no estado de sonho, ressuscita sob forma incoerente, e sobre ela a inteligência tentará estabelecer um sentido. Por outro lado, no estado de vigília, essas lembranças são selecionadas segundo sua utilidade com a situação e a ação presentes, que, como dizíamos, constitui a ponta móvel de uma pirâmide a qual equilibra, mas que ela mesma, até a base, perfaz um todo solidário que apresenta milhares e milhares de lembranças não iluminadas pelo presente e a ação. Elas estariam ali conservadas em seus mínimos detalhes, incorruptíveis, como fantasmas invisíveis que esperam a evocação útil do corpo e da ação para apresentarem-se à luz, o que pode, dependendo do caso, nunca acontecer. Porém, a situação é outra, se se supor que haja um *desinteresse* do corpo em relação à situação

presente. O sonho não é mais que este desinteresse: o corpo deixa de ser a ferramenta de seleção para as lembranças, fazendo com que aquelas que nunca viriam à luz tenham passagem livre à consciência. O inconsciente, assim, começa a se movimentar (BERGSON, 2009, p.95)

Erguem-se, agitam-se, executam na noite do inconsciente uma imensa dança macabra. E, todas juntas, correm para a porta que acaba de entreabrir-se. Todas gostariam muito de passar. Não podem, são demasiadas. Dessa multidão que é chamada, quais serão as escolhidas? É fácil de adivinhar. Ainda há pouco, quando eu estava desperto, as lembranças admitidas eram as que podiam invocar relações de parentesco com a situação presente, com minhas percepções atuais. Agora, são formas mais vagas que se delineiam a meus olhos, são sons mais indecisos que impressionam meu ouvido, é um toque mais indistinto que se espalha na superfície de meu corpo; mas são também sensações mais numerosas que me vêm do interior de meus órgãos (BERGSON, 2009, p.96)

O sonho, segundo Bergson, não se reduz apenas às lembranças, mas consiste no encontro delas com as sensações; estas que consistem nos ruídos internos e externos, nas manchas de cor que se apresentam aos olhos, no estado afetivo das impressões dos órgãos. Aquelas lembranças do inconsciente que jamais tomariam forma na vigília, poder-se-ão associar às sensações do corpo, à medida que este se encontra desinteressado. Tal associação apresenta o mesmo mecanismo que a percepção, se pensarmos que esta não se realiza sem uma exteriorização de lembranças. Veremos que a percepção não é mais que uma ocasião de lembrar, uma sobreposição do passado sobre o presente que vem lhe trazer sentido. O mecanismo, portanto, é o mesmo, com a diferença de que num caso a lembrança associa-se às impressões dos órgãos dos sentidos e no outro as lembranças associam-se aos interesses da impressão útil na situação presente (BERGSON, 2009, p.99). Mas qual é precisamente a diferença? A de que a vigília significa uma incessante *tensão* do espírito em relação à situação presente, uma adaptação rigorosa da lembrança aos objetos da experiência, que significa esforço, trabalho, em uma palavra, o que Bergson entende por *bom senso*, como veremos com mais detalhe. Segundo Arnaud François (2008, p.67), a vontade como *tensão*, no pensamento do filósofo, configura para o organismo o aspecto fundamental da realidade, pois reúne as três funções da memória na caracterização da consciência, como vimos na última seção. A memória como contração de todos os estados de consciência é a condição de uma ação eficaz voltada ao futuro, que se expressa na vontade⁹. O sonho, por sua vez, segue a direção contrária. Se o bom senso é trabalho, o sonho surge concomitante à inação, em que não há mais esforço adaptativo. Trata-se de um desapego à vida (BERGSON, 2009, p.103), de um

⁹ Isto caracteriza um posicionamento geral do pensamento de Bergson, de oposição às filosofias intelectualistas, que concebiam a essência do ser de forma contemplativa, ou puramente intelectual. Para Bergson, a inteligência, como temos visto, pode ser considerada uma ferramenta da vontade, uma derivação das funções pragmáticas.

desinteresse, de uma indiferença. Dormir é precisamente desinteressar-se. A vigília consiste em contrair o passado de tal forma que venha moldar-se na situação presente, buscando a utilidade, lutando, querendo, “pois *estar desperto e querer* são uma única e mesma coisa” (BERGSON, 2009, p.103). O sonho começa justamente na abdicação deste querer, no momento em que se entrega, em que se relaxa. Ele significa a totalidade da vida mental, sem o esforço de concentração. A diferença entre sonho e vigília não está na diferença entre faculdades do espírito. “Vamos resumir-nos dizendo que as mesmas faculdades se exercem tanto na vigília como no sonho, porém tensionadas num caso e relaxadas no outro” (BERGSON, 2009, p.104). O que difere, portanto, nos dois é o *trabalho*, a tensão, a vontade, a precisão de ajuste que caracteriza o esforço mental na experiência, em uma palavra, a interpretação como esforço positivo de atenção à realidade. Como veremos com mais detalhe, uma das condições da percepção presente é trazer da memória as lembranças que ajudam a interpretá-la de forma mais eficiente. No sonho esta seleção não apresenta rigor algum, e lembranças diversas poderão assentar-se sobre uma mesma sensação, como, por exemplo, ilustra Bergson, uma mancha verde com pontos brancos poderá materializar uma relva com flores, uma mesa de bilhar com bolas brancas (BERGSON, 2009, p.104). Todas essas lembranças *querem* reviver numa imagem: a relva pode tornar-se mesa de bilhar, que pode tornar-se lousa e assim por diante. Às vezes, confundem-se na mesma imagem, tornando-se absurdas para o raciocínio. Outra característica do sonho é a velocidade desproporcional de sucessão com relação à vigília. Como no relato de Aufred Maury¹⁰, bastaram poucos minutos para que em sonho uma extensa história, de dias de duração, tivesse ocorrido. Isso se dá à medida que a memória procede, segundo Bergson (2009, p.106), sinteticamente; à medida que é um todo virtual sem extensão, que pode se tensionar ou alongar, tanto quanto necessário. No estado de vigília, isto – a extensa estória em poucos instantes – não ocorre, porque neste caso as lembranças servirão para interpretar, de forma rigorosa, os acontecimentos que se sucedem na experiência. Elas acompanharão, por conseguinte, a duração desses eventos e durarão tanto quanto eles. No sonho, elas se libertam desta aderência e sua velocidade torna-se livre para suceder-se à vontade. Quanto menor a tensão da regulagem, maior a liberdade do espírito,

10 Citemos o mesmo relato que Bergson em nota: “Eu estava deitado em meu quarto, com minha mãe à cabeceira. Sonho com o Terror; assisto a cenas de massacre, compareço perante o tribunal revolucionário, vejo Robespierre, Marat, Fouquier-Tinville etc; discuto com ele; sou julgado, condenado à morte, levado de carroça para a praça da Revolução; subo ao cadafalso; o carrasco amarra-me à prancha fatal, balança-a, o cutelo cai; sinto minha cabeça separa-se do tronco, desperto tomado da mais viva angústia e sinto sobre o pescoço o varão de meu leito que se desprendera subitamente e caíra sobre minhas vértebras cervicais, como o cutelo de uma guilhotina. Isso acontecera naquele momento, como minha mãe me confirmou, e entretanto fora essa sensação externa que eu havia tomado... como ponto de partida de um sonho em que tantos fatos se sucederam” (Maury, *Le sommeil et les rêves*, p.161 Apud BERGSON, 2009, p.105).

maior é a alucinação e o erro. É por isso também que, para Bergson (2009, p.107), as lembranças que melhor incidem sobre o sonho são aquelas que não levam a marca da importância, do esforço, adquiridos nas experiências passadas. Geralmente serão aquelas impressões que pouco foram percebidas, ou mesmo despercebidas, ou seja, são as lembranças da distração.

Em uma conferência posterior *À Evolução Criadora, Le problème de la personnalité* de 1914, Bergson chama a atenção para a noção de vontade como um dos polos constitutivos da vida psíquica, e mesmo como aquilo que possibilita a novidade no mundo (BERGSON, 2011, 423), à medida que é a síntese do passado tensionada no presente. O outro polo seria a memória do passado. Trata-se, na vontade, de um impulso (*elán*) que incide sobre o suto, de um movimento contínuo que expressa a personalidade (BERGSON, 2011, p.433). O impulso torna-se, portanto, evidente na vontade e constitui o aspecto da consciência que se resume ao esforço, como víamos. Significa que a vontade é uma função da noção de tensão e da teoria dos planos de consciência.

Ser um ser humano é, por si mesmo, uma tensão. Uma tensão que certas pessoas podem não suportar. De onde as desordens da personalidade. Pode-se dividi-las em dois grupos, que concernem um e outro a dois aspectos essenciais da personalidade: Memória ou Vontade (BERGSON, 2011, p.433, tradução nossa).

Conforme Arnaud François (2008, p.57), a consciência em Bergson se encerra nestas duas funções, vontade e memória, pelas quais ora se estende ao passado, ora se projeta e se tensiona sobre o futuro a partir da ação. Isso caracteriza o aspecto antes de tudo duracional da psicologia em Bergson. Passado, presente e futuro são, assim, dimensões do tempo, ou antes da consciência, que não se apresentam separadamente, mas são concebidos conforme os graus de atenção à vida.

1.2.2 Delhomme e um existencialismo bergsoniano¹¹

Para Jeanne Delhomme (1954, p.14), a meio caminho do passado e do futuro jaz, portanto, o corpo, com o qual nos situamos no mundo. A partir disso, como víamos, o passado pode vir a ser atual. Ao mesmo tempo que a matéria é inércia, no corpo ela é vida, com suas virtualidades de lembranças, escolhas e evolução. O corpo é estímulo, mediação, composição de movimentos. Trata-se de um centro de ação, de um órgão de encarnação, a partir do qual qualquer ideia, qualquer vontade ou projeto precisa se curvar para realizar-se, e se realizam ao

¹¹ A aproximação com o existencialismo é simbólica pelo fato de a análise da autora sobre os textos de Bergson fazer o esforço de trazê-los para a experiência cotidiana. Além disso, a autora é considerada existencialista, tendo frequentado o círculo intelectual de Gabriel Marcel e se aproximado posteriormente do existencialismo ateu de Sartre.

mesmo tempo que se tornam nítidos, distintos, pois a matéria opera essa delimitação. Por isso o discurso é feito de partes: é o pensamento tornado extensão, som, vibração. Ainda segundo Delhomme, se do espírito ao mundo encontramos o corpo como instrumento de ação, do mundo ao espírito o concebemos como portador de significações, indicações para a lembrança (DELHOMME, 1954 p.15). A consciência dele no decorrer do tempo, dentre outras coisas, significa a consciência contínua que temos da vida, o que nos torna dele inseparáveis enquanto existência atual no processo adaptativo. Por isso, para Delhomme, o pensamento bergsoniano circunscreve, para a experiência, um *cogito* bastante peculiar, um *cogito temporal*: é o intervalo temporal do corpo que indica ao passado a direção do futuro, fixando-o no presente: torna o desenho virtual ação, produz no mundo a obra que era um projeto artístico. No presente se instaura o encontro entre mundo e espírito, na lembrança que se materializa em novidade, e que fixa também, a partir de seus projetos, suas ideias interpenetrantes. Mas nem por isso o *cogito temporal* daria a espessura de toda a vida, pois a atualidade é também o signo do esquecimento em proveito da utilidade, do projeto, sendo portanto também, em certo sentido, um desvio daquilo que nós somos, “car ce que nous sommes ne peut entrer dans la conscience de ce que nous faisons, rupture et oubli que la logique du corps, logique des solides et logique de l’action risquent de rendre total et définitif.” (DELHOMME, 1954, p.16). Viver enfim, e por isso a aproximação com o existencialismo, significa, para a autora, exercer a consciência na matéria através da ação, materializando o espírito, ao mesmo tempo que é tornar-se estrangeiro a si mesmo, num processo de alienação próprio às necessidades da vida. Não se trata, por isso, de uma relação simples e constante entre corpo e alma, nem de uma relação dinâmica e complexa, pois constância é algo próprio às coisas sólidas *já feitas*. Mas o corpo e a alma são movimentos, são “coisas” *que se fazem*, mais perto ou mais distantes da ação, em uma relação que se dá entre os graus de profundidade da lembrança e da atenção à vida. O sentimento concreto da vida se encerra neste embate e varia com esses graus. Por isso, a consciência não é algo que se acrescenta a nós, ela não é algo de diferente, mas se reduz a nós mesmos enquanto sentimento de nós mesmos, coextensiva à vida, entre a atualidade e a virtualidade, reduzidas a isto que sentimos a todo momento (DELHOMME, 1954, p.11). Ela pode estar adormecida em nossos hábitos adquiridos, mas reaparece no momento em que uma questão, uma crise, se apresenta, porque ela coincide com o esforço de vencer a matéria, de realizar uma tarefa, pois é em vista da ação que a consciência se liga à vida, e não por simples prazer. “(...) viver, com efeito, é estar inclinado sobre o mundo para, sem cessar e sem repouso, *fazer* alguma coisa” (DELHOMME, 1954, p.12, tradução nossa), o que é um fato característico de todos os seres

vivos animais. A consciência da vida é consciência de uma tarefa, muitas vezes inapercebida, mas que se revela, por exemplo, na luta pela superação da sensação de fome, de frio, de morte. Como dizia o artigo sobre o sonho, viver, estar desperto é querer (BERGSON, 2009, p.103), assim como a consciência da utilidade é, de certa forma, uma consciência de si. No momento, porém, em que essa consciência se vira para si mesma é outra coisa que encontra, algo que os deveres das sociedades fechadas, a linguagem não a permitiam descobrir: uma outra dimensão latente na experiência cotidiana, dissimulada por ela, que consiste no imediato, no mundo ingênuo que é anterior e onde não há fixidez nem pontos de apoio. A consciência, portanto, não se abarca a si mesma pela reflexão, mas antes pela surpresa, livre de uma reflexão que a desnatura; nada ela tem em comum com um *cogito*, ou um nome adquirido pela reflexão.

Eu vejo não é o mesmo que *eu penso*, aquele a este atravessa e envolve, porque *eu vejo* é consciência do intervalo e não da coisa, da transição e não do dado, intervalo que não é entre, transição que não é transição de; ele não tem necessidade de se ligar a algo, ele se sustenta a si mesmo, sem móvel para o apoiar, pois é mudança pura sem alguma coisa que mude, movimento que não requer algum substrato (DELHOMME, 1954, p.12, tradução nossa).

Neste sentido, não haveria fixidez, não haveria instante nessa mudança pura, porque o instante é uma abstração que não se experiencia, tanto mais fugidivo quanto mais se tenta localizá-lo. Para a consciência concreta, ainda segundo Delhomme, trata-se antes de uma transição do que de fato uma sucessão; trata-se de um intervalo móvel entre o passado imediato e o futuro iminente. Como víamos em uma das definições da consciência, em a *Consciência e a vida*, estamos inclinados sobre o futuro, ao mesmo tempo que apoiados no passado (BERGSON, 2009, p.103). Este passado e este presente não são coisas feitas, mas se fazem pelo movimento que os descrevem, isto é, pela consciência *se fazendo* (DELHOMME, 1954, p.13). No momento em que se escreve, continua a autora, se a atenção é absorvida pelas palavras, pelas frases que se sucedem, a consciência se modifica na direção do futuro e à medida que a redação avança, o que significa que o ponto móvel entre o passado e o futuro é sempre a diferença de si, pois se reporta a um futuro que devém passado, isto é, nada que se relacione a “coisas” ou estados, que remeta à imobilidade do olhar, pois trata-se de um impulso (*elán*), de uma tensão que caracteriza o esforço de atenção como direção ao futuro que retoma o passado. A consciência de viver se situa na tensão deste intervalo entre duas direções opostas, à minha frente pelas escolhas, e atrás pelo que acabou de passar. Para Delhomme (1954, p.13), isso significa que viver é, ao mesmo tempo, escolher o que será e ainda não é e a lembrança de uma escolha que já é passado. Viver seria este “vai e vem” entre um *ainda* e um *já*. Mas mesmo as questões mais superficiais, como a ação e a inação, o

entusiasmo e a tristeza não são determinantes para a personalidade. Segundo a autora, uma impulsão que descreveria uma curva vinda das profundidades da personalidade, à revelia da autoconsciência pragmática, é o que faz de fato mudar, envelhecer, pois a simples vontade imediata não tem grande eficácia sobre uma tendência que subsiste e que é maior, e que diz respeito a toda nossa história. Isso significa que “a consciência da *vida* não é absolutamente consciência de *minha vida*” (DELHOMME, 1954, p.13, tradução nossa), pois não temos o controle de um processo que ultrapassa nossas necessidades linguísticas, sociais e pragmáticas. No entanto, há a possibilidade de opor-se à tendência pragmática, o que pode modificar a relação entre a vida e a consciência, como por exemplo, se se decide viver uma vida do sonho, uma vida inútil, ou pelo menos um esforço para libertar-se dos antigos automatismos: então a tensão ao presente tende a afrouxar-se, a distração estende a representação do passado e a consciência tende a dissolver-se. Ao mesmo tempo que a vida útil é impedida, a duração interior se desenvolve desimpedida. A inconsciência também se dá no extremo oposto: se a vida se encerra no presente pelo conjunto de seus hábitos motores, que se repetem, então a consciência também se dissolve à medida que permanece numa superfície maquinal. Logo, o automatismo e o sonho, em seus extremos, anulam, ao mesmo tempo, a consciência e a vida.

1.2.3 O riso

Tal questão nos leva a *O Riso* (1900), terceira obra de Bergson, escrita dentro do campo conceitual de *Matéria e memória*. Este livro fundamenta a teoria da comicidade partindo do desajuste da consciência. Se, para Bergson, viver socialmente é moldar-se incessantemente às vontades alheias, isso só se realiza à medida que o corpo é capaz de manter-se tensionado no presente, respondendo às questões que as outras consciências a todo instante exigem entre si. Mas o limite desta tensão também pode tornar-se patológico e se uma pessoa, por exemplo, se mantém próxima em demasia do presente, o que significa para Bergson estar quase inteiramente absorvida pelos hábitos motores, ela tende a apresentar apenas respostas automáticas às questões que se apresentam, o que significa também um relaxamento, uma falta de atenção. Neste caso, não se moldaria bem às situações, uma vez que suas respostas não responderiam à particularidade exigida pela pergunta nem expressariam o traço característico da personalidade: tratar-se-ia de uma mesma resposta automática do corpo a uma diversidade de questões diferentes, o que a encerraria na região das puras generalidades. Ora, alguém que responde automaticamente às questões apresenta dificuldades de sociabilização porque houve a falta do esforço de compreensão do outro, dado

que a resposta já existia antes da pergunta. Mas a conduta oposta, isto é, que não percebe os contornos da situação presente, absorvida no passado, também é insociável: trata-se de um distraído. Neste caso, falta o esforço de adaptação ao presente e o indivíduo tende a viver mais a narrativa de sua vida interior. Sua sociabilização torna-se ainda mais problemática, pois o mundo deixa de apresentar objetividade para modelar-se ao sonho: é o moinho de vento que se tornou o assustador gigante de D. Quixote. Boa parte das patologias da personalidade, como a esquizofrenia, viriam desta dificuldade de adaptação das lembranças ao presente e ao mundo. Portanto, automatismo e distração são duas noções que indicam esta insuficiência das funções do corpo e do espírito à adaptação ao real e, conseqüentemente, à sociabilização. O equilíbrio entre elas, que significa esforço e trabalho, como temos visto, é o que Bergson entende por *bom senso*. Por este prisma, o filósofo pensará um fundamento teórico para o cômico. O riso cômico, com efeito, seria uma resposta social, instintiva, a tais insuficiências, uma espécie de trote social àqueles que não se adaptam ao grupo, como forma de pressão para que venham a se adaptar (BERGSON, 2007, p.14). O cômico surgiria no momento em que, reunidas em grupo, as inteligências percebessem na pessoa um automatismo nas ações, bem como a distração, como se se tratasse de um arranjo mecânico impregnado na personalidade, ao mesmo tempo que uma falta de esforço de atenção à mobilidade das situações. Tal fórmula simples, todavia, se desenvolveria em uma multiplicidade de formas cômicas, tanto mais complexas quanto mais sofisticadas as relações que se poderiam estabelecer entre elas. O cômico se desenvolveria assim através dos movimentos, dos gestos, das formas, das palavras, do caráter, das situações, da linguagem, sempre tendo em vista este pressuposto de uma função social, que pode ser explorado por diversas vias pela imaginação, mas cujo fundamento é o castigo à excentricidade que não se adapta ao grupo.

O cômico viria do enrijecimento em suas variadas formas, aparecendo como aquilo que de alguma forma sobra como antissocial no meio social, seja como distração, repetição do mesmo, movimento involuntário, como se a vida, que é mobilidade, imitasse a matéria, que é rigidez, inércia e repetição. Todavia, para tratar dessas relações entre a matéria e a vida, como temos feito até aqui, é mister que voltemos a algumas definições do segundo e do terceiro capítulo de *Matéria e memória*, para que possamos perceber o momento em que Bergson define, nos graus da memória, a relação precisa entre o espírito e o mundo, a consciência e o pressuposto teórico que fundamenta a natureza da exterioridade. Para isso, passaremos de forma sucinta por suas principais questões até chegarmos ao terceiro capítulo de *Matéria e memória*, onde esta relação se apresenta de forma mais clara.

1.3 Segundo e terceiro capítulos de *Matéria e memória*.

Conforme os prefácios de *Matéria e memória*, a questão que deu origem ao livro foi a análise de seu terceiro capítulo. Nele procurava-se compreender de que forma um mesmo fenômeno da memória poderia interessar a uma diversidade de *planos de consciência* diferentes, situados entre as lembranças puras e a ação do corpo (BERGSON, 2008, p.444). Para Worms (1997, p.87), em *La théorie bergsonienne des plans de conscience*, a teoria dos planos de consciência não diria apenas respeito a seu conteúdo próprio e sua importância genética, ela se revelaria ainda uma imagem mediadora do pensamento do filósofo como um todo, que autoriza e fundamenta desenvolvimentos conceituais e científicos, mas que ao mesmo tempo os ultrapassa. O corpo seria, com isso, o último dos planos, em que coincidiria com o mundo. Segundo Bergson, esta nova concepção traria tanto dificuldades científicas quanto metafísicas, sendo o conjunto do livro, portanto, o desenvolvimento e a explicitação dessas dificuldades. Como vimos, o dualismo era objetado pelo fato de considerar a memória uma função do cérebro, o que resultava em uma crítica das teses sobre localização cerebral e um embate com boa parte da literatura de psicofísica da época¹². Ora, mas tal objeção sobre as relações entre alma e corpo só se sustentavam a partir de uma consideração peculiar do filósofo sobre o papel e a natureza do corpo, que resultavam então em questões metafísicas sobre a sua relação com a matéria, obrigando-o a tomar partido no embate entre as teorias realista e idealista a respeito da exterioridade. Encontrando nelas o equívoco, seria possível esclarecer a relação do espírito com a matéria, conforme vimos no começo do texto. É a psicologia, portanto, o fio condutor para pensar as questões metafísicas, e por isto começamos este trabalho por sua exposição. Isto se realiza ao mesmo tempo que são tornadas mais precisas as diferenças entre ação e especulação. Um traço característico de Bergson presente em todas as suas obras é o apontamento de problemas metafísicos tradicionais que são oriundos precisamente das projeções inadequadas dos hábitos contraídos na prática para pensar esses problemas especulativos. São elas que instauram, na filosofia e na ciência, a perspectiva que sinaliza uma ruptura do homem com o mundo. Circunscritos esses domínios, muitas questões filosóficas sequer seriam postas (BERGSON, 2008, p. 445).

1.3.1 A lição e as duas memórias

A maneira pela qual *Matéria e memória* situa o problema da relação da alma com o corpo, como temos visto até aqui, começa pela distinção entre duas espécies de memórias.

¹² Sobre tudo a escola associacionista inglesa, representada por Stuart Mill e Bain; mas também a autores que defendiam a hipótese de um centro ideacional, como Kussmaul, Lichtheim, Charcot, Broadbent, sobretudo Wernicke.

Segundo Worms (2010, p.169), em *Bergson ou os dois sentidos da vida*, a diferença entre as duas não se reduz, ainda no início do segundo capítulo de *Matéria e memória*, a uma função metafísica ou funcional, mas a um aspecto lógico, que as considera como radicalmente incompatíveis, ou irreduzíveis, à medida que são estendidas a duas formas diferentes de relação ao tempo, na qual uma se encerra na generalidade da repetição e a outra na individualidade de cada acontecimento da vida. A primeira seria a memória-hábito; a segunda, a memória espontânea. Das duas, a segunda seria a memória propriamente dita, ou ainda, a memória verdadeira (BERGSON, 1999, p.177), pois a primeira diria respeito antes aos movimentos do corpo e particularmente do cérebro, aos hábitos adquiridos que são passíveis de serem acionados ao bel prazer da vontade. Apresentam, portanto, uma diferença de natureza, como também víamos. Para Bergson (1999, p.98), foi por não ter se atentado a esta diferença de ambas as memórias que a psicofísica da época não fora capaz de compreender a natureza da vida interior, considerando-a em todos os seus graus como um elemento simples que comportava diferenças de intensidade. Consideravam o misto do qual era feita a memória uma só e mesma região interior. O prejuízo resultava em não perceber que o mecanismo cerebral, bulbar ou medular, dizia respeito apenas à memória-hábito, ao acompanhamento motor. Ao invés disso, como vimos, consideravam-no como o substrato material do pensamento, o produtor da região consciente, donde as teses sobre localização, como se vê na teoria de Carl Wernicke¹³. Para esclarecer esta diferença entre as memórias, Bergson apresenta o exemplo da lição (BERGSON, 1999, p.85). Quando aprendemos algo de cor, separamos cada parte da lição a ser memorizada e a repetimos em sua ordem até que o conjunto dos movimentos pelos quais a executamos se tornem cada vez mais solidários e coesos. Tal esforço se dá até o momento em que se completa a aprendizagem-lição. Tornou-se então uma lembrança executável. Mas é de fato uma simples lembrança? Segundo o filósofo, se considerarmos a lembrança de cada momento em que foi lida a lição, teremos situações particulares, lembranças datadas e únicas que nunca poderão se repetir novamente. Mas a lembrança decorada diferirá radicalmente, pois terá todas as características do hábito, adquirida por um esforço de repetição, decomposição e recomposição. O corpo pôde aprendê-la e armazená-la em seus mecanismos que podem repetir-se por um conjunto de movimentos que se sucedem numa mesma ordem, ocupando uma mesma duração (BERGSON, 1999, p.86). Há, assim, uma diferença radical, de natureza, entre uma lembrança aprendida pelo

13 Segundo Riquier em nota da edição crítica (2008, p.377), Carl Wernicke (1848-1905) foi um neurologista e psiquiatra polonês que influenciou muito a geração que estudou a psicofísica no século XIX. Além de trazer muitas contribuições aos estudos das afasias, ele reunia duas grandes escolas, o associacionismo e o localizacionismo.

corpo e uma lembrança rememorada de uma certa experiência de nossa vida. A primeira tem a duração própria da sequência dos movimentos executados pelo corpo, enquanto a segunda pode ser abreviada ou estendida tanto quanto se quiser, como víamos no exemplo do sonho. A primeira, segundo Bergson (1999, p.87), nem mesmo se relaciona intimamente ao passado: só existe enquanto é executada, assim como o hábito de caminhar e escrever. Em uma palavra, tais lembranças são vividas (BERGSON, 1999, p.88). Trata-se, portanto, de duas memórias teoricamente independentes¹⁴.

A segunda memória, que é a lembrança propriamente espiritual, conserva indiscriminadamente e de forma espontânea todos os detalhes dos acontecimentos da vida, por uma necessidade natural, diz Bergson (1999, p.88). A ela não se pode nada acrescentar, pois é única, assim como cada experiência vivenciada. Já a primeira, pelo esforço, pode desenvolver-se, moldar-se sobre si mesma, criando novos hábitos no corpo. Esse conjunto de hábitos é, sobretudo, o que permite a adaptação do corpo aos objetos do ambiente, uma vez que o processo perceptivo, para Bergson, se confundirá com os movimentos esboçados pelo corpo, que, a partir da criação de mecanismos montados pela repetição, permitirão a adaptação ao entorno. A partir desta memória-hábito, se produz o equilíbrio com o meio, que é, para o filósofo, a finalidade geral da vida (BERGSON, 1999, p.92). Concomitante a seus hábitos contraídos, a memória espontânea, apesar de conservar absolutamente toda a experiência vivida, se coordena e se limita à forma motora que a lembrança hábito lhe fornece, formando ambas um conjunto útil. Ou ainda, noutras palavras, a memória-hábito abstrai todas as lembranças passadas que não se coordenam a sua situação. Neste sentido, o cérebro poderia ser pensado como um órgão de esquecimento, uma vez que a memória motora inibe a memória verdadeira em toda sua extensão não útil. Mas, precisamente por isto, prestam-se mútuo apoio: elas comungam pragmaticamente.

Assim, as memórias conservam o passado sob duas formas radicalmente distintas: através do acúmulo dos hábitos aprendidos, que falam à inteligência do corpo, tornando-o adaptado ao ambiente e podendo ser acionados à vontade; e pela conservação espontânea de todos os acontecimentos da vida, evocadas ao presente por sua utilidade, pelo critério da contiguidade e da semelhança. À medida que a memória motora é afetada e, portanto, o corpo, a forma da delimitação da memória espontânea se modifica. Se se trata de um relaxamento,

14 Ainda segundo Camille Riquier, em nota da edição crítica de *Matière et mémoire* (2008, p.329), assimilando a memória ao hábito a partir dos elementos nervosos, é toda uma tradição que é objetada (por exemplo, Aristóteles, Malebranche, Descartes), e que ainda permanecia em autores como Maudsley. O paradigma era de que a memória seria concebida por uma impressão intermediada pelo hábito, refutada por Bergson à medida que este separa as duas memórias, a primeira como a que repete e se encerra no presente e a segunda como a que grava a particularidade das experiências passadas.

ela desenvolve-se desimpedida da utilidade, como víamos no sonho. Se se trata de uma patologia, ela pode ser incapaz de ser evocada por diversos mecanismos motores passíveis de serem lesados, e nos quais não mais se inseriria, como se vê nas diferentes formas de afasia.

1.3.2 Os reconhecimentos

A partir disso, Bergson passa a pensar a forma pela qual as lembranças e os movimentos cerebrais prestam-se um mútuo apoio. Conforme salienta Silene Marques (2006, p.67) “O *reconhecimento* é a condição de nossas ações, o próprio *sentido* do presente, dado pela experiência passada”. Consideradas no tempo, só a partir do reconhecimento é que a lembrança passada pode esclarecer a situação presente, que se anuncia a todo instante. “Reconhecer seria, portanto, associar a uma percepção presente as imagens dadas outrora em contiguidade com ela” (BERGSON, 1999, p.100). Todavia, a maneira como o associacionismo pensava este processo reduzia-se à fusão entre percepção e lembrança, a partir da aproximação das células da percepção com as células onde se armazenavam as lembranças. Perdia-se assim o traço característico deste processo, que consiste em realizar-se à medida que a atualidade da percepção presente evoque a virtualidade do passado. O paradigma a ser combatido é ainda aquele de uma percepção compreendida como conjunto de ideias no interior do cérebro. Por isso, segundo Bergson, não bastava, para o reconhecimento, a simples associação entre lembrança e percepção, pois ainda se tratava, nesse caso, de uma descrição desengajada, demasiado especulativa do reconhecimento. Como mostra o caso do paciente de Wilbrand (BERGSON, 1999, p.102), o doente conservava as lembranças da cidade, mas não a reconhecia quando estava presente nela. Já o caso de Charcot revelava que o desaparecimento das lembranças não impedia um reconhecimento das percepções: o paciente reconhecia que se tratava de uma casa, uma rua, uma mulher e de crianças, não reconhecia porém que se tratava de sua antiga casa e de sua família. O reconhecimento, deste modo, não se limita ao encontro das lembranças com as impressões perceptivas no interior do cérebro, mas pode dar-se em níveis diferentes, e por outros pressupostos, como veremos a seguir.

Há, para Bergson, um reconhecimento no *instantâneo* (BERGSON, p.103), de que apenas o corpo é capaz, ocasionado pela memória motora. Ele será a base do reconhecimento. Consistindo antes numa ação, realiza-se à medida que o corpo, com seus mecanismos motores, adapta-se às situações ambientes. Bergson dá o exemplo de um sujeito que caminha pela primeira vez em uma cidade. A cada esquina hesita, e sobre ele se apresentam novas possibilidades de movimentos; perde-se, suas ações são descontínuas. Conforme ele frequenta

a vila, seu corpo monta hábitos que se sucederão de forma cada vez mais automática em cada lugarejo, tornando-se a cidade cada vez mais *familiar*, até o momento em que não haverá mais consciência deles: caminhará automaticamente, sem perceber distintamente as coisas. Diz o filósofo que, entre essas duas condições, há uma intermediária, em que o objeto é percebido ao mesmo tempo que provoca movimentos nascentes, ligados entre si, “uma percepção sublinhada de um automatismo nascente” (BERGSON, 1999, p.104). Para Bergson, “Reconhecer um objeto usual consiste sobretudo em saber servir-se dele” (BERGSON, 1999, p.104). Neste sentido a percepção não é passiva. Alguns cientistas do século XIX, como Kussmaul, já identificavam a doença do reconhecimento como *apraxia*, ou impossibilidade de esboçar movimentos de adaptação ao objeto. Não haveria, assim, percepção sem um prolongamento em movimentos. Isso é melhor compreendido à medida que se percebe no sistema nervoso uma complexa variedade de construção de aparelhos motores, solidários das excitações sensíveis. Entre as impressões e os movimentos a realizar, há assim uma grande margem de movimentos possíveis. Tais vias se organizam em movimentos nascentes montados à semelhança dos contornos dos diferentes objetos, movimentos estes que são pré-formados no córtex e possuem uma duração específica. O reconhecimento, o sentimento de familiaridade, que começa pelo corpo coincide com a consciência dessa organização dos aparelhos montados. “Equivale a dizer que exercemos em geral nosso reconhecimento antes de pensá-lo” (BERGSON, 1999, p.106). Ou seja, a experiência cotidiana se desenrola a partir de uma atitude do corpo em meio aos objetos que o cercam, sendo de sua natureza sempre o desempenhar de um papel.

À medida que assim se movimenta a percepção, a memória espontânea continua a acumular-se e só se revela, como temos visto desde o começo do texto, se os aparelhos motores apresentam as linhas gerais que servirão de molde a determinadas lembranças, ou enquanto afrouxa sua tensão, como vimos no artigo do sonho. Duas formas de patologias do reconhecimento serão então possíveis: ora as lembranças não poderão ser evocadas, ora o vínculo entre a percepção e os movimentos será rompido (BERGSON, 1999, p.108). Tratar-se-á, portanto, ou de uma perturbação dos hábitos motores, ou do vínculo entre as percepções sensíveis e seus movimentos, que resulta na perda do sentido de orientação, como o doente de Lisauer, que não se encontrava dentro do próprio quarto¹⁵. Não conseguia assim coordenar os movimentos do corpo às impressões visuais, prolongando-as em reações úteis. É também instrutivo sobre isto o fato de essas patologias afetarem a capacidade de desenhar por traços

15 A cegueira psíquica seria, portanto, uma consequência dos problemas de orientação do corpo no espaço. Bergson se utiliza das experiências de alguns psicofísicos da época, como os alemães Hermann Wilbrand (1851-195), Heinrich Lissauer (1861-1891), Fr. Muller (?) e o francês Jean-Martin Charcot (1825-1893).

contínuos. Segundo Bergson (1999, p.110), o doente seria incapaz de expressar os contornos gerais do objeto: o doente de Lisauer riscava partes separadas e descontínuas sobre o papel, sem conseguir ligá-las. É abolida, com isso, a capacidade de distinguir as articulações do objeto e, portanto, a condição do reconhecimento.

1.3.3 Reconhecimento atento

Mas não é somente este reconhecimento espontâneo e automático, solidário à memória do corpo, que caracteriza a percepção concreta. Junto dele há o reconhecimento atento, que se realiza de forma ativa e que, apesar de solidário ao primeiro, ao invés de nos tornar cada vez mais não-conscientes do objeto, dada a natureza automática dos hábitos adaptativos, ele nos reconduz ao objeto, sublinhando seus contornos. As imagens-lembrança passam a adquirir um papel preponderante à medida que o equilíbrio sensório-motor, ao invés de continuar a percepção por movimento úteis, renuncia a seu movimento e tende a voltar-se e desenhar os contornos do objeto, traçando, com isso, uma seleção aprofundada das memórias que se moldam àquela percepção. Se o cérebro produzisse as lembranças, as patologias cerebrais as destruiriam. Como Bergson sustenta a hipótese de que o cérebro só produz movimento, é o movimento de evocação dessas lembranças que seriam destruídos e não as lembranças, isto é, a possibilidade de atualizarem-se em movimento. O que há na atenção é, assim, a renúncia do corpo à utilidade em geral, ao mesmo tempo que se iniciam movimentos mais sutis do cérebro que tendem a contornar cada vez melhor o objeto, iniciando-se sobre ele um trabalho positivo das lembranças. Assim, a partir dos movimentos nascentes da memória-hábito, as lembranças que se enquadram nelas retornam, seja devolvendo a própria imagem da percepção, seja evocando outras mais longínquas e semelhantes, como se a percepção neste processo se duplicasse ou se recriasse. A memória, por conseguinte, fortalece a percepção acrescentando lembranças cada vez mais numerosas, e este processo faz descobrir nas coisas elementos novos, conforme as lembranças análogas são evocadas pelos movimentos de imitação. Mas isso não acontece apenas no esforço de atenção: na percepção distinta, este trabalho acontece a todo instante, recriando incessantemente a percepção pelos diferentes níveis da memória – tanto as mais imediatas, quanto as mais antigas que entram no quadro motor. Mas em relação à percepção atenta, trata-se de uma verdadeira *reflexão*, de um retorno, uma projeção externa de imagens passadas idênticas (se são imediatas) ou semelhantes (se são antigas), que vêm moldar-se ao presente, o que equivale a dizer que a todo instante há criação e retorno de lembranças, como ecos: quando se desvia o olhar bruscamente, é essa lembrança imediata que vemos desenhar sua silhueta (BERGSON, 1999, p.116). E isso se dá de tal forma que a um

certo ponto não é possível dizer o que é lembrança e o que é percepção. Aliás, a lembrança, no mais das vezes, recobre a percepção. Conforme afirma Monegalha (2018, p.76), a memória de forma alguma é secundária na percepção, pois é ela quem atribui *sentido*, opera no processo de constituição dos objetos percebidos. “Assim, criamos ou reconstruímos a todo instante. Nossa percepção distinta é verdadeiramente comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra” (BERGSON, 1999, p.117). Para tornar mais clara esta relação, Bergson compara o seu esquema perceptivo com a forma do processo da percepção tradicional. Esta relação é bastante instrutiva e reveladora para percebermos a diferença entre as duas concepções sobre a percepção, bem como a originalidade do pensamento bergsoniano. Para a epistemologia da tradição, a percepção descreveria “uma série de processos que avançariam ao longo de um trajeto único, o objeto excitando sensações, as sensações fazendo surgir ideias diante delas, cada ideia estimulando sucessivamente pontos mais recuados da massa intelectual” (BERGSON, 1999, p.118). Tal processo, segundo o filósofo, descreve uma linha reta que vai do objeto ao espírito, a representação no espírito se distanciando cada vez mais do objeto. Já para Bergson, a percepção refletida tem a forma de um *circuito*, pela qual as lembranças e o objeto mantêm-se num estado de tensão. Ora, a diferença entre os dois modelos é radical e reveladora. A primeira projeta o objeto numa subjetividade psíquica que se distancia cada vez mais da exterioridade, espiritualizando-se num processo crescente de afastamento do mundo. No modelo de Bergson, pelo contrário, as lembranças não têm dificuldade em conviver com a exterioridade: a todo momento retornam solidárias ao objeto, abrindo círculos cada vez maiores, tanto nos graus da memória quanto na virtualidade do próprio objeto, num processo em que a memória se expande e se contrai sempre inteira e indivisível. O que nos parece revelador nessa teoria é que a expansão intelectual da memória revela, ao mesmo tempo, sistemas cada vez mais vastos, camadas cada vez mais profundas do real, que se dão atrás do objeto. Poder-se-ia perguntar de que forma o conjunto pessoal e subjetivo das memórias seria capaz de revelar a objetividade do real. Talvez um princípio de resposta fosse o fato de esta concepção sobre as lembranças não se reduzir a uma realidade inextensa duplicada no interior do cérebro: a memória se daria fora e de forma solidária aos objetos, à medida que formam um circuito; trata-se de uma memória que se mistura às coisas. Como veremos no terceiro capítulo, sua forma compõe um todo independente semelhante à extensão do real.

Todos os prejuízos da concepção tradicional epistemológica, bem como da psicofísica, eram, por conseguinte, oriundos de um desconhecimento do papel do corpo no processo

perceptivo, particularmente de seus mecanismos para o chamamento das lembranças, e dos processos que mantêm em equilíbrio o corpo com o presente, que é a condição da atualização do passado. Sem entrar no exame dos fatos de localização cerebral, dada a circunscrição de nosso tema, digamos apenas que Bergson pontua duas formas possíveis pelas quais a patologia incide sobre o cérebro: as lesões no córtex que afetam o reconhecimento visual ou auditivo e o reconhecimento das palavras, como cegueira e surdez verbal (BERGSON, 1999, p.122). Tais lesões, que não tocam a memória propriamente dita, se dão de duas formas: ora o corpo não é capaz de tomar a atitude automática necessária à excitação, por meio da qual evocaria as lembranças, a atenção não podendo assim ser fixada pelas coisas; ora as lembranças não conseguiriam mais encarnar-se, dado que mecanismos do córtex que preparavam movimentos voluntários são afetados, a atenção não podendo ser fixada pelo sujeito. Em todos os casos, tratar-se-á da lesão presente nos movimentos atuais do cérebro.

A conclusão a que chega Bergson ao analisar o mecanismo da fala é de que o processo pelo qual a ideia se torna movimento é antes de tudo dinâmico e se dá pelos graus do passado, que se encarnam nos aparelhos motores que se moldam sobre as articulações do exterior. O movimento torna nítido o que era uma virtualidade de ideias, através de um verdadeiro progresso (BERGSON, 1999, p.148). Como bem explana no artigo *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, a percepção completa se resume assim a este misto, a esta espécie de corrente dupla em sentidos opostos: uma que vem dos objetos e do equilíbrio sensório-motor e a outra dos graus da lembrança, que se organizam com o presente. Ainda segundo o artigo, a lembrança não se dá depois da percepção, mas concomitante a ela. O presente, assim, em sua mobilidade, se desdobraria em “dois jatos simétricos, um dos quais volta a cair rumo ao passado e o outro se lança rumo ao futuro” (BERGSON, 2009, p.130).

1.3.4 Dois inconsciente

Uma das principais teses de *Matéria e memória* é estabelecer que a filosofia e a psicofísica desconheciam o papel do corpo e sua relação com o exterior, uma vez que não compreendiam a natureza da percepção. É por esta via que direcionamos nossa pesquisa, como dizíamos no começo. Mas de que forma cometiam esse equívoco? Cometiam-no à medida que viam entre a percepção e a lembrança apenas uma diferença de grau, sobretudo a partir do associacionismo¹⁶. Segundo Bergson (1999, p.160), essa ilusão tem raízes profundas

¹⁶ Trata-se da corrente filosófica mais combatida por Bergson, sobretudo no terceiro capítulo de *Matéria e memória*. Tendo sido criada David Hume, seus maiores representantes no XIX são ingleses: James Mill, Stuart Mill, Spencer, Bain. O principal erro, diz Bergson, é partirem da consideração dos estados de consciência isolados e justapostos, desconsiderando sua natureza que consiste antes num progresso.

na história da filosofia, e seu principal prejuízo, repetimos, repousa sobre uma ilusão a respeito da natureza e do objeto da percepção exterior. A percepção corresponderia a um espírito puro, possuiria uma natureza contemplativa, e com isso seria da mesma natureza que a lembrança, perdendo assim seu lastro material. A percepção não passaria de uma lembrança mais forte. Por isso, a necessidade de Bergson em estabelecer uma diferença de natureza entre elas, o que resulta na possibilidade da abertura desta concepção moderna de sujeito à materialidade do real. Mas tal concepção só pode ser pensada por um paradigma temporal que em nada corresponda a uma relação de continente e conteúdo na relação entre percepção e mundo, pois essa seria uma relação espacial. Advém daí a necessidade de estabelecer esta diferença em termos de atualidade e virtualidade que, a despeito de apresentarem uma diferença de natureza, tornam-se uma na outra, e vice-versa, por gradações insensíveis. Gradações insensíveis de natureza. Da lembrança pura, o movimento atualiza a lembrança-imagem, que coincide com o presente e a materialidade na percepção. O presente, portanto, não poderia ser uma lembrança mais forte, pois perderia a marca que agora o define: a atualidade do movimento. “Meu presente é aquilo que me interessa, o que vive para mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente.” (BERGSON, 1999, p.160). A lembrança se definirá, com isso, a partir daquilo que não é a realidade presente, daquilo que se conserva virtualmente e se afasta da impessoalidade do imediato.

O presente da consciência, para o filósofo, é o instante que decorre, dado que o passado é aquilo que decorreu e não é mais atual. Mas não se trata de uma instantaneidade matemática, uma vez que a experiência concreta e vivida ocupa uma espessura de duração. Jamais na experiência se abarcaria este limite em que o presente ainda não se tornara passado, pois a espessura temporal da consciência concreta se estende para além e aquém deste limite ideal,

e o que eu chamo “meu presente” estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro. Sobre meu passado em primeiro lugar, pois “o momento em que falo já está distante de mim”; sobre o meu futuro a seguir, pois é sobre o futuro que este momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria. É preciso portanto que o estado psicológico que chamo “meu presente” seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato (BERGSON, 1999, p.161)

Coincidindo com a espessura de tempo que se dá entre a percepção do passado imediato e do futuro iminente, o presente da percepção reduz-se portanto às sensações e ações do corpo, sensações e movimentos combinados. Por isso o presente é sensório-motor (BERGSON, 1999, p.162). O passado imediato coincide com a sensação à medida que esta

traduz uma série de estímulos, sendo a consciência do presente, por conseguinte, a consciência do corpo. Executar ações e experimentar sensações em lugares únicos da extensão concreta, que corresponde à extensão do mundo, faz do presente algo de absolutamente determinado e único. Trata-se de um centro de ação em meio à matéria que escoia (BERGSON, 1999, p.162) e que se organiza, alimenta-se dela, imprimindo sua liberdade (BERGSON, 1999, p.291) por meio de movimentos inteligentemente escolhidos. O presente consiste neste estado atual de nosso devir, daquilo que está em vias de formação, e que pratica um corte quase instantâneo “na massa em vias de escoamento, e esse corte é precisamente o que chamamos de mundo material” (BERGSON, 1999, p.162). O corpo, continua o filósofo, está no centro deste mundo material, e é aquilo que sentimos decorrer a todo instante: a atualidade de nosso presente. Como este mundo material se reduz para Bergson a um presente que não cessa de recomeçar, a atualidade do presente corresponde à própria materialidade da existência, que, como víamos, é um conjunto sensório-motor. Neste sentido, o corpo, a percepção e o mundo reduzem-se a um mesmo e único plano, que é o do movimento.

Tudo isso constitui a diferença de natureza da percepção com relação à lembrança. Esta em nada se aproxima a uma sensação do corpo, e neste sentido Bergson rompe com outro paradigma: a *psique* não será intermediada pela sensação, e nem esta se reduzirá a um estado inextensivo da consciência. Mas os estados de consciência podem tornar-se sensação, à medida que se materializam, e neste momento deixam de ser lembrança para tornarem-se atuais, presentes, corpóreos. Por isso, a ilusão na consideração da lembrança como percepção fraca, como diferenças de graus, tem por consequência a ignorância da natureza da realidade exterior, que coincide com nosso próprio corpo sensório-motor. Pois a ação que caracteriza o futuro iminente, bem como a sensação, é *relação com* este mundo, materializando-se a lembrança à medida que vem viver em uma ação na extensão concreta. A lembrança pura, por isso, corresponde à inextensão, ao impotente, ao inútil, e é por este prisma que Bergson tentará dar conta da questão de sua conservação latente. Pois a lembrança pura, diferente imagem-lembrança, não tem sequer imagem e não participa em nenhum grau do movimento. Mas pelo fato de não ser consciente, não significa que não possa existir. Segundo Bergson, a consciência, que se reduz ao “atualmente vivido”, ao presente, àquilo *que age*, não implica a não existência daquilo que *não age*, do que é impotente.

Em outras palavras, no domínio psicológico, consciência não seria sinônimo de existência, mas apenas de ação real ou de eficácia imediata, e, achando-se assim limitada a extensão desse termo, haveria menos dificuldades em se representar um estado psicológico inconsciente, isto é, em suma, impotente (BERGSON, 1999, p.165)

A consciência, sobre um de seus principais avatares no pensamento de Bergson, significa a escolha eficaz, que resgata todas as lembranças úteis com a situação presente. As que não são úteis ficam na sombra, estão latentes, são essencialmente impotentes. Dessa forma, sendo a consciência essencialmente prática, permite-se pensar a conservação integral do inútil, que é a própria condição do *vir-a-ser* do útil nas lembranças. O inútil é simplesmente o que não entrou na seleção do corpo e da situação presente, mas que pode um dia entrar ou não, o que confere a existência do inconsciente. Bergson compara a isso o fato de os objetos do mundo não deixarem de ser existentes pelo fato de não serem percebidos, como não aconteceria em Berkeley. A rua do quarteirão de baixo é inconsciente para minha percepção presente, mas nem por isso se duvida de sua existência. Da mesma forma, por que se haveria de duvidar da existência da lembrança ausente? Nas duas séries, a dos objetos no espaço e das lembranças no tempo, o inconsciente tem um papel semelhante. A diferença, como ilustra a figura 3 do terceiro capítulo, é que o plano dos objetos, sobre o qual se exerce nossa percepção, caracteriza-se pela distância das ações possíveis que o corpo pode realizar ou sofrer. O horizonte dos objetos é cercado por círculos mais largos não percebidos que se estendem a todo universo. A percepção, por conseguinte, é sempre delimitada por um conteúdo em relação a uma experiência *mais vasta* que a engloba, e que é atualmente dada. Além disso, é determinada: a rua do quarteirão de baixo não sairá de lá. A forma como se dá a lembrança é o inverso: só parece real o que se dá no presente, o resto parece completamente abolido; além disso, ela se apresenta de forma contingente, isto é, descontínua em sua manifestação, pois conformada à utilidade do que se apresenta continuamente nas coisas. Mas tal como os objetos externos, ela apresenta também um encadeamento: o caráter pessoal é a síntese das experiências passadas, e, ao contrário da exterioridade, a vida psíquica se dá integralmente à consciência de forma condensada. O que a cinde é, de novo, a utilidade, apesar de permanecer integralmente latente. Com isso, o inconsciente tanto temporal como extensivo não são, diz Bergson (BERGSON, p.171), duas formas de existência radicalmente diferentes. O que os diferencia na forma, mas também o que os reúne na consciência, são as exigências de ação. Por isso, continua o filósofo, é possível estabelecer que, para a experiência, a existência implica duas condições: a apresentação à consciência e a conexão lógica ou causal daquilo que segue e precede no que é apresentado. Tudo o que é percebido participa da série temporal ou espacial que se determinam, e que se apresentam de formas inversas, comungando na utilidade. Conexão regular no espaço, contingente nas lembranças; apresentação integral nas lembranças, delimitada no espaço. O signo do exterior e da objetividade é sempre a abundância que ultrapassa o objeto percebido, como veremos em

nosso próximo capítulo, o qual participa da consciência em estado virtual, da mesma forma que a lembrança não percebida existe na memória em estado virtual.

Perguntar pelo lugar da lembrança, pode, todavia, encerrar dificuldades, pois o inconsciente material é fácil deduzir: o que está para além no espaço. Mas como deduzir o lugar do inconsciente memorial? Como saber onde está o além no tempo? Segundo Bergson (1999, p.174), a dificuldade advém do fato de nossa linguagem apoiar-se mais sobre coisas, que podem estar *dentro* de outras coisas, assim como a psicofísica acreditava estar a memória armazenada no cérebro. Todavia, se se trata da duração, não há sentido em perguntar *onde* se armazena, pois conservação e evolução no tempo não se relacionam ao lugar do espaço. As coisas na extensão concreta reduzem-se àquilo que é atual e renasce a todo instante, como lugar do movimento, assim como o cérebro. O tempo da consciência, e particularmente a duração humana, se armazena sinteticamente no seu próprio escoamento, na passagem, na evolução, diferente da atualidade instantânea do movimento. Em outras palavras, o instantâneo, que é uma forma limite de tempo, não poderia armazenar a larga espessura da duração. O passado da consciência, por isso, sobrevive em si (BERGSON, 1999, p.175). Segundo o que foi dito, para pensar a existência da lembrança, basta considerar que toda sua extensão permanece sem ser útil, pois o presente é *o que se faz* através do corpo, que visa a utilidade. Isto se realiza, todavia, num processo temporal de escoamento do presente. Segundo o filósofo, em menos de uma fração de segundo, trilhões de vibrações na matéria tiveram lugar. Nossa percepção é responsável por rememorar a todas e condensá-las em instantes, o nosso presente se reduzindo, assim, sempre a uma espécie de passado imediato. A consciência jaz nessa proximidade do presente que já é sempre memória – o passado imediato –, mas que está inclinada sobre o futuro, organizando consigo as memórias mais afastadas que são úteis com ele. Esta parte iluminada da consciência, que se liga à ação, não impede, portanto, a parte não iluminada, o inconsciente, de existir.

Ora, como Bergson define o presente como passado imediato, isto é, já como memória e conservação de uma extensa história material, é possível pensar a união entre as duas memórias, a memória do corpo e a memória pura. “(...) nosso corpo não é nada mais que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo momento de passar” (BERGSON, 1999, p.177). Como diz Cornibert (2012, p.180), é a imagem temporalizada. Seria absurdo pensar que essa imagem temporalizada armazenasse outras imagens, como um cérebro armazenando representações. Isto é, a imagem do corpo está contida nas imagens do universo, e ela constitui nele “um corte transversal no universal devir” (BERGSON, 1999, p.177). Será a partir dessa união das

memórias no passado imediato que Bergson apresentará o esquema do cone invertido sobre o qual daremos apenas algumas pinceladas, uma vez que o recorte temático deste capítulo termina aqui. Através do esquema é mostrado como é íntima a ligação das duas memórias e como se prestam um mútuo apoio. A totalidade das experiências passadas, que consistem na base do cone, exerce uma pressão sobre sua ponta móvel que incide no plano. A ponta móvel e o plano representam o corpo sensório-motor e o mundo. Portanto, todo o passado pressiona o presente e vem ocasionar uma ação no plano através do corpo. É como se a memória-hábito fosse inserida no mundo pela totalidade da memória passada. O equilíbrio entre as duas memórias, como mencionávamos, é o que caracteriza o *bom senso*, e faz um homem bem adaptado à vida. Entre a base e a ponta haverá assim uma diversidade de planos de consciência, tons da vida mental (BERGSON, 1999, p.198), em que a memória se estende ou se contrai inteiramente conforme mais perto ou mais longe da ação do corpo, o corpo sendo assim o que sustenta o cone e lhe traz equilíbrio (BERGSON, 1999, p.203), a partir do equilíbrio sensório-motor. Segundo Monegalha (2018, p.83), só é possível esta relação porque o corpo e o espírito não são senão graus diferentes de uma mesma estrutura temporal. Alicerçado nesses pressupostos de tons do espírito, o filósofo, na última parte deste terceiro capítulo, trata ainda as questões das ideias gerais, as leis de associação de ideias, o equilíbrio mental, algumas questões de afasia e considerações sobre o papel do corpo.

O recorte que fizemos investiga o sentido que o filósofo dá à natureza da percepção exterior e do corpo nesta psicologia, pois é a partir desta questão que, como descreve nos dois prefácios de *Matéria e memória*, é levado a discutir as questões metafísicas que dizem respeito à natureza da exterioridade e do corpo próprio. Ora, neste sentido, o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, segundo os prefácios, poderia vir depois dos capítulos centrais, se não fosse situado na economia do livro como anterior para pensá-los. Não obstante, optamos por fazer o caminho apontado pelos prefácios, e investigar, dadas as aquisições da psicologia, o significado geral da natureza exterior.

Capítulo II

A natureza da exterioridade e a percepção.

2.1 Problemática e horizonte do primeiro capítulo de *Matéria e memória*

Na primeira parte do terceiro capítulo de *Matéria e memória*, ao analisar a figura 3, Bergson trata a questão das duas formas do inconsciente, o espacial e o temporal. Segundo o filósofo, o que impede de compreendê-los, sobretudo o inconsciente da memória, é uma ilusão profunda a respeito das relações entre essas duas séries, que só seria resolvida progressivamente, dada a quantidade de teses que sustentam o equívoco. Para resolver tal questão, seria preciso mostrar, em suma, de que forma a consciência se relaciona à objetividade. “Uma parte deste trabalho foi feita em nosso primeiro capítulo, quando tratamos da objetividade em geral; a outra o será nas últimas páginas deste livro, quando falarmos da ideia de matéria” (BERGSON, 1999, p.168). Gostaríamos de sublinhar isto: o primeiro capítulo de *Matéria e memória* trata da *objetividade em geral*. Partiremos, portanto, deste pressuposto; mas perguntemos: o que significa a objetividade em geral? Temos visto que a psicologia bergsoniana desenvolve-se sobre uma hipótese bastante clara, qual seja, de que não se compreenderão os planos de consciência, se se considerar a percepção uma visão subjetiva, pois se eliminaria assim a noção de atualidade que caracteriza, na percepção, o plano da mobilidade em que o corpo coincide com o mundo. A visão subjetiva da percepção desconheceria sua função pragmática e a relação fundamental com o ambiente, tornando o conhecimento uma visão especulativa, desinteressada, apartada do mundo, solidária à estrutura clássica de sujeito-objeto. Por isto a importância em investigar o sentido geral da objetividade, que não é, todavia, ainda o estudo sobre a natureza da matéria, de que tratará o último capítulo do livro, o qual veremos em nosso terceiro capítulo, mas é o estudo da objetividade pensada a partir da relação da consciência com a exterioridade. Não se trata, portanto, no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, nem da natureza própria da subjetividade, nem da natureza própria da matéria, mas da *relação* entre elas, pensada então em termos de *objetividade em geral*; ou ainda, poder-se-ia, neste capítulo, pensar a implicação da materialidade na consciência, ou da consciência na materialidade.

Veremos que a teoria da percepção é sustentada por uma dupla tese de certa forma divergente. De um lado, o que permite pensar a percepção inserida no mundo, desvinculada da relação aparência-realidade, é a função pragmática do corpo no seio deste mundo; por outro lado, esta mesma visão pragmática, ao mesmo tempo, nos oculta a natureza móvel das coisas. Como pensar, portanto, as duas implicações em termos de objetividade geral, se uma das teses implica a fixação das coisas, e o conseqüente ocultamento de sua mobilidade e, enfim, de sua própria natureza? São tais questões que passaremos a analisar, alicerçados na afirmação da carta a Hoffding, segundo a qual “o conhecimento *prático* é verdadeiramente

um conhecimento da realidade *em si*, da realidade absoluta, aí onde permanece em seu domínio próprio” (BERGSON, 2011, p.444, tradução nossa). A afirmação a respeito de *Evolução Criadora*, pela qual a inteligência alcança um absoluto desde que assentada sobre seu próprio domínio, o domínio da ação, é uma consequência das teses do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, uma vez que a percepção pura traz essa dupla aquisição para as relações entre consciência e exterioridade: a representação pragmática é, ao mesmo tempo que diminuição da presença, apresentação das próprias coisas diminuídas. Trata-se de um absoluto incompleto, que é, nas páginas do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, a condição de um conhecimento não relativo. Esta relação Bergson estabelece na conferência *Le Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*:

As realidades de ordem “metafísica”, como a liberdade, não são mais transcendentas ao mundo dos “fenômenos”. Elas são interiores à vida “fenomenal”, embora limitadas por ela. Eis porque eu dizia que nosso conhecimento é *limitado*, mas não *relativo*. Relativo, ele seria tomado inteiramente de uma impotência metafísica, ele nos deixaria fora da “coisa em si”, isto é, da realidade. Limitado, ele nos mantém, ao contrário, no real, embora não nos mostre, naturalmente, senão uma parte. A nós compete o esforço de o completar (BERGSON, 2011b, p.263, tradução nossa).

A partir disso, a natureza da percepção passa a implicar uma tese original, e de difícil compreensão em alguns momentos, na teoria do conhecimento de Bergson, no que diz respeito ao posicionamento do problema no decorrer da tradição. Além disso, como temos visto, trata-se da consequência da teoria dos planos de consciência em sua relação com a exterioridade. Buscaremos, assim, neste capítulo, o fundamento dessas teses no decorrer do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, ao nos questionarmos de que forma a teoria das imagens representa o esforço do filósofo em traçar estas relações entre consciência e exterioridade. De fato, como veremos, não se trata de uma “teoria” das imagens. O termo “imagem” despertou a atenção e o interesse por ser este um caro recurso do filósofo para sustentar sua concepção própria a respeito das relações entre consciência e matéria. Mas fora bastante mal compreendida, desde a primeira publicação do livro em 1896, o que o levou à escrita do prefácio à sétima edição, em que traz uma explicitação detalhada desta noção, trazendo novos elementos para pensá-la. Da articulação de tais teses, veremos que este capítulo que abre *Matéria e memória* tem o fito de sustentar antes de tudo uma concepção não-transcendentalista da percepção, abrindo a possibilidade de pensar uma relação inovadora a respeito da consciência e do mundo.

2.1.1 O espetáculo sem espectador

O primeiro capítulo de *Matéria e memória*, para o filósofo, apesar de poder ser considerado a consequência das teses de sua psicologia, dá, ao mesmo tempo, sustentação a elas e mesmo a todo o livro, de forma que os capítulos centrais são a “consequência teórica e a verificação experimental” (BERGSON, 1999, p.275) da teoria da percepção desenvolvida nele, sendo o último capítulo a consequência metafísica desta maneira de olhar a matéria. Portanto, ele confere às teses de psicologia dos capítulos centrais o fundamento teórico para serem pensadas empiricamente através do exame das afasias. Pela não compreensão, ou pela leitura demasiado apressada deste primeiro capítulo, Bergson pôde ser acusado de espiritualista, ou idealista. Mas se há, de fato, um espiritualismo bergsoniano, trata-se de um “espiritualismo novo” (BERGSON, 2011, p.246 b), de uma metafísica positiva que se pretende dependente dos fatos e da experiência¹⁷, e não um espiritualismo que encontraria na subjetividade as leis do conhecimento e da natureza. Sob este critério, a diferença é radical. Com efeito, o capítulo que abre *Matéria e memória* se desenvolve em oposição a estas filosofias, e por isso a especificidade do pensamento e do espiritualismo de Bergson. Em linhas gerais, trata-se, neste polêmico capítulo, de desenvolver uma noção não-transcendentalista da consciência, a partir de uma espécie de redução bastante característica, que não se confunde com a de Husserl, nem com a dúvida cartesiana. Pois nele, como veremos, importa assinalar a preeminência do que é dado. E o que é dado aparece como *imagem*. Não se trata das condições de possibilidade pelas quais essa imagem se dá como imagem, nem tampouco de como as estruturas do sujeito desenhariam as condições de seu aparecimento. Trata-se, isto sim, de pensá-la anteriormente à cisão que as teorias filosóficas, desde a modernidade¹⁸, operaram entre sua aparência e sua existência. Importa sobretudo que a questão se faça desvinculada de ideias preconcebidas, os fatos, analisados sem preconceitos teóricos, inconfessadamente metafísicos. Conforme Panero (2006, p.16), o primeiro capítulo é anti-fenomenológico justamente por não tentar dar conta das condições de possibilidade do dado, mas antes, o que é crucial, “de fazer face a um dado que nos precede, e pelo qual o processo mesmo de doação nos escapa” (PANERO, 2006, p.16, tradução nossa). O método filosófico de Bergson se caracteriza, assim, por não tentar dar conta das estruturas *a priori* que condicionam o conhecimento. Por isso, ainda segundo Panero, o filósofo bergsoniano sempre chega atrasado: suas hipóteses são sempre fictícias, ideais, uma vez que em nada visam modificar o dado, mas tornar clara e desimpedida a maneira como ele se apresenta. Conforme

17 Sobre esta questão, a conferência *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive* desenvolve profundamente a diferença entre o antigo espiritualismo e o novo, com o qual Bergson se identificaria.

18 E pode-se sustentar que, mesmo desde a filosofia escolástica, conforme instrui o belo ensaio de Couchoud, de 1902 (BERGSON, 2008, p.456).

Bento Prado Jr., “A tarefa do primeiro capítulo é, justamente, a de facilitar uma leitura direta dos fatos, de funcionar como uma verdadeira catarse que a purifique dos “complexos” ou das teses dogmáticas que sempre governaram a metafísica tradicional (PRADO JR., 1986, p.136). Pois o dado é o real, ou seja, isto que nos é anterior e precede toda análise, toda síntese intelectual ou dialética, que procure dar conta de suas condições. Trata-se de nos desvencilharmos de toda tentativa teórica de explicitação das relações entre o espírito e o mundo, toda justificação categorial e esquemática, para nutrirmos um olhar ingênuo, o que significa também uma violência ao pensamento e sua necessidade de teorizar. Neste sentido, Bergson se aproxima do senso comum.

O que é então o dado? Segundo o primeiro capítulo, em linhas gerais, um fluxo de imagens que nos engloba, atravessa e ultrapassa infinitamente. A ideia de absoluto, na filosofia de Bergson, estaria relacionada a isso: fluxos de imagens que se perpassam, ou ainda, conforme Deleuze em *A imagem-movimento* (1985, p.80), uma espécie de cinema em si, ou metacinema, filme imanente que não necessita de espectador. Para além dele não há nada. Essas imagens, como veremos, se não se entregam à percepção em sua plenitude é porque são diminuídas em função das necessidades vitais do corpo, imagem situada num ínfimo ponto do universo, e que por isso mesmo capta elos demasiado finitos do restante das outras. Essa captação não se fundamenta na intervenção de um sujeito constituinte, mas na finitude dessa imagem viva. Mas, se se considerar apenas o plano da atualidade do universo material, onde tudo se confunde com a mobilidade que escoia incessantemente, não se pode falar propriamente de uma temporalidade, sobretudo nos termos do *Ensaio* e de *Duração e simultaneidade*, pois não há memória propriamente dita¹⁹, isto é, acumulação virtual do passado no presente. No plano do puro movimento, as imagens perfazem um plano de imanência, em que a imagem existe em si e se confunde com a própria matéria em escoamento. “*A imagem-movimento e a matéria fluente são estritamente a mesma coisa*” (DELEUZE, 1985, p.79). Trata-se de um todo contínuo que escoia sem cessar, um progresso indivisível global (BERGSON, 2006, p.57, a). Segundo Panero (2006, p.18, tradução nossa),

Bergson pontua uma zona limite onde há continuidade, síntese, isto é, sínteses impessoais, processos anônimos, sistemas de imagens que não são monopólio de nenhum sujeito. A este nível de imanência parece se autoefetuar uma diferenciação ininterrupta que não somente precede e interdita toda imobilização ou estabilidade – e então toda delimitação de um sujeito/substrato – mas parece mesmo desfazer

19 Esta é questão é um tanto polêmica porque em *Matéria e memória* há uma memória em estado rudimentar pressentida pela matéria: “a memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse a sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente” (BERGSON, 1999, p.262)

incessantemente todo signo do devir. Há sem dúvida um certo fluxo, mas parece impossível localizar a fonte, a direção de um certo escoamento. Enfim, neste nível há um *puro devir*, como dizem os metafísicos; há um puro devir, mas não há temporalidade.

O que gostaríamos de ressaltar, por hora, é a anterioridade e a independência das imagens em relação à constituição da subjetividade, pois este aspecto do livro, fundamentado em uma imanência, marca a diferença da teoria de Bergson com um espiritualismo clássico. Além disso, o termo “imagem” introduz uma ambiguidade essencial para a compreensão das teses do filósofo, pois, na época em que é redigido *Matéria e memória*, ele significava, em grande medida para os psicólogos da época, como Taine e Ribot²⁰, “um fato na consciência”, uma representação no cérebro. A argumentação de Bergson desfecha assim um duro golpe não só contra todo o espiritualismo clássico, influenciado por um idealismo transcendental, mas também sobre essa psicologia experimental nascida no século XIX, com ecos metafísicos cartesianos, pois a noção de imagem, para o filósofo francês, se revela aquilo que se dá nas próprias coisas e escapa por todos os lados à percepção, sem deixar todavia de ser imagem. A subjetividade²¹, ainda no nível do corpo e da percepção, ao invés de revelar a estrutura das coisas, ou sua mera tradução, é quem, pelo contrário, empobrece o universo das imagens em sua plenitude. Sua formação se dá *a posteriori*, e de forma derivada. Sobretudo temos, com Bergson, que a imagem não é produto de uma consciência; que o mundo como imagem sempre esteve aí, móvel e qualitativo, indiviso, anterior à percepção; que a fotografia, se fotografia existe, é tirada ali onde jaz a própria coisa (BERGSON, 1999, p.36); enfim, que o mundo não carece de uma consciência individual para ser aquilo que é. Por isso a tese fundamental deste capítulo, segundo a qual a percepção, sensório-motora, se constitui por meio de uma diminuição, ou subtração, tese da qual tentaremos sublinhar algumas consequências em nosso capítulo.

A imagem perfaz, assim, como adiante veremos melhor, um sentido duplo, que terá de ser compreendido numa mesma dimensão, pois trata-se da mesma imagem. A partir do corpo, como centro de referência, a imagem é recortada em vista da utilidade; quando não há centro, a imagem se dissolve, continua-se nas outras. De alguma forma, trata-se ainda da mesma imagem. O que isto sugere, e como resolver esta aporia? Veremos que a imagem é aquilo que

20 Não apenas a Taine e Ribot, mas toda uma tradição iniciada no século XIX que é interlocutora de Bergson no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Trata-se da psicofísica, ou psicologia experimental, que combinava as áreas da psicologia com as da fisiologia. Seus mais conhecidos representantes são H. Lotze, H. Spencer, W. Wundt, H. Maudsley.

21 Não se trata, entretanto, rigorosamente de uma subjetividade, quando se está em jogo a percepção. Esta se constituirá somente com a memória e a afecção. Mas se pode falar de uma condição, de uma “base física da personalidade” (BERGSON, 1999, p.64).

contém sempre mais do que é dado. Há sempre uma potencialidade latente no que é percebido, como nos sugere o terceiro capítulo de *Matéria e memória*, à medida que a percepção é a atualização de um inconsciente material, à medida que é seleção, ou limitação, de uma região que a precede e engloba, e mesmo que a preenche. O extracampo (DELEUZE, 1985, p.28), com efeito, é um conceito valioso que Deleuze empresta da teoria da percepção de Bergson, a partir dela deduzindo diferentes signos da linguagem cinematográfica, no que diz respeito aos enquadramentos. O extracampo consiste, ou nas imagens que se dão ao lado e são contínuas àquelas que estão atualizadas na percepção, e que compõe horizontes cada vez maiores, ou em relação a um todo que simplesmente integra a imagem enquadrada (DELEUZE, 1985, p.31). Há diversas formas de explorá-lo.

No que diz respeito à percepção, a imagem guarda, com efeito, esta característica de ser o dado da percepção que, ao mesmo tempo, a ultrapassa em direção a um plano que é independente, porquanto imanente e condicionante de toda percepção. O que há, no que tange ao percebido, é, assim, sempre superabundante, e sempre o será em relação à base da subjetividade que é a percepção. A metafísica, neste sentido, como se vê na *Introdução à metafísica*, será o esforço de violentar a natureza útil da percepção, que visa seguir sua marcha habitual (BERGSON, 1989, p.150), limitante do campo. Violentar o pensamento significa, portanto, um processo de abertura ao real, e ao mesmo tempo de transcendência da condição humana. A imanência da imagem, por ser ao mesmo tempo o dado da percepção que a extrapola, carrega esta característica que confere à teoria de Bergson a possibilidade de desmontar todo dualismo, ou paralelismo psicofísico, e de ser, segundo Panero (2006, p.20), mais monista que todos os monistas, mais imanentista que todos os imanentistas, à medida que torna possível a redução da consciência aos fatos físicos que materialistas e realistas não foram capazes de levar às últimas consequências. E o fim desta redução faz coincidir o objeto e a consciência com a noção de imagem. A argumentação do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, com isso, torna evidente o caráter paradoxal do raciocínio defendido pela ciência psicofísica, que, ao duplicar o dado na consciência, sustentava, sub-repticiamente, como vimos no capítulo anterior, uma tese metafísica sem o saber. A consciência deverá, portanto, em um de seus avatares, ser explicitada à revelia desta percepção que duplica o mundo, e ser encontrada na natureza comum entre o corpo e as imagens que o envolvem.

2.1.2 O prefácio à sétima edição

Conforme Bergson expõe (1986, p.262) na *Introdução ao pensamento e o movente*, as aquisições metafísicas de *Matéria e memória* foram de difícil aceitação para todos aqueles

que já tinham “algum hábito de especulação filosófica”. Pois o hábito filosófico não havia, ainda naquela época, se desvencilhado da forma como as questões a respeito do espírito e do corpo haviam sido colocadas pela filosofia moderna. A forma geral desta problematização Bergson encontra nas concepções idealista e realista da matéria. A abordagem de *Matéria e memória* permite, por conseguinte, desempatar esse paradigma, “deslocando a linha de demarcação entre sujeito e objeto, entre o espírito e a matéria” (BERGSON, 1986, p.262). Como vimos em nosso primeiro capítulo, a análise psicológica das relações entre corpo e espírito mostrava, através dos planos de consciência, o passado puro como o plano virtual mais extenso, o plano do sonho, que conservava em estado latente todas as experiências vividas, como uma base de uma pirâmide. Na ponta desta pirâmide se desenharia o corpo, no plano da percepção e das ações nascentes em contato com os objetos ambientes. A partir daí, na relação do corpo com o mundo, começariam as consequências metafísicas, no que tange à matéria, pois todas as teorias da época acreditavam ser os objetos ambientais captados pelos nervos, que, em seguida, como sensações, eram traduzidos pelos centros cerebrais em representações inextensivas, e a partir daí, acompanhados de uma “forma” pura do espaço, voltariam recobrando por imagens psíquicas o mundo exterior. É este raciocínio que Bergson censura, ao dizer, que é neles mesmos que percebemos os objetos e não em nós. O prefácio à sétima edição, escrito em 1910 para a edição inglesa, vem justamente tentar tornar mais claro este projeto do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, uma vez que a incompreensão a seu respeito era, até então, bastante comum, sobretudo, com dizíamos, em relação ao termo “imagem” e as consequências metafísicas que ele envolve. O dualismo em geral, bem como o realismo e o idealismo, deveriam revelar, a partir da noção de imagem, o excesso de suas posições: “é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma natureza diferente delas” (BERGSON, 1999, p.1). Para o filósofo, a matéria será “um conjunto de imagens”, o que significa que, contra o idealista, ela ultrapassa a representação que temos dela, no entanto é menos que a coisa do realista, ou seja, é menos que essa matéria incognoscível: ela é, em parte, acessível. “uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação” (BERGSON, 1999, p.2). Esta concepção, continua o filósofo, é aquela do homem do senso comum. O homem comum não se pergunta se aquilo que ele vê e toca é produção de seu espírito, tampouco questiona-se se o objeto é outra coisa do que aquilo que percebe. Para ele, que não costuma filosofar com a tradição, o objeto existe independente de sua percepção; para ele, a cor, a resistência, o cheiro, estão no objeto, e constituem uma existência independente de sua consciência. Conclui o filósofo:

Portanto, para o senso comum, o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si.

Tal é precisamente o sentido em que tomamos a palavra “imagem” em nosso primeiro capítulo (BERGSON, 1999, p.2).

Sendo este o sentido do termo “imagem” no primeiro capítulo – isto é, o objeto é em si mesmo tal como o percebemos –, as principais dificuldades para sua compreensão, como é dito na *Introdução ao Pensamento e o movente* (BERGSON, 1986, p.264), provinham do hábito arraigado, herdado da filosofia moderna, de colocar todas as questões, no que diziam ao corpo e o espírito, em termos de “objetivo” e “subjetivo”. Fossem quais fossem as posições metafísicas, esses termos eram utilizados da mesma forma (BERGSON, 1986, p.263). É neste sentido que o primeiro capítulo opera uma espécie de redução: é preciso colocar-se num estado em que as teorias filosóficas ainda não tivessem feito sua leitura sobre o que é o dado. E isto coincide com a concepção do senso comum, uma ausência do esforço de especulação, como víamos na última seção. Por isto não há contradição na afirmação de que o senso tem razão, ao mesmo tempo que a intuição imediata exige um esforço. O esforço filosófico, de dentro da filosofia, faz retornar ao senso comum. É trabalhoso em filosofia renunciar aos antigos hábitos do filosofar, e é neste sentido que retornar ao senso comum caracteriza um esforço quase doloroso, embora necessário (BERGSON, 1986, p.264).

Em resposta aos esclarecimentos que G. Lechallas reclama a respeito do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, e a dificuldade em compreender o termo imagem, Bergson, em carta de 1897, traz uma clara definição de suas intenções.

As imagens, tal como as compreendo, são verdadeiramente *coisas*, isto é, realidades independentes de toda consciência. Suprima minha consciência e, mais ainda, toda consciência individual, as “imagens” subsistem, com esta única diferença de que elas se acrescem de tudo isso que não percebemos, e se despojam de certas formas que nós lhes impomos para chegar a agir sobre elas. Vocês podem então, sem inconveniente, neste primeiro capítulo, substituir pela palavra “imagem” a palavra “coisa”. (BERGSON, 2011, p.460, tradução nossa).

Segundo o filósofo, o que o impediu de usar a palavra “coisa” fora o uso que tanto o realismo como o idealismo fizeram dela, para expressar as causas imperceptíveis ou hipotéticas das percepções. Por exemplo, enquanto nossas percepções nos oferecem cores, resistência, texturas, as “coisas” em si mesmas, para eles, seriam agregados de átomos, forças, relações numéricas, inacessíveis. Cremos que um dos desafios de Bergson em *Matéria e memória*, e um dos objetivos de nosso trabalho, é mostrar que as coisas nelas mesmas, fora da percepção, são, de grau em grau, as mesmas que entram na percepção, elas são imagens. Tal atitude, que significa um elogio aos dados imediatos, caracteriza, como vimos, uma ausência de hipótese metafísica. O primeiro capítulo de *Matéria e memória* se desenvolve, assim,

mostrando, em primeiro lugar, que a matéria do corpo não é diferente, em natureza, da matéria ambiente, que a consciência está tanto no corpo próprio, quanto nos outros, “e que ela começa por coincidir (em parte ao menos) com a totalidade disso que ela percebe e pode perceber” (BERGSON, 2011, p.462, tradução nossa).

Ainda no prefácio à sétima edição, Bergson diz claramente que devemos, portanto, considerar a matéria aí onde o senso comum a vê: o que se percebe existe em si; e que o primeiro capítulo definiria esta maneira de olhar a matéria, enquanto o quarto tiraria as consequências disto (BERGSON, 1999, p.4). Ora, devemos postular que nosso trabalho deve seguir esta proposição e investigar, esclarecer, de que forma se dá “essa maneira de olhar a matéria”, e quais são essas “consequências”, sem perder de vista, entretanto, que o problema da matéria só interessa à medida que diz respeito ao “problema da relação do espírito com o corpo”. Ou seja, trata-se de uma maneira de olhar a matéria e suas consequências, tendo em vista o sentido geral deste para uma teoria da consciência.

2.2 A percepção não é mais que uma seleção do corpo

Nesta seção, a mais extensa de nosso trabalho, faremos uma análise detalhada da primeira parte do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, até o momento em que o filósofo inicia a análise da teoria da afecção, a qual também analisaremos na próxima seção. O fio que aqui nos conduzirá é a relação que o autor estabelece entre o organismo e a percepção, combatendo, acima de tudo, um sujeito constituinte na percepção. A partir de então, veremos como isso é feito, ao se tratar a consciência, o corpo e o mundo em termos de imagens; como tais se dividirão em dois sistemas de referência; a ideia geral e a polêmica em torno da teoria da percepção pura; por fim, a ressignificação da representação para o filósofo.

2.2.1 Corpo e mundo são imagens

Em que consiste o papel do corpo? Já sabemos qual ele não é: produzir a representação do mundo exterior, como queria a filosofia moderna e a psicofísica da época. Pois, de imediato, como veremos adiante, é dado *no meio* das representações. Será o centro delas. Veremos como as imagens são, portanto, anteriores a ele e dele constituem, aliás, a substância. O exercício sobre o qual Bergson nos propõe a meditar é o esforço em pensar da periferia para centro, e não do centro à periferia, como fazem os teóricos intelectualistas. O homem, em relação ao ambiente, não se diferencia assim da planta que colhe com suas raízes a condição de sua existência, que é a terra e o ar. Um homem brota do ambiente assim como

uma planta, assim como um fungo. Isto é, ele brota das imagens. Ele é uma imagem. O corpo, sendo imagem, se move entre elas.

Conforme se lê nas primeiras páginas de *Matéria e memória*, à medida que abrimos os olhos, nos são dadas imagens. Como vimos, para além delas nada se acrescenta de novo. Porém, há uma imagem que prevalece. A imagem de nosso corpo nós a conhecemos não apenas de fora, por percepções, mas também por dentro, mediante afecções (BERGSON, 1999, p.11). Conforme Bento Prado Jr., esta perspectiva do *dedans* não é um privilégio da interioridade. Ao mesmo tempo que a imagem do corpo dá a imagem da mão sobre o papel, é dada a si mesma; ao mesmo tempo, sente o papel e a si (PRADO JR., 1986, p.143). Trata-se do aspecto interior dessa imagem, que não é, todavia, um interior inextensivo, mas pertence à própria extensão, como veremos ainda com o papel da afecção. Uma espécie de interioridade da exterioridade. Trata-se de uma influência do corpo sobre suas ações, uma vez que é um convite, uma tendência ao movimento; é também um signo da natureza que indica à espécie os perigos gerais (BERGSON, 1999, p.11). Quando as ações se tornam automáticas, a afecção desaparece, uma vez que não há mais hiato de possibilidades. Ela se dá concomitante a uma possibilidade de ações, a uma liberdade de escolha e, com isso, de novidade no mundo e a sua história. Se há novidade, por conseguinte, é realizada através do corpo. Ora, mas se se pergunta, como sugere Bergson, aos fisiólogos e psicólogos a destinação deste corpo, dirão que seu movimento se realiza através dos nervos eferentes, que vão do sistema nervoso aos músculos, e que os nervos aferentes, que levam o estímulo das sensações ao sistema nervoso, fazem nascer a representação do mundo exterior (BERGSON, 1999, p.13). Consideramos que o primeiro uso refutativo do termo imagem, que visa apontar claramente o paradoxo do paralelismo psicofísico, aparece nesta passagem inicial do capítulo. O filósofo, com efeito, questiona: se os nervos aferentes são imagens, se o cérebro é imagem, bem como os estímulos neles propagados, de que forma eles poderiam engendrar as imagens-representações das coisas? Para que os fizesse, tais imagens particulares, moleculares do sistema nervoso, teriam de *conter* as imagens do universo. Elas, sozinhas, implicariam a representação do todo. Esta é, portanto, a primeira contradição que a noção de imagem desvela: uma imagem não pode guardar outras imagens. De que forma o cérebro, que faz parte do mundo material e é uma dentre as imagens, guardaria em si o restante das imagens deste mundo material? Se se suprimir o universo material, com efeito, a imagem do cérebro e de seus nervos são suprimidas conjuntamente. Se, por outro lado, suprimir-se o cérebro e os nervos, quase nada no universo é apagado, apenas um pequeno detalhe. Por isso o absurdo em sustentar a massa encefálica como a condição das imagens gerais, se ela é uma parte delas. A ínfima parte, como

víamos no artigo *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica*, não pode ser a condição do todo. A relação do cérebro às imagens que o cercam não pode ser, portanto, de engendramento. Mas em que, especificamente, consiste esta relação? Como temos visto, entre as imagens exteriores e a imagem do corpo há tão somente uma troca de movimentos.

Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe (BERGSON, 1999, p.14).

O papel do corpo é se mover, ele é um centro de ação, no qual o sistema nervoso permite escolher os movimentos. Nervos, tecidos, sistema nervoso, estímulos do ambiente, são o que permitem a mobilidade do corpo animal à medida que é vivo. Sobre tais tecidos, como na glândula pineal, seria absurdo procurar as imagens inextensivas que comporiam a representação exterior. “*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação*” (BERGSON, 1999, p.14). Mas se o corpo possui a capacidade de movimentar-se livremente, ele caracteriza uma imagem privilegiada, pois o conjunto das imagens, ao exercerem uma influência real entre si, apresentam um movimento necessário, que constituem as leis da natureza. A matéria bruta é regida pela estrita necessidade. Aqui, o modelo que Bergson tem em mente aproxima-se da necessidade material figurada pelos sistemas físicos clássicos e contemporâneos²², o de uma necessidade radical, que torna os momentos da matéria deduzíveis matematicamente. Não há perda alguma nessas trocas de movimentos, e por isso torna-se possível a ciência e a previsão, como, por exemplo, dos eventos astronômicos e da física mecânica em geral. Dentre essas imagens inorgânicas, portanto, não há escolha, não há possíveis, enfim e sobretudo, não há separação do ambiente. Não há ambiente, isto é, sistemas finitos, conforme Deleuze ilustra em *A imagem-movimento*. A interação material é universal, intergaláctica, trata-se de um todo movente contínuo e indivisível. Mas, à medida que uma imagem privilegiada tem a possibilidade de escolher entre movimentos possíveis, abre-se um hiato na necessidade material, torna-se possível um ambiente, revela-se um centro. Conforme a carta à L. Brunschvicg, de 1903 (BERGSON, 2011 b, p.280), o determinismo radical cederia lugar a um indeterminismo parcial desde que surge a vida e a consciência. Os corpos vivos possuem a qualidade de contornar e se servir, de forma sutil, da necessidade material, distribuindo o movimento, inserindo sua liberdade. A manifestação da vida constituiria, no universo

²² Há uma discussão contemporânea entre os comentaristas segundo a qual o modelo do sistema físico no primeiro capítulo seria diferente do quarto. Não queremos tomar partido nesta querela. Como o filósofo não os diferencia na letra deste primeiro capítulo, optamos por considerar apenas a característica de uma estrita necessidade, uma vez que a natureza da matéria será tratada no quarto capítulo.

necessário, centros de contingência, que se alimentariam desta determinação. O determinismo absoluto do universo material, em outras palavras, não é excludente, para Bergson, de uma contingência material, ao contrário do que defendia boa parte da ciência e da filosofia da época.

Conforme a imagem viva se move, o ambiente se formará concomitantemente às vantagens que o corpo pode tirar dele. Trata-se da própria vantagem virtual do corpo. Com efeito, são as escolhas que revelam os aspectos vantajosos das imagens ambientes. Estas apresentam ao corpo sua face utilizável. O corpo caminha entre elas, as quais escalonam-se para suas possibilidades. As mesmas variam conforme ele se desloca, apresentando diferentes texturas, dimensões, cores, odores. A distância é o que separa as imagens circundantes da ação do corpo, e conforme a distância se estende, tende-se a se formar horizontes, as imagens tornando-se mais uniformes, indiferentes à sua *ação*. Conforme contrai-se o horizonte, os objetos distinguem-se, de acordo com a facilidade do corpo em tocá-los. Portanto, as imagens devolvem a ele, como num espelho (BERGSON, 1999, p.15), sua possibilidade de manipulá-las, sua influência virtual; elas “ordenam-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo” (BERGSON, 1999, p.15). Se, por um acaso, a possibilidade de movimentação do mesmo é diminuída, então a percepção diminui à mesma proporção. Para exemplificar isto, Bergson propõe uma “experiência de pensamento”. Se imaginarmos os nervos aferentes e eferentes seccionados, impedindo assim todo estímulo da periferia do corpo ao centro e vice-versa, chegaremos à conclusão de que absolutamente nada muda no universo. O universo e o corpo permanecem os mesmos, com a diferença de que o corpo, cortados os nervos, estará impedido de agir. Porém, é toda a percepção que desaparece. Em que este exemplo instrui? O seccionamento dos nervos centrípetos impede o corpo de agir sobre os objetos que o cercam: o corpo, repetimos, é impedido de *agir*. Se não há ação possível, as imagens não lhe cedem a face. Não há mais representação, acabou-se o mundo. Mas do mundo mesmo nada fora modificado, absolutamente nada. O mundo permanece tal qual sempre fora; donde a emblemática definição de Bergson: “*Chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo.*” (BERGSON, 1999, p.17). Isto é, nem mesmo a percepção da matéria pertence essencialmente ao corpo. Ela é parte de um todo independente de onde nasce a possibilidade de ser da percepção, ou seja, de ser virtualmente relacionada a uma imagem que executa ações, movimentos contingentes. Segundo Bento, a redução bergsoniana “nada nos rouba do universo: ela no-lo restitui, pelo contrário, em sua totalidade. Mas ela no-lo restitui como aparência” (PRADO JR., 1986, p.145). A percepção, virtualmente, é dada na

anterioridade e na imanência das imagens que se escalonam, conforme uma imagem age indeterminadamente. Pois as imagens, escalonadas para o corpo ou não, são absolutamente as mesmas. A percepção é uma espécie de efeito de miragem (BERGSON, 1999, p.35). A mesma árvore que observamos com contornos definidos relaciona-se por infundáveis lados não percebidos ao ambiente. A ação possível do corpo e a face utilizável dela formam-se, assim, ao mesmo tempo, uma vez que a maior possibilidade de ação implica um maior número de pontos sobre os quais o corpo pode agir. Uma bactéria, ao se mover, busca por aquilo que pode ser seu alimento. Diante dela, passa a existir uma distância, que não é ainda direita e esquerda, alto e baixo, mas apenas uma força que a separa do alimento. De alguma forma rudimentar, o mundo se escaloneja diante dela, e tende a formar horizontes, conforme se complexifica sua mobilidade. Segundo Bento Prado Jr.

Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade. De alguma maneira, podemos dizer que o sistema de imagens corresponde à ideia de um *espetáculo sem espectador* (PRADO JR., 1986, p.145-146)

A percepção não pertence, portanto, a uma subjetividade transcendental, à maneira kantiana, uma vez que não se pode falar, neste sentido, de um eu constituinte do mundo. Não é a harmonia das faculdades transcendentais que revela a beleza nas coisas. Conforme a conferência *A percepção da mudança* (BERGSON, 2006b, p.155), o objeto da arte é latente à percepção, naquilo que a consciência pragmática não percebeu, mas que sempre esteve ali. As coisas mesmas, para uma filosofia da arte em Bergson, surpreendem em sua imanência. Apesar de tratar-se aqui da forma como a consciência pragmática se constitui, é preciso assinalar que ela se dá *no*, e a partir, *do* próprio real, e por isso mesmo torna-se possível pensar que pode, tanto levar sua natureza pragmática adiante, que é a condição de sua subsistência e a lei geral da psicologia, como pode dela se desviar, como faz a arte e como fará, como veremos, a metafísica, em maior profundidade. Em ambos os casos trata-se do real e da relação que o corpo estabelece com ele, que é primordialmente uma relação que visa à sobrevivência. Mas nesta relação com o mundo, mesmo na teoria da percepção, haverá consequências metafísicas, que, conforme o prefácio à sétima edição, são solidárias, oriundas, de uma psicologia. No último plano de consciência, a percepção e o mundo participam de uma só e mesma natureza. O eu, como vimos, se constituirá posteriormente à percepção, com a acumulação das memórias, numa virtualidade temporal aquém da atualidade do movimento, de onde a emblemática afirmação a respeito da distinção entre a alma e o corpo só poder ser compreendida em termos de tempo, e não de espaço (BERGSON, 1999, p.75).

Como se vê em nota de Camille Riquier, na edição crítica de *Matière et mémoire*, para Hippolyte Taine, por exemplo, em *De l'intelligence*, partes específicas do encéfalo condicionam as sensações táteis, auditivas e gustativas, e mesmo visuais (*tubercules quadrijumeaux ou bijumeaux*). Tratam-se dos centros perceptivos, e são os movimentos moleculares entre eles, não conhecidos plenamente, que bastam em si mesmos para produzir a representação, a percepção reduzida integralmente a eles. Os teóricos dessa época supunham um cérebro, uma imagem entre as outras do universo, e dentro dele certas imagens que teriam o misterioso poder de criar, quase de forma mágica, a representação de tudo o que o cerca. A matéria, tornava-se, assim, para tais filósofos, inacessível, sem imagem alguma, uma vez que o sensível tornava-se puro pensamento, e este pensamento, sem qualquer participação na matéria (BERGSON, 1999, p.18). Todavia, lembra-nos Bergson, o sistema nervoso está mergulhado nas imagens, isto é, na matéria, e seu papel, ao invés de produzir ou duplicar os objetos exteriores, é distribuir movimento, preparar a reação do organismo no contato com eles. É tal qual uma bússola (ibid.) que se harmoniza à disposição do ambiente. Esboça, incessantemente, os procedimentos virtuais do corpo: “A medula transforma as excitações sofridas em movimentos executados; o cérebro as prolonga em reações simplesmente nascentes; mas, tanto num caso como no outro, o papel da matéria nervosa é conduzir, compor mutuamente ou inibir movimentos”. (BERGSON, 1999, p.19). O grande problema, aponta o filósofo, deve-se ao fato de se considerar a substância cinzenta como autossuficiente, bastando suas trocas físico-químicas para a produção da representação. Materialistas e dualistas estariam de acordo nessa concepção. Segundo Pierre Montebello, em *Univers et cerveau chez Bergson*, a psicofisiologia moderna sustentou duas formas de dualismo para pensar a relação alma-corpo: ou se tratava de uma relação de expressão (dualismo), ou de produção (materialismo epifenomenista). Para o materialismo epifenomenista, representado por teóricos como Th. Huxley e H. Maudsley, o pensamento seria uma espécie – palavras deste último - de secreção do cérebro, tal como o fígado secreta a bile. O pensamento seria uma espécie de combustão, em alguns casos, combustão de fósforo acompanhado de uma liberação de calor. Segundo Maudsley, a consciência não seria sequer necessária para o trabalho complexo do corpo, sendo simplesmente um epifenômeno, uma consequência inextensiva do que ali realmente se passa. Já para o dualismo que, na psicologia contemporânea a Bergson, é representado por autores como Wundt e Lotze, segundo nota de Riquier (BERGSON, 2008, p.316), a consciência não seria um simples efeito da matéria, ela subsistiria ao seu lado, por uma espécie de harmonia pré-estabelecida, como se vê na filosofia de Leibniz, mas cujo paradigma fora dado pelo pensamento de Spinoza. A consciência, ao

invés de se reduzir à matéria, exprimiria em sua língua própria os movimentos da matéria nervosa. Em ambos os casos, há tradução dos estados nervosos para a percepção, como se o cérebro, sozinho, fosse capaz de expressar representação, como uma espécie de *Matrix*, em que o computador plugado aos centros do encéfalo produzissem um mundo perfeito de imagens. Mas o cérebro, diz Bergson (1999, p.19), não pode ser pensado separado de seu organismo, da atmosfera que lhe permite respirar, da terra envolvida por esta, do Sol em torno do qual a Terra gravita. Não apresenta em si o mundo em miniatura. O cérebro isolado, como condição das imagens, é uma ficção porque ele deve tudo o que é ao conjunto da matéria que o envolve. O movimento dos nervos no encéfalo não tem, portanto, o misterioso poder de criar a representação. Mas, como vimos, ele tem o poder de permitir com que a percepção se atualize. De que forma? Tanto as percepções fora do cérebro, como as modificações nervosas *variam* conjuntamente, pois formam um todo solidário, cada uma delas inseparavelmente ligadas ao resto da matéria. A grande questão se encerra no fato de que estas mesmas imagens tomam um aspecto diferente, dependendo do centro de referência. Como vimos, se considerarmos o corpo, as imagens que o cercam virarão sua face útil a ele, formar-se-ão horizontes, e seu aspecto mudará conforme este corpo se afasta ou se aproxima. Isto é, todas as imagens se modificarão perante ele. Porém, se considerarmos como centro de referência a matéria, então não haverá ambiente, horizonte, escalonamento. Ela só se relaciona a si mesma, seu movimento necessário ligando-a ao todo do universo. Sem uma perspectiva que a situe, a imagem relacionada a si resulta na ordem que se dá na ciência, sendo o efeito sempre proporcional à causa. Como já aduzimos, o desafio é pensar como os dois sistemas de referência reduzem-se às mesmas imagens, invariáveis no universo, infinitamente variáveis na percepção.

Consideramos que aqui jaz, senão o momento capital desta primeira parte do capítulo, ao menos aquele que funda a alternativa à tradição filosófica, e uma das bases de onde resultará o desenvolvimento do resto do capítulo e a intuição fundamental que caracterizará o aspecto metafísico desta forma de olhar a matéria. Pois a partir desses centros de referência, o sistema da percepção e o sistema da ciência, constituir-se-ão as diferentes abordagens filosóficas. A partir da diferença entre eles é que surgirá a pergunta filosófica moderna por excelência: *o mundo está dentro ou fora de minha consciência?* E será, no entanto, esta pergunta o princípio de toda ilusão em filosofia. Pois a formulação desta questão se faz por termos insolúveis (BERGSON, 1999, p.21), resultando em “uma discussão estéril, em que os termos pensamento, existência, universo serão necessariamente tomados, por uma parte e por outra, em sentidos completamente diferentes” (ibid.). Como bem expõe o filósofo no

“Resumo e conclusão”, todas as dificuldades advêm do fato de se considerar a percepção e a memória, o físico e o moral, como *duplicatas* um do outro, conforme o dualismo vulgar, o materialismo e o idealismo. E, se o fazem, é por desconhecerem a função primordial da percepção: ela é ação possível dentre as imagens. Por isso a importância em se compreender como o universo é capaz de modificar seu aspecto em dois centros de referência sem deixar, entretanto, de ser o mesmo, pois somente assim a pergunta pela interioridade ou exterioridade do mundo, em relação à consciência, perde o sentido.

Toda imagem é interior a certas imagens e exterior a outras; mas do conjunto das imagens não é possível dizer que ele nos seja interior ou que nos seja exterior, já que a interioridade e a exterioridade não são mais que relações entre imagens. Perguntar se o universo existe apenas em nosso pensamento ou fora dele é, portanto, enunciar o problema em termos insolúveis, supondo-se que sejam inteligíveis. (BERGSON, 1999, p.21)

No universo das imagens, reafirmamos, não há interioridade ou exterioridade, mas somente relações entre imagens, independente dos sistemas de referência. Pois perde o sentido colocá-los em função do pensamento, em função de um sujeito, que seria aqui o responsável pela noção de interioridade. Não se trata de um eu que conhece, mas de um corpo que age, mergulhado em um universo pleno, que muda de aspecto conforme o corpo é livre da necessidade que o rege. Segundo Bento Prado Jr. (1986, p.144), para conhecer o modo de ser do corpo é preciso reintroduzi-lo no interior das demais imagens. Dessa imanência do universo e sua mudança de aspecto em relação ao corpo, nasce a diferença entre a ordem que resulta na ciência e aquela que resulta na percepção. Veremos que essa oscilação entre os sistemas adquirirá novos elementos, fundamentais, ao considerarmos o papel da duração e o ritmo particular que caracteriza a consciência e a matéria. Mas a inteligibilidade fundamental da relação entre a consciência e a matéria é dada já neste contexto do primeiro capítulo, pois se torna claro o caráter essencial da percepção como inerente ao mundo.

2.2.2 Dos sistemas de referência

Da diferença entre os dois sistemas de imagens, o da consciência e o da ciência, idealismo e realismo deduzirão suas teses fundamentais. O desafio que não foram capazes de resolver reduz-se à impossibilidade que tinham em passar de um sistema ao outro. Entre a consciência e a ciência, havia um abismo. Por isso o filósofo da duração é o pensador das variações insensíveis. Ele permite pensar a passagem, a extensão que pulsa em profundidade sob a película da percepção. Aí jaz a dificuldade do realismo e do idealismo: para eles o real é cindido entre a coisa e o percebido. O idealismo subjetivo, cujo principal representante é

Berkeley, mas se poderia pensar também em Fichte, fazia derivar o sistema da ciência do sistema da percepção, considerada o fundamento, para a qual todas as imagens variam na consciência. Se quisesse, todavia, levar em consideração a ciência, teria de abandonar sua posição fundamental e reconsiderar cada imagem em função de si mesma, atribuindo o rigor científico a uma derivação simbólica do real, ou a uma harmonia preestabelecida entre as coisas e o espírito (BERGSON, 1999, p.24). O realista, por sua vez, cuja figura mais simbólica é Descartes, parte do universo governado por suas leis imutáveis, em que não há centro. Para o realista contemporâneo, que reduz tudo à matéria, torna-se um desafio pensar a percepção, esse conjunto de imagens infinitamente variáveis que não seguem qualquer rigor matemático. Para pensá-la, evoca uma consciência epifenômeno (BERGSON, 1999, p.23), uma fosforescência que acompanha as trocas físico-químicas do cérebro, sendo a percepção um acidente, um mistério, e o salto entre os sistemas um salto brusco e ininteligível. Em ambas as teses, a impossibilidade de pensar a passagem de um sistema ao outro é dada por postularem uma percepção alicerçada a uma consciência que apenas contempla, um eu que é o sujeito da percepção. A percepção, por conseguinte, teria apenas um interesse especulativo, um puro fenômeno do conhecimento.

Com efeito, é este o paradigma contestado por Bergson neste capítulo (BERGSON, 1999, p.24). Segundo Barbaras (1994, p.55), é por invalidar este pressuposto epistemológico, que o filósofo não precisa explicar o nascimento da representação no interior do cérebro. E visa desmenti-lo através da análise da própria estrutura do sistema nervoso, mostrando que a percepção deve ser pensada do ponto de vista da vida (organismo), do movimento. Tal demonstração terá, assim, uma consequência psicofisiológica e metafísica, como veremos no decorrer deste trabalho. Para Bergson, a forma como a filosofia e a ciência abordavam a questão obscurecia profundamente o triplice problema da matéria, da consciência e sua relação (ibid.). De que forma o paradigma que duplica a consciência os obscurece? À medida que, através dele, se retira da matéria a qualidade; da consciência, sua operação de seleção no seio desta matéria; e, da relação entre ambas, a possibilidade do contato, em suma, a possibilidade da metafísica.

Ao analisar a estrutura do sistema nervoso na série animal, Bergson conclui que o cérebro não deve ser outra coisa que uma espécie de central telefônica, cujo papel é efetuar a comunicação dos estímulos do ambiente que impressionam os nervos sensoriais aos mecanismos motores da medula espinhal, ou fazê-los aguardar (BERGSON, 1999, p.26), deixando à livre escolha dos mecanismos motores uma grande diversidade de movimentos possíveis para uma única excitação. O desenvolvimento do sistema nervoso se relacionaria,

assim, a esta crescente diversidade de possibilidades motoras. A matéria viva, por exemplo, ainda em estado rudimentar de massa protoplásmica, é irritável, isto é, sofre estímulos e a eles responde de forma imediata. Conforme se torna mais complexo o organismo, esta resposta se modifica, e o corpo tende a dividir o trabalho fisiológico (BERGSON, 1999, p.25). A resposta à excitação se torna mais variada, e com isso, à mesma proporção, a possibilidade crescente de esperar frente ao estímulo ambiental.

O estímulo periférico, em vez de propagar-se diretamente para a célula motora da medula e de imprimir ao músculo uma contração necessária, remonta em primeiro lugar ao encéfalo, tornando depois a descer para as mesmas células motoras da medula que intervêm no movimento reflexo. O que ele ganhou portanto nessa volta, e o que foi buscar nas células ditas sensitivas do córtex cerebral? Não compreendo, não compreenderei jamais que ele obtenha aí o miraculoso poder de transformar-se em representação das coisas, e inclusive considero essa hipótese inútil, como se verá em seguida. Mas o que percebo muito bem é que estas células das diversas regiões ditas sensoriais do córtex, células interpostas entre as arborizações terminais das fibras centrípetas e as células motoras do sulco de Rolando, permitem ao estímulo recebido atingir à *vontade* este ou aquele mecanismo motor da medula espinhal e *escolher* assim seu efeito (BERGSON, 1999, p.26).

Os órgãos perceptivos enviam o prolongamento da excitação dos objetos ambientes ao cérebro, que elabora inumeráveis vias motoras possíveis, nascentes. Seu papel, assim, é transmitir e repartir movimento, e não *produzir* conhecimento. Os centros do córtex e da medula são responsáveis por esboçar uma pluralidade de ações possíveis (BERGSON, 1999, p.27), limitando-se o cérebro, portanto, a receber excitações e montar aparelhos motores, que se tornam mais numerosos, conforme é mais desenvolvido na escala evolutiva. Mais aparelhos motores significam, e isto é crucial, um maior número de pontos distantes no espaço relacionados ao corpo, através de uma maior potencialidade de ação. O desenvolvimento da massa cinzenta, com isso, aponta para o corpo como um centro de indeterminação crescente, uma imagem cada vez mais desvencilhada da necessidade que rege a matéria, ao mesmo tempo que, como indeterminação, é concomitante de uma maior latitude de ação, de um maior número de objetos iluminados no ambiente. Tudo se resume a esta afirmação do filósofo: se se considerar o sistema das imagens solidárias umas às outras, que compõe o todo, e, em seu interior, centros de ação real (a matéria viva)

afirmo que é *preciso* que ao redor de cada um desses centros sejam dispostas imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela; afirmo conseqüentemente que a percepção consciente *deve* se produzir, e que, além disso, é possível compreender como essa percepção surge. (BERGSON, 1999, p.28)

A partir disso, Bergson enuncia uma lei rigorosa que vincula a intensidade de ação do ser vivo à extensão da percepção consciente; maior é a hesitação do corpo frente ao estímulo, maior a distância no espaço e a multiplicidade dos objetos que se intercalam para o animal.

Em outras palavras, o desenvolvimento da zona de indeterminação permite deduzir, assim, a quantidade e a distância das coisas a ela relacionadas, de onde esta lei: “*a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*” (BERGSON, 1999, p.29). Perguntaremos: de que forma esta relação do organismo com os objetos do ambiente caracteriza uma percepção consciente? Sobretudo, em que sentido esta percepção significa consciência?

2.2.3 Percepção pura

Desta pergunta inicia-se o trecho mais famoso do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, momento em que é exposta a teoria da percepção pura. Para abordá-la, Bergson diz ser preciso simplificar bastante as condições em que a percepção consciente se realiza. Desta simplificação, muitas questões surgem para a sua compreensão na economia do livro, pois, ao simplificar as condições, torna-se um desafio compreender o sentido exato de sua participação na percepção concreta. A hipótese na qual a percepção pura se fundamenta, que elimina o que há de mais essencial na percepção concreta, isto é, a memória e a passagem do tempo, parece tornar a percepção pura algo não experimentável, puramente ideal e concebida, somente para que a condição da percepção seja pensável teoricamente. Tal hipótese apresenta um objetivo claro: mostrar que a percepção não é uma espécie de visão interior subjetiva (BERGSON, 1999, p.31), ou a variação de uma consciência inextensiva, em suma, um simples grau mais intenso da memória. Trata-se de uma consequência do que vimos até aqui, neste primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Somente a partir da distinção radical entre percepção e memória, tornar-se-á possível liberar a consciência de uma perspectiva transcendental, ou duplicizante do real, mostrando que a base sobre a qual a percepção se constitui coincide com as próprias coisas, está nas próprias coisas, nenhum elemento subjetivo participando da essência deste processo. Sobre esta base, sublinhemos, a memória, os acidentes individuais, são *enxertados* (BERGSON, 1999, p.30). Ora, esta definição só é possível porque Bergson trata as relações entre corpo e alma de uma perspectiva temporal. Ao analisar a espessura de duração que constitui a consciência, é sobre seu limite temporal, em que se desenha o corpo e o mundo no imediato, que se buscará a compreensão da percepção. Sobre o atual, o plano da pura mobilidade da matéria em que o corpo *age*, o virtual é enxertado, como acumulação daquilo que transcorre sem cessar. O curioso é que Bergson apresenta sua hipótese de eliminação da memória em um momento do capítulo em que suas teses mais radicais já foram apresentadas. Se considerarmos os trechos analisados até aqui, isto é, os do início do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, veremos que as coisas são dadas à percepção nelas mesmas,

que as imagens, em ambos os sistemas de referência, são as mesmas imagens, a teoria da percepção pura sendo portanto um desenvolvimento delas através da pergunta condutora: “de que forma a percepção, a partir do centro de indeterminação, caracteriza a consciência?”. Seria esta teoria, a partir da página 30, uma forma de aprofundar o significado da percepção como um processo em que não intervém qualquer elemento subjetivo? Isto é, uma realidade tocada em suas raízes profundas, o sentido geral da exterioridade? Pois com isso, através de sua hipótese ideal, tornar-se-ia patente a característica fundamental e essencial da percepção. Ela, sendo pura, nos daria o fundamento, o porquê da relação, suas estruturas fundamentais (PRADO JR., 1986, p.157).

Entretanto, nos diz o filósofo (BERGSON, 1999, p.31), esta hipótese acarreta uma outra, que traz mais dificuldades para a argumentação: a memória deve ser eliminada também, sob a forma do ritmo da consciência humana. Por mais instantânea que se considere a percepção, ela participa de uma certa espessura temporal. Eliminar esta forma de memória, com efeito, significa o procedimento mais abstrato da teoria da percepção pura, pois o instante terá de ser então matemático, não havendo mais sobretudo *contração* do real. Esta contração, que é apenas objeto do quarto capítulo de *Matéria e memória*, opera o lado “subjetivo” das qualidades sensíveis das coisas, a saber, sua imagem pitoresca, sua cor heterogênea. E, como procuraremos sugerir, esta contração, que é uma perspectiva temporal da percepção no quarto capítulo, assim como os sistemas de referência da percepção no primeiro, significa também uma limitação da matéria. Como veremos no último capítulo de nosso trabalho, a percepção realiza uma solidificação (tempo) e uma divisão (espaço). Se no primeiro capítulo, a representação é uma película superficial do ponto de vista da utilidade, no quarto ela é a crisálida contraída de uma imensa história da matéria. Pois contração significa, da mesma forma, limitação de uma matéria que ultrapassa a percepção por todos os lados, seja no espaço, na perspectiva do primeiro capítulo, seja no tempo, com o quarto. Declarou o filósofo: “Perceber consiste portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar” (BERGSON, 1999, 244). O sistema das imagens sem centro, que caracteriza o objeto das ciências no primeiro capítulo, é o mesmo sistema das ciências cuja heterogeneidade é diluída na duração, no quarto. Mas, se a percepção pura nos coloca nas coisas, a contração opera o lado subjetivo das qualidades sensíveis. Como veremos, em certo sentido, a subjetividade da memória-contração pode ser pensada como uma consequência da percepção pura, à medida que esta põe os fluxos de duração na exterioridade, sem ainda se perguntar por eles. A percepção é o raciocínio que

diz que a representação está fora de nós, sem lançar a questão sobre as variações temporais desta exterioridade. Tanto é assim que não se trata, na memória-contracção, de um sujeito constituinte provedor das qualidades sensíveis. A contracção é efeito da simultaneidade entre durações de ritmos diferentes, a percepção concreta tendo, portanto, um duplo aspecto: limitação de algo que existe de forma independente, como sugere o termo imagem, e, mais profundamente na perspectiva do tempo, limitação de uma longa história da matéria, que será a condição da liberdade na necessidade material, na perspectiva temporal. Como nos diz o filósofo no final do primeiro capítulo,

é numa percepção extensiva, ao contrário, que sujeito e objeto se uniriam inicialmente, o aspecto subjetivo da percepção consistindo na contracção que a memória opera, a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais essa percepção se decompõe interiormente (BERGSON, 1999, p.75)

Dito de outra forma, o aspecto subjetivo das qualidades sensíveis sustenta-se por uma realidade objetiva de estímulos múltiplos e sucessivos, que são o fundo da qualidade, com a diferença de que são menos heterogêneos. Mas como pensar uma percepção pura que coincide com as coisas em vista de sua utilidade, quando essas coisas são infinitamente diversas no ritmo de sua duração? Abstrair o ritmo delas não seria, em certo sentido, uma abstracção delas? Por isso trata-se de uma hipótese cujo objetivo é tornar uma noção mais clara (BERGSON, 1999, p.31), algo que existe mais de direito que de fato, um eu absorvido no presente, mas cuja visão imediata e instantânea da matéria faça compreender a sua relação com o ambiente. Esta é a condição para se pensar *a objetividade em geral*. A percepção pura, em nossa opinião, permite tornar clara a ideia da *coexistência* de diferentes durações que compõem um universo, que, sem que sejam a causa umas das outras, fluem simultaneamente, podendo pensar-se o aspecto subjetivo como oriundo dessa coexistência, mas sendo a própria coexistência o sentido geral da percepção, em termos de uma relação direta, em termos de uma consciência que surge do próprio mundo. Este sentido da objetividade geral, a partir da coexistência, só é possível pela maneira de ver a matéria própria à noção de imagem, que faz a percepção atual transcender a si mesma sem mudar de natureza, isto é, fazendo a consciência participar das próprias coisas. A natureza temporal será a consequência desta forma ver a matéria, como dizia o prefácio. A percepção pura poderia ser pensada, portanto, apenas como a inteligibilidade dessa relação, o sentido geral dessa simultaneidade que não se perguntou ainda pelo tempo.

Como temos visto, se a primeira parte do primeiro capítulo trata das imagens percebidas em virtude das ações do corpo, sem se preocupar com o aspecto subjetivo que

caracteriza suas qualidades sensíveis, certamente seja porque o objetivo é, antes de tudo, combater a subjetividade moderna da percepção, este eu isolado da natureza; sua *démarche* visa tornar contraditório este ego característico do pensamento intelectualista. E o faz, ao mostrar a percepção surgindo da relação entre o corpo e o ambiente, como veremos na ressignificação da noção de representação. Por isso, não se trata, na percepção pura, de uma abstração dialética, de uma formulação conceitual a respeito das condições da percepção. Como bem nos esclarece Deleuze (2012, p.20) em *Bergsonismo*:

(...) essas ficções (o corpo como ponto matemático no espaço) não eram simples hipóteses: elas consistem em impelir para além da experiência uma direção destacada da própria experiência; é somente assim que podíamos extrair todo um lado das condições da experiência.

Se, com Deleuze, pensarmos as noções da percepção pura em termos de perceptos, e não por puros conceitos, veremos que se trata de apresentar as condições de um ser-no-mundo no pensamento do filósofo, de uma percepção liberta de um eu interior. Trata-se da demonstração que nos diz que, para além do que acrescentamos na percepção, o corpo está em relação direta com *realidades*.

2.2.4 A representação e o campo transcendental

Logo que inicia a análise da percepção pura, Bergson diz não ser necessário deduzir a consciência, porque “ao colocar o mundo material, demo-nos um conjunto de imagens, e aliás é impossível nos darmos outra coisa.” (BERGSON, 1999, p.32). A consciência, a partir da teoria da percepção pura, não será, portanto, forjada por uma construção *ex nihilo*. Como esclarece Bento Prado Jr., “O surgimento da consciência no seio do universo das imagens não é, neste sentido, um *acontecimento absoluto*” (PRADO JR, 1986, p. 157). Seu surgimento não se reduz a algo que se acrescente ao mundo, mas se trata da atualização de uma tendência oriunda nas próprias imagens, que, em seu próprio ser, sem que sejam percebidas, não deixam contudo de ser imagens. Elas são espetáculo possível. Por isso Bento Prado as trata em termos de “campo transcendental” (ibid.), uma espécie de campo transcendental imanente. Segundo Bergson, seja qual for a teoria da matéria em questão, não se escapa do horizonte da imagem. Seja considerando a matéria composta por átomos em movimento, seja por linhas de força, turbilhões num fluído contínuo, elas não são pensáveis senão “em relação a um tocar impotente, a um impulso ineficaz, a uma luz descolorida; trata-se ainda de imagens” (BERGSON, 1999, p.32). Elas possuem a característica de ser imagem sem que precisem estar representadas.

É verdade que uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*; pode estar presente sem estar representada; e a distância entre esses dois termos, presença e representação, parece

justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela (BERGSON, 1999, p.32).

Não se trata, portanto, na percepção, da descoberta de uma nova realidade. A percepção é algo inscrito, latente, no próprio real. Segundo Bento, “A passagem da *presença* (ou da co-presença) à re-presentação não é um salto sobre um abismo, mas um processo contínuo, cuja continuidade pode ser descrita e pensada” (PRADO JR, 1986, p.158). Há uma distância entre a *presença* e a *representação*, que é, assim, a distância da matéria à percepção. Donde a pergunta: em que consiste esta diferença? Como se passa da matéria (presença) à percepção (representação)? Se não se trata de um acontecimento absoluto, como sugeriu Bento, tendo em vista que a matéria não percebida não deixou de ser imagem, a consciência, portanto, nada lhe acrescentando de novo, trata-se então de um elemento já presente nelas. Trata-se, enfim, de uma subtração de sua presença. Segundo o filósofo, se houvesse *mais* na representação do que na presença, se fosse preciso acrescentar alguma coisa, o processo pelo qual a representação se constitui seria ininteligível (BERGSON, 1999, p.32). Por quê? Porque seríamos obrigados a pensá-la em termos de produção, duplicação. Teríamos de conceber o cérebro como um órgão mágico, fazendo da representação uma imagem psíquica, absolutamente diversa das coisas, “e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério” (BERGSON, 1999, p.33). A percepção, com isso, seria algo absolutamente diferente do percebido. Todavia, se concebermos a percepção mediante um processo de *diminuição*, o mistério não permanece. Pois a percepção não seria mais algo diferente das coisas, mas algo dado *em* seu próprio ser. “(...) pois então bastaria que as imagens presentes fossem forçadas a abandonar algo delas mesmas para que sua simples presença as convertesse em representações” (BERGSON, 1999, p.33). O que diferencia, então, a percepção da imagem em si? Como sugere Bento,

(...) a subjetividade da percepção é determinada pelo caráter finito de seu acesso à Presença em geral. A Presença não se dá senão parcialmente à subjetividade: e é este dar-se apenas parcial que constitui, de um lado, a imagem percebida, e de outro, a própria percepção. A subjetividade nasce, portanto, de uma limitação da Presença. (PRADO JR., 1986, p.158)

E esta limitação se dá conforme a imagem, que em si mesma continua-se em todas aquelas que a cercam em todas as suas dimensões, é recortada desta continuação, conforme víamos. Trata-se da passagem do universo acentrado ao sistema de referência do corpo. Da imagem, solidária ao resto do universo, é suprimida aquelas que a seguem, que a precedem, que a preenchem, restando sua película superficial, sua crosta exterior (BERGSON, 1999, p.33). O que caracteriza a objetividade, portanto, é isto: a influência sofrida por esta imagem por todos os seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, transmitindo tudo o que recebe,

sendo um lugar por onde se propagam em todos os sentidos as modificações do universo (BERGSON, 1999, p.33). Isolando essa imagem de todas as suas relações, restando seu invólucro superficial, ela se torna representação. Por isso, em certo sentido, a representação, as superfícies exteriores, já estavam aí, em estado virtual, neutralizadas, ao mesmo tempo que se esvaíam nas outras. A perceptibilidade virtual se atualiza à bactéria e ao homem. A *coisa* então é isto: o que se perde em todas as suas dimensões nos fios contínuos que levam aos confins do universo. A representação é o obscurecimento de todos os seus lados, o que faz dela, no ambiente, um *quadro* (BERGSON, 1999, p.33-34). O acesso do corpo ao ambiente, como instrui Bento (1986, p.159), dá-se sempre pelo processo do perspectivismo da finitude prática. A mudança de aspecto instaurada pelo corpo é, assim, o empobrecimento da própria presença, e se dá na medida exata das funções que o sistema nervoso percebe como interessantes, como úteis. Tudo se relaciona, assim, no plano da atualidade, aos movimentos contingentes e necessários entre as imagens. Enquanto *coisa*, não há, como dissemos, perda alguma de movimento nas imagens, elas devolvem por todas as suas dimensões aquilo que recebem. Já no centro de indeterminação se estabelece, entre a excitação e a ação, um hiato, que, como vimos, mede sua potencialidade de ação sobre os objetos que o interessam, e também, não menos importante, desses objetos sobre ele. Para esclarecer este argumento, Bergson se serve da metáfora da luz:

Tudo se passará então, para nós, como se refletíssemos nas superfícies a luz que emana delas, luz que, propagando-se sempre, jamais teria sido revelada. As imagens que nos cercam parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que o interessa; elas destacarão de sua substância o que tivermos retido de passagem, o que somos capazes de influenciar (BERGSON, 1999, p.34).

Se as imagens agem e reagem sem perda e de forma necessária, não havendo hiato, significa que elas também não percebem. Ao dar-se uma imagem espontânea, insurgente, a influência de todo o resto sobre ela é infinitamente diminuída, retornando a ela somente aquilo que interessa a suas funções. Por isso, trata-se, na metáfora da luz, para pensar a percepção, de uma espécie de reflexão total para o corpo: a forma da imagem é iluminada na exata medida em que é impedida de continuar-se nas outras (BERGSON, 1999, p.35). Não há nada de positivo neste processo, reitera Bergson, nada que se acrescente à imagem. Como sugere Deleuze (1985, p.82), em *A imagem-movimento*, diferente da fenomenologia que identificava a luz como oriunda da relação entre a consciência e as coisas, Bergson, pelo contrário, a identifica com as próprias coisas, sem nada que as ilumine. Ao invés de “toda consciência ser consciência de alguma coisa”, para Bergson, sugere Deleuze, “toda consciência é alguma coisa, confunde-se com a coisa, isto é, com a imagem de

luz”(DELEUZE, 1985, p.82). A luz é a consciência de direito, que se limita a fato à medida que os objetos passam a apresentar sua ação virtual à influência do corpo vivo. É uma espécie de efeito de miragem (Ibid.). Desta argumentação, o filósofo deduz uma importante consequência: “Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*.” (BERGSON, 1999, p.35). Apenas uma diferença de grau, isto é, a percepção pura acessa uma parte, um grau reduzido de seu ser, que se prolonga, em si mesmo, a todo o universo. A consciência delimitada na percepção consiste, portanto, neste discernimento, nesta escolha, que, não obstante, não se efetua ao acaso, como vimos em nosso primeiro capítulo; aquela anuncia, no plano da atualidade do corpo, a virtualidade do espírito. Os centros de indeterminação são, por conseguinte, ilhas de contingência em um universo atravessado pela necessidade indivisível, tal como uma luz que tudo atravessa. O vício filosófico, segundo Bergson, está em considerar a percepção uma espécie de fotografia que seria tirada por um aparelho, o órgão dos sentidos, e revelada em seguida no espírito, como representação na *psique*. Porém a fotografia, conclui o filósofo (BERGSON, 1999, p.36), se ela existe, já foi tirada, obtida, no próprio interior das coisas²³. A matéria, segundo Bergson (1999, p.36), é tal qual uma fotografia translúcida não revelada, uma luz que atravessa tudo em todos os sentidos, ao menos enquanto não encontra uma ilha de indeterminação, que será então o *écran* negro sobre o qual a luz se deterá, espelhando-o em sua utilidade virtual²⁴.

Em suma, não é a consciência que é *luz*, é o conjunto das imagens ou a luz que é consciência, imanente à matéria. Quanto à *nossa* consciência de fato, será apenas a opacidade sem a qual a luz, “se propagando sempre, jamais tivesse sido revelada (DELEUZE, 1985, p.82).

O corpo, centro de indeterminação, é assim uma espécie de placa sobre a qual a luz é impedida de passar, é ele quem “revela” a imagem, não no interior de si mesmo, mas nela mesma, segundo aquilo dela que interessa a ele. Trata-se de uma revelação pragmática.

O movimento irá atravessar a substância cerebral, não sem ter aí permanecido, e se manifestará então em ação voluntária. Eis aí todo o mecanismo da percepção. Quanto à própria percepção, enquanto imagem, não é preciso descrever sua gênese, pois você a colocou de início e não podia, aliás, deixar de colocá-la: ao dar-se o cérebro, ao dar-se a menor parcela da matéria, você não se dava a totalidade das imagens? *O que você tem a explicar, portanto, não é como a percepção nasce, mas como ela se limita, já*

23 A este respeito, como veremos ainda, pode-se levar em questão a discussão a respeito da natureza da fotografia, ainda contemporânea, problematizada, por exemplo, por André Bazin, que discorre sobre uma ontologia da imagem, ainda quando só havia fotografia analógica. Com o advento do digital, uma série de polêmicas a respeito da natureza da fotografia retornou. Há uma não pequena bibliografia a respeito deste tema, da qual *A filosofia da caixa preta* de Vilém Flusser e *O ato fotográfico* de Philippe Dubois são exemplos.

24 O virtual, aqui, não diz respeito à memória. Trata-se da possibilidade de ações do corpo, apesar de tratar-se da expressão material da memória.

que ela seria, de direito, a imagem do todo, e ela se reduz, de fato, àquilo que interessa a você. (BERGSON, 1999, p.38).

A imanência entre o corpo e o mundo torna desnecessária a explicitação do surgimento da percepção, pois nada se acrescenta neste processo. É preciso explicar a forma como essa influência translúcida se limita, se recorta para um corpo vivo. Vimos que essa limitação se dá conforme variam as funções pragmáticas do corpo, e isto revela que a imagem percebida está, de direito, no todo e, de fato, no desenho de suas partes que interessam à imagem do corpo²⁵. As variações do cérebro, como vimos, são o que transformam o direito em fato. Por isso também a ilusão de que a representação nasce do cérebro. Quer ele tenha forjado a percepção em sua substância, ou que apenas forneça a ação possível sobre as coisas, os resultados visíveis são os mesmos (BERGSON, 1999, p.80). Com efeito, será pelo exame detalhado das afasias no segundo e terceiro capítulos de *Matéria e memória*, no estudo da memória, que o filósofo mostrará empiricamente a contradição em conceber um cérebro como produtor das lembranças. Aqui, porém, trata-se de uma dedução teórica e lógica: o cérebro, que participa da massa extensiva das imagens, não poderia ser sua condição, uma vez que ele é solidário e deve tudo o que é a ela. A representação, a imagem, portanto, encontram-se fora, na relação que ele mantém com o ambiente. “(...) seria absurdo que o continente saísse do conteúdo” (BERGSON, 1999, p.39). Percepção consciente e modificações cerebrais são rigorosamente correspondentes (ibid.). Tais constatações, consequência de tudo o que temos visto, apresentam conclusões sugestivas e, de certa forma, divergentes, de ordem tanto metafísica como psicofisiológica, que veremos na conclusão deste capítulo e no próximo. Pois modificações cerebrais e possibilidades de ações revelam, ao mesmo tempo, unidos, os pontos *do universo* e a influência pragmática sobre eles, matéria e forma.

O exemplo do ponto P ilustra bem esta noção:

Seja, por exemplo, um ponto luminoso *P* cujos raios agem sobre os diferentes pontos *a*, *b*, *c* da retina. Nesse ponto *P*, a ciência localiza vibrações de uma certa amplitude e de uma certa duração. Nesse mesmo ponto *P*, a consciência percebe luz. Nós nos propomos a mostrar, ao longo deste estudo, que tanto uma como outra tem razão, e que não há diferença essencial entre essa luz e esses movimentos, com a condição de que se devolva ao movimento a unidade, a indivisibilidade e a heterogeneidade qualitativa que uma mecânica abstrata lhe recusa, com a condição também de que se vejam nas qualidades sensíveis outras tantas contrações operadas por nossa memória: ciência e consciência coincidiriam no instantâneo (BERGSON, 1999, p.39-40).

25 Na *Discussion à la société française de philosophie sur “esprit et matière”*, de 1904, Bergson reafirma a coincidência entre o sujeito e o objeto na percepção exterior. E que o eu, se é que se pode ainda falar de um eu, estaria onde está representação, o que significa que está, virtualmente ou inconscientemente, no todo perceptível, mas, atualmente, no percebido. O que converteria o direito em fato, continua o filósofo, seria a solicitação ao movimento, que chama à consciência a matéria que era inconsciente (BERGSON, 2011b, p.288).

Sublinhemos que não há diferença essencial entre essa luz e esses movimentos, isto é, entre os dados da percepção e da ciência, contanto que se considere a heterogeneidade própria do movimento e a contração da memória, isto é, levando em consideração a qualidade das coisas e a diferença rítmica que as diferencia da consciência. Mas o que significa dizer que coincidem no instantâneo? Significa que, apesar da contração, apesar da diferença rítmica, elas coincidem no mesmo universo. Pois o desafio é compreender que ambas “têm razão, e que não há diferença essencial” entre elas, mas uma diferença de *tensão* temporal, como veremos no quarto capítulo. Tema deste último capítulo será também a característica da *extensividade* da percepção, que estabelece a indivisibilidade e a heterogeneidade do dado, logo não contrariando a natureza da consciência. Tal aspecto deriva diretamente da percepção pura (BERGSON, 1999, p.212). Mas, ainda no contexto do primeiro capítulo, o exemplo sintetiza a relação com a exterioridade da percepção. O ponto *P*, a retina dos olhos, os elementos nervosos do cérebro, perfazem um todo solidário, o ponto *P* sendo uma parte deste todo, sua imagem sendo formada e percebida ali mesmo onde se encontra, e não em nós (BERGSON, 1999, p.41). Eis, portanto, a concepção do senso comum, que não duvida da existência do percebido. O resultado do exemplo resume toda a análise: a imagem do objeto é formada nele e pertence a ele, a partir dos contornos que os elementos nervosos articulam para dele se servir. O sistema nervoso, portanto, põe o corpo em relação com outros corpos e, à medida que é impedido de agir, menos objetos se apresentam a sua disposição. Ação e percepção imbricam-se intimamente, de tal modo que a impotência corresponde à inconsciência (BERGSON, 1999, p.43). Situado entre os objetos, o sistema nervoso é assim neles enraizado, como simples distribuidor de movimentos. Mas é importante notar que a percepção se dá na possibilidade de escolha, e não na ação propriamente dita. Por isso um hábito pronto é inconsciente, não solicita um movimento potencial (BERGSON, 1999, p.44). Assim, diferente do que queriam os psicólogos da época, a percepção não nasce somente dos nervos sensoriais, mas de *uma questão colocada à atividade motora*. As coisas iluminam-se à medida do hiato característico do sistema sensório-motor (BERGSON, 1999, p.46).

Mas conforme o corpo se desloca no universo das imagens, todas variam, menos a imagem dele mesmo, que é o centro ao qual elas se relacionam. A exterioridade que muda de aspecto a cada instante faz do corpo, à medida que sua imagem permanece a mesma, uma *espécie* de interior bastante específico, pois é um interior que se reduz, diante do universo material, a uma relação entre a parte e o todo.

Há, nesse conjunto [de imagens], “centros de ação” contra os quais as imagens interessantes parecem se refletir; é deste modo que as percepções nascem e as ações se preparam. *Meu corpo* é o que se desenha no centro dessas percepções; *minha pessoa* é

o ser ao qual se devem relacionar tais ações. As coisas se esclarecem se vamos assim da periferia da representação ao centro, como faz a criança, como nos convidam a fazê-lo a experiência imediata e o senso comum. (BERGSON, 1999, p.47)

As dificuldades nascem à proporção da má compreensão deste interior, uma vez que não se percebe sua gênese exterior. Os teóricos preferem partir do *cogito*, da representação condicionada pelas sensações que captam o movimento num exterior incognoscível a elas. O que Bergson faz é crer na exterioridade, sem degenerar a qualidade numa subjetividade. Mas não há sequer um “nosso” na percepção. Simplesmente há, um só mundo. A confusão, segundo o filósofo (1999, p.48), que será tratada no quarto capítulo, a qual veremos em nosso próximo, é oriunda de uma má compreensão da extensão concreta. A ela misturam o espaço homogêneo, e fundam uma dimensão paralela na percepção. Mas a confusão também possui uma segunda causa: não compreendem a diferença psicológica entre a percepção pura, em que jaz o corpo e mundo na atualidade, e a memória, caracterizada pela virtualidade do passado.

Mas tais confusões, segundo o filósofo, estão ligadas à má interpretação de fatos reais, dos quais o terceiro é o mais desenvolvido neste primeiro capítulo. Trata-se da análise da noção de afecção.

2.4 A descoberta do corpo. Uma interioridade da exterioridade.

Fatos reais quando mal interpretados tendem a resultar em abstrações conceituais. Abstrações que não se efetuam, todavia, ao acaso. Uma das características do pensamento bergsoniano é mostrar que elas possuem uma gênese comum oriunda da necessidade de teorizar; necessidade natural da inteligência, que esquece sua destinação própria, tratando com suas categorias o objeto que dela é anterior e que, no mais das vezes, não se molda a seus contornos rígidos. Por isso, a metafísica deve ser o esforço em forjar conceitos que partam *dos objetos*, e não dos próprios conceitos. Partir dos conceitos é partir da estrutura da inteligência, que se desenvolve então de abstração em abstração, separando realidades das quais não se vê mais o traço de união. A educação dos sentidos, nos teóricos contemporâneos a Bergson, é um desses fatos, o primeiro analisado por ele.

O questionamento da origem da afecção é uma das bases sobre as quais se desenvolve uma separação entre o objeto e a representação, o que remonta às origens do empirismo. Segundo Camille Riquier (BERGSON, 1999, p.322-323), para Hippolyte Taine, herdeiro do empirismo, o objeto é oriundo de uma projeção das sensações para fora do cérebro, sensações que apenas ilusoriamente estariam nos órgãos, ilusão que seria adquirida pela experiência. A sensação visual receberia sua aparente exterioridade pelo encontro das imagens inextensivas

das sensações táteis e musculares. Ora, uma das razões desta leitura é, segundo Bergson (1999, p.48), o fato de serem os dados sensíveis vagamente coordenáveis. Entre eles, há hiatos que necessitam de uma série de aproximações para corresponderem ao mesmo objeto. Entre a cor e o cheiro de um objeto, qual é o parentesco? A natureza de ambos parece ser tão distinta que a psicologia experimental contemporânea ao filósofo acreditava tratar-se de sensações puramente inextensivas que, coordenando-se, constituiriam o objeto. Todavia, para Bergson, temos um corpo que se relaciona às imagens em vista das diversas utilidades que se mostram a ele. Os órgãos dos sentidos, com efeito, consistem em sistemas diferentes de utilidade que o corpo percebe no ambiente, ao mesmo tempo que essas imagens refletem sistemas diversos de reflexão para ele. O som, assim como o paladar ou o tato, são sistemas específicos de reflexão das coisas; por conseguinte, limitados. Ora, todo o desafio, segundo o filósofo, é restabelecer a continuidade, o parentesco entre tais sistemas, e para isso se faz necessária uma educação dos sentidos. O conjunto dos sentidos jamais dará a totalidade do objeto, uma vez que o conjunto, como vimos, ultrapassa infinitamente, por todos os lados, as percepções possíveis. Por isso, “perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material. Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo neste discernimento prático”. (BERGSON, 1999, p.49)

A descontinuidade é, com efeito, uma característica do corpo, mas nem por isso as qualidades dos diferentes sentidos deixam de pertencer às coisas, “percebidas inicialmente mais nelas do que em nós” (BERGSON, 1999, p.50). A hipótese de Bergson, ao contrário daquela da psicofísica, permite um conhecimento cada vez mais aprofundado da matéria, à medida que os diferentes sentidos revelam parentescos distantes que no fundo pertencem a uma só e mesma extensão independente, anterior a esta cisão das necessidades do corpo. Reaproximar este parentesco oculto, nisto jaz o desenvolvimento de uma educação dos sentidos. “Nossa percepção da matéria então já não é relativa nem subjetiva, pelo menos em princípio e não se levando em conta, como veremos em seguida, a afecção e sobretudo a memória; ela é simplesmente cindida pela multiplicidade de nossas necessidades”. (BERGSON, 1999, p.50)

O papel da consciência, portanto, sendo ação possível diante das coisas, distinguindo-se de um caráter inextensivo e separado do mundo, confere aos sentidos a característica de participarem das próprias coisas, antes do que de estados psicológicos. Os sentidos revelam sistemas, aspectos diferentes de imagem. Imagem-acústica, imagem-tato, paladar, e etc. O que pode causar confusão a este respeito é o fato de a imagem parecer condicionada à visão. Mas a função desta noção ultrapassa sua ligação com este órgão dos sentidos. A imagem é aquilo

que é anterior e se relaciona ao corpo, na atualidade da percepção. Esta atualidade, esta presença, é o fator que a distingue da memória.

Ora, mas o segundo fato alegado causador das ilusões a respeito da percepção consiste na tese da “energia específica dos nervos”. Tese primeiramente anunciada pelo psicofisiólogo alemão Johannes Peter Muller (1801-1858), defendia que as qualidades dos objetos dos sentidos eram produtos dos nervos que caracterizam cada sentido. As causas não eram, portanto, nada daquilo do que era percebido. Definiam-se como causas mecânicas, variações elétricas, que comporiam a realidade exterior. Por isso, causas objetivas diferentes sobre o mesmo nervo produziam a mesma sensação. A mesma causa sobre nervos diferentes engendrava sensações diferentes (BERGSON, 1999, p.52). A conclusão deste raciocínio instaura, assim, uma exterioridade completamente diversa do que é percebido. Segundo Riquier, em nota (BERGSON, 2008, p.323), poder-se-ia conceber esta doutrina, a partir de uma releitura psicofisiológica da obra kantiana e sua concepção subjetivista do conhecimento, sendo amplamente aceita por diversos fisiólogos da época, entre eles Taine, Helmholtz, Brucke, Ludwig, Bois-Reymond. Enfim, o som, a cor, o odor, nada trariam do evento que os ocasiona, mas apenas diriam respeito às qualidades produzidas por tais nervos dos sentidos. Mas questiona Bergson:

Ora, pode-se perguntar se a excitação elétrica não compreenderia *componentes* diversos, respondendo objetivamente a sensações de diferentes tipos, e se o papel de cada sentido não seria simplesmente extrair do todo o componente que o interessa: seriam então exatamente as mesmas excitações que dariam as mesmas sensações, e excitações diversas que provocariam sensações diferentes. Para falar com mais precisão, é difícil admitir que a eletrização da língua, por exemplo, não ocasione modificações químicas; ora, são essas modificações que chamamos, em todos os casos, sabores. Por outro lado, se o físico pôde identificar a luz com uma perturbação eletromagnética, pode-se dizer inversamente que o que ele chama aqui de perturbação eletromagnética é luz, de sorte que seria efetivamente luz que o nervo óptico perceberia objetivamente na eletrização. (BERGSON, 1999, p.52)

Isto é, a eletrização da língua é o próprio sabor. Perturbações eletromagnéticas são a luz. Para Bergson, isto somente é possível porque a realidade é considerada em termos de variações rítmicas, suas diferentes regiões podendo ser pensadas em termos de intensidades que não se excluem. Em outras palavras, não é preciso instaurar uma ruptura, uma duplicação, para tornar inteligível a forma como nossos sentidos correspondem às variações quantitativas que são objeto da ciência. O som é a própria vibração que a ciência localiza, mas sob sua forma condensada. Não é preciso que eles criem uma realidade nova para traduzirem sua causa. A realidade pensada em duração, como nos sugere Bergson em *Le Parallélisme psychophysique*, comporta *planos de experiência* diversos (BERGSON, 2011, p.263). Mas todos eles são solidários a um todo do qual nossa percepção capta apenas alguns elos, alguns sistemas

específicos de reflexão, que revelam, entretanto, alguns elos das próprias coisas. Por isso a importância em considerar a percepção como *limitada*, mas não relativa (ibid.).

Mas qual seria a natureza da sensação que se produz no corpo, isto é, a afecção? Já vimos que não consistem no material com o qual se fabrica a representação. Não se trata também do elemento inextensivo ao lado da percepção e das coisas. Segundo a tese de *Matéria e memória*, se a percepção consiste numa “questão colocada à ação do corpo”, a afecção, longe de ser a sua condição, é a impureza que a ela se mistura. Nem por isso ela diz respeito a algum elemento inextensivo. Apesar de ser vagamente localizável, a afecção é algo que pertence ao movimento, à atualidade e, por conseguinte, ao corpo. Uma impureza na atualidade, isso significa que a afecção é uma espécie de interioridade do corpo, sem que resida no espírito. “Na interioridade da sensação afetiva consiste sua subjetividade, na exterioridade das imagens em geral, sua objetividade” (BERGSON, 1999, p.273). Esta interioridade, de alguma forma, se dá fora: ela está ali onde se produz, no corpo. “A dor portanto está no local onde se produz, como o objeto está no lugar onde é percebido. Entre a afecção sentida e a imagem percebida existe a diferença de que a afecção está em nosso corpo, a imagem fora de nosso corpo” (BERGSON, 1999, p.273). Esta questão é muito cara à argumentação, apesar de ter sido pouco explorada pelos comentadores. A partir dela, grande parte da tradição, todo o empirismo, bem como o associacionismo e a psicofísica da época são postos em questão. Pois em relação à percepção, a afecção seria um estado do espírito mais intenso que, ao diminuir sua intensidade, constituiria a extensão dada na percepção. Afecção e percepção participariam de um mesmo plano inextensivo, como se vê também em Descartes.

Na hipótese de Bergson, a afecção *deve surgir da imagem* (BERGSON, 1999, p.56). Para explicar como isso ocorre, o filósofo evoca novamente o exemplo da matéria viva rudimentar, que é altamente contrátil, sua percepção é colada ao próprio corpo. Ela percebe tocando, e todas as partes de seu organismo executam a mesma tarefa. Conforme o organismo é mais desenvolvido, o trabalho do corpo se divide, separando-se no corpo os órgãos sensitivos dos órgãos motores. Já com o organismo humano, os nervos sensitivos não agem, sua função é justamente levar a excitação aos centros do córtex para irromperem numa ação. Isso significa que estão expostos: os nervos sensitivos são apenas imóveis. A dor, sobre os tais, seria uma espécie de tendência de movimento sobre a impotência deles, um *esforço* local (BERGSON, 1999, p.57), impotente justamente por sua função no organismo, que é apenas transmitir o estímulo, e não agir. Todavia, neste caso, ao invés de apenas transmitir o estímulo aos centros motores, a parte dolorida repele o estímulo sobre si mesma (BERGSON, 1999, p.57), pelo esforço local. Mas a sensação não se reduz apenas à dor, uma vez que, do corpo,

em sua relação com as imagens, surge a percepção através da indeterminação deste; Bergson, para a comodidade do estudo, havia desconsiderado a afecção para pensar a percepção apenas em termos de reflexão da ação possível, como um ponto matemático. Todavia, assim como o resto das imagens, o corpo é um corpo *exposto* ao ambiente (BERGSON, 1999, p.57). Ele não apenas reflete, ele sente, ele luta, resiste, absorvendo algo da própria ação. Por isso, diz o autor que, se a percepção mede o poder refletor, a afecção mede o poder absorvente do corpo. Mas de que forma a afecção surge da imagem? Ora, se a percepção, sendo ação possível, mede-se pela multiplicidade de elementos no ambiente sobre os quais teria influência, isso significa que a variação da distância do corpo em relação aos objetos é função de um sistema nervoso mais desenvolvido, como vimos. O objeto percebido é, portanto, sempre o resultado de uma distância no espaço, de uma promessa, uma ação virtual. Conforme esta distância diminui, a ação virtual tende a se atualizar, até o momento em que o objeto percebido coincidirá com o corpo. Neste momento, o percebido terá se atualizado em ação real. Aí reside, com efeito, a afecção (BERGSON, 1999, p.58), que não é mais que a absorção pelo corpo de suas próprias ações. Por isso, o corpo é o único lugar da extensão em que se pode sentir e perceber, como víamos no início desta capítulo (BERGSON, 1999, p.59). Deste modo, assim como a percepção é formada ali onde se produz um interesse, a afecção também é dada *em* alguma parte específica do corpo, a partir de um esforço local sobre si mesmo.

Com isso, Bergson postula seu distanciamento da psicofisiologia da época. A afecção não será mais o material com o qual se constrói a representação inextensiva. A representação, pelo contrário, é dada de início através das imagens que interessam ao corpo. Elas existem em si. Mas o corpo é uma imagem privilegiada, à medida que percebe não apenas a superfície real das imagens situadas em seu entorno, mas percebe o interior, em profundidade, da imagem que constitui o seu próprio corpo. Essa imagem, sede de afecção e ação, que é o centro para o qual varia a representação, é a base física da personalidade (BERGSON, 1999, p.64). Este interior do corpo, repetimos, em nada se assemelha com uma região inextensiva. Pelo contrário, participa da extensão, sendo isto o que define a natureza própria da afecção que, sendo extensiva, revela então, em suas diferentes formas, *cores locais* (BERGSON, 1999, p.61), revelando a particularidade de cada sensação produzida *no* corpo. Percepção e afecção marcam, portanto, o plano da pura atualidade do movimento, sendo a percepção, assim, algo dos próprios objetos, enquanto a afecção é essa espécie de qualidade própria extensiva do corpo que participa de toda a sua ação. Por isso esta mistura à percepção das coisas sua impureza, sua *subjetividade extensiva*, que define o caráter exposto do corpo ao universo e a característica subjetiva, ainda extensiva, um tocar próprio. Daí falarmos em

termos de uma interioridade da exterioridade. A base da percepção em que se desenha o corpo, plano da pura mobilidade em que o sistema sensorio-motor age e sente, é a base sobre a qual a memória é enxertada em suas diferentes formas. A sensação, bem como as coisas percebidas, são o limite temporal de nossa percepção, que a memória acumulará virtualmente na passagem do tempo. Este limite é a própria materialidade móvel do mundo orgânico e inorgânico, a base em que se desenha o corpo e os objetos que o circundam, isto é, um todo solidário de imagens, dentre as quais o corpo é uma imagem privilegiada: agindo sobre as outras, absorve algo de sua própria ação, uma cor sensitiva sobre cada região de suas partes.

2.5 Conclusões da percepção pura

Toda essa argumentação do primeiro capítulo de *Matéria e memória* é fundada em uma contraposição bastante clara, segundo verificamos, à maneira como a tradição concebia a percepção. Concebiam-na, com relação à memória, apenas por uma diferença de grau. A tese de Bergson postula que há uma diferença essencial de natureza entre ambas, fundada na diferença inexorável entre o passado e o presente. Se concebemos a percepção por uma diferença de grau, com relação à memória, espiritualiza-se a percepção e se perde a característica própria da lembrança, que é a presença virtual, ou seja, sua ausência de fato, impotente, mas que torna mais clara e útil a situação presente. Para as outras doutrinas, “renuncia-se a compreender os fenômenos do reconhecimento e, de uma maneira mais geral, o mecanismo do inconsciente” (BERGSON, 1999, p.71). Mas, ao espiritualizar a percepção, e aqui jaz o nosso principal objeto, consideravam-na como uma espécie de visão interior da mesma natureza da memória, como se o “eu” assistisse de dentro de si, como diz o filósofo na *Introdução ao Pensamento e o movente*, a um filme em miniatura que nada tivesse em comum com as coisas externas. Tal conclusão, com efeito, impregnaria as concepções metafísicas da matéria, as quais Bergson identifica nas figuras gerais do realismo e do idealismo. O primeiro veria na materialidade uma causa absolutamente diferente do que é dado na percepção, uma realidade incognoscível, puramente numérica; para o segundo, a ordem da natureza diria respeito ao símbolo pelo qual exprimiríamos as percepções possíveis (BERGSON, 1999, p.71). Para ambos, as percepções seriam estados do sujeito, alucinações verdadeiras projetadas dele, sendo que para o idealista elas constituiriam toda a realidade, enquanto para o realista a percepção se juntaria a ela. Segundo Riquier, em nota (BERGSON, 2008, p.327), a diferença entre o realismo de Taine e o idealismo dos ingleses, como Bain e Stuart Mill, seria, a este respeito, pequena, pois, para Taine, a percepção seria resultado de um processo ilusório, seja dos nervos dos sentidos, como vimos, ou das imagens inextensas da *psique*.

Tal ilusão, segundo Bergson, se estende à teoria do conhecimento (BERGSON, 1999, p.72), à medida que a percepção, para a tradição, sendo uma variação intensiva do espírito, explicita-se somente em termos de contemplação. Um eu que contempla e não age. À proporção que não age, toda a diferença entre passado e futuro é eliminada, já que se torna impossível definir o passado como aquilo que *não age mais*. Isto é, não se pode mais diferenciá-lo do presente, ou seja, *do atuante*. É, com efeito, o atuante que permite com que o sujeito saia de si mesmo, ou melhor, que esteja em relação com as coisas. Ao definir o mundo como um conjunto de imagens e a percepção como a ação do corpo que se desenha no seio dessas imagens, as noções de *atividade* e *atualidade*, por conseguinte, fundamentam a percepção. A ação, portanto, é a condição de uma relação com as coisas. Não se trata de uma maior intensidade do espírito, mas de uma participação no movimento que caracteriza a materialidade. Declara o filósofo: “(...) o passado não é senão ideia, o presente é ídeo-motor” (BERGSON, 1999, p.72). A percepção pensada como variação intensiva não permite que o eu saia de si mesmo, mas, se a percepção consiste num sistema de ações nascentes, no seio do mundo material, ela “penetra no real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida” (BERGSON, 1999, p.72-73). Realismo e idealismo são, desta forma, ultrapassados na imediatez do movimento.

O objetivo do primeiro capítulo de *Matéria e memória* mostra, com isso, que não se trata, no processo perceptivo, de uma construção ou reconstrução do espírito. A diferença entre a coisa do cientista, cuja realidade menos heterogênea torna possível o cálculo e a percepção, explicitar-se-á pelo aspecto vital da representação bergsoniana, que é, ao mesmo tempo, temporal e pragmática, e define a “subjetividade da percepção”. Trata-se das diferenças rítmicas entre as durações. A imagem pitoresca que se apresenta a nós é resultado da simultaneidade entre a duração da consciência humana e a duração da matéria. Em um momento de nossa consciência, decorreu uma longa história material, trilhões de vibrações que constituem a cor vermelha, por exemplo. Para passar ao *em si* da matéria, seria preciso dividir esta longa história condensada. A heterogeneidade das qualidades sensíveis se devem, portanto, a tal contração e, por outro lado, o objeto da ciência de que fala o realista, deve-se à homogeneidade própria resultante do relaxamento dessas qualidades sensíveis. Isto é, à medida que se separam os elementos condensados na percepção, tende-se a um sistema de estímulos mais homogêneos, que, apesar de serem o objeto da ciência, jamais coincidem com a homogeneidade pura (BERGSON, 1999, p.74), pois jamais deixam de ser qualidade.

Portanto esta diferença, como veremos no próximo capítulo, deve-se a considerações de tensão duracional. É desnecessária, por conseguinte, a postulação de uma matéria incognoscível separada de sua duplicação inextensiva numa consciência. Conforme nos diz o filósofo,

É numa percepção extensiva, ao contrário, que sujeito e objeto se uniriam inicialmente, o aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera, a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais essa percepção se decompõe interiormente (BERGSON, 1999, p.75)

Numa percepção extensiva, portanto, o real é penetrado, vivido, ao mesmo tempo que guarda latente essa objetividade material que vibra em profundidade sobre a película dada à percepção. A diferença de tensão que compõe o universo não impede portanto que a percepção seja dada nas próprias coisas, mas apenas que ela capte elos seus, demasiado finitos.

Na conclusão do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson diz poder resumir as conclusões sobre a percepção pura com a seguinte afirmação: “há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado.” (BERGSON, 1999, p.75). Ora, não é pouco significativo dizer que as conclusões da teoria da percepção pura possam ser resumidas a este ponto fulcral. A percepção da matéria nos mostraria algo limitado, mas jamais algo diferente daquilo que é dado. O que está para além da percepção não seria de uma natureza outra que ela. Seria, da mesma forma, imagem. Pois a percepção não é mais que uma seleção, uma seleção operada *sobre* a matéria, a partir das diversas necessidades do corpo. Por estar na matéria, a percepção possui, com relação a esta, apenas *uma diferença de grau*. “Isso significa que a matéria não poderia exercer poderes de um tipo diferente daqueles que nós percebemos” (BERGSON, 1999, p.76). A relação da percepção com o todo material é, assim, a relação da parte com o todo. O sistema nervoso, como matéria, da mesma forma, não possui poderes ocultos, ele não cria o pensamento, ele tão somente distribui movimentos.

Na verdade, haveria um meio, e apenas um, de refutar o materialismo: seria estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser. Por aí se eliminaria da matéria toda virtualidade, todo poder oculto, e os fenômenos do espírito teriam uma realidade independente. Mas para isso seria preciso deixar à matéria essas qualidades que materialistas e espiritualistas coincidem em isolar dela, estes para fazer de tais qualidades representações do espírito, aqueles por não verem aí mais que o revestimento accidental da extensão.

Tal é precisamente a atitude do senso comum em face da matéria, e é por isso que o senso comum crê no espírito (BERGSON, 1999, p.77).

Mesmo contraída a matéria, e seu aspecto pitoresco como proveniente disso, sua qualidade mesma não seria oriunda de uma consciência inextensiva, mas imanente a ela e que

muda de aspecto conforme a tensão de duração a que se aproxima. Mas a última apresentação desta conclusão, sob sua terceira forma, apresenta os resultados do capítulo por duas definições de certa forma divergentes: uma em direção à psicofisiologia; a outra em direção à metafísica (BERGSON, 1999, p.79). A primeira esclareceria a natureza do cérebro, que, como vimos, não engendra a representação, mas apenas se restringe a um centro de indeterminação do movimento. A segunda conclusão dirige-se à metafísica, à medida que a percepção pura nos coloca fora de nós, tocando a realidade do objeto numa intuição imediata, algo que não participa da natureza do eu e da memória. Esta conclusão metafísica, finaliza o filósofo, ultrapassa infinitamente a psicologia.

Mas, conforme anunciamos no início deste capítulo, esta divergência não é de pouca importância, ela assinala, aparentemente, um paradoxo fundamental: a percepção, possibilitada pelo sistema nervoso, é pragmática, útil, limitante do objeto. Como se nos revelaria, ao passo que sua natureza é pura mobilidade? Isto é, como convive a consequência psicofísica com a consequência metafísica? Uma possível resposta seria aquela que se encontra no final do prefácio à sétima edição. Ali o filósofo diz que a psicologia e a metafísica devem trabalhar em conjunto, prestando-se um mútuo apoio, pois a primeira teria por objeto o espírito humano funcionando para a prática, enquanto a segunda mostra o mesmo espírito esforçando-se para se desembaraçar da utilidade, revelando-se energia criadora. As questões de cada uma prestar-se-iam esclarecimentos se se compreendesse seu significado interior. Foi por este motivo que optamos por iniciar o presente trabalho pela psicologia, e, através da teoria dos planos de consciência, fomos conduzindo a escrita às questões da percepção, que envolvem o problema da natureza da matéria. Voltando ao prefácio, finaliza o filósofo, prestando-se as disciplinas um mútuo apoio, ambas só serão compreensíveis, 1) enquanto não se perder de vista que a psicologia é pautada pelo caráter utilitário das funções mentais voltadas para a ação, e 2) citemos, enquanto não se perder de vista que “os hábitos contraídos na ação, transpostos à esfera da especulação, criam aí problemas fictícios, e que a metafísica deve começar por dissipar essas obscuridades artificiais” (BERGSON, 1999, p.10). Isto é, a psicologia pautada pela ação, apesar disso, não deve ser levada à especulação, muito embora ela preste um mútuo apoio à metafísica. Para resolver este paradoxo, há que se considerarem perspectivas diferentes da ação. Assinalemos a questão problematizada desde o início do capítulo. Esta citação mostra que a ação é a finalidade da psicologia. Ela é o motivo para o qual vive o animal, mas é também a condição da percepção fora de nós, o que já resvala na metafísica. Entretanto, não devemos levá-la aos hábitos da especulação, pois a consequência da ação útil é o espaço, a fixação. A metafísica deve entrevê-la como a característica e a

destinação do vivo, contudo é esta destinação pragmática que não deve fundar suas próprias questões. Digamos de forma mais clara: devemos considerar da ação apenas seu aspecto metafísico, pois, como sugerimos, ela possui um duplo aspecto. Ao mesmo tempo que fixa e cede todas as condições da espacialidade pragmática, a ação é relação *em, relação com o mundo*. É este o aspecto metafísico não só da ação, mas também da percepção pura e das condições da percepção em geral. Ela se enraíza no mundo, anteriormente à cisão entre sujeito e objeto. O objeto por ela percebido interiormente se liga, pelo conceito de imagem, ao restante do cosmos. Como diz Merleau-Ponty (1991, p.205-206), a percepção em Bergson põe em sua própria ordem uma duração universal, que não muda de natureza conforme o sistema de referência da ciência: ela faz o universal repousar misteriosamente na percepção, propondo um mergulho no ser.

2.6 Consequências estéticas

Antes de terminarmos este capítulo, gostaríamos de apontar alguns elementos, a partir de nossas análises, que consideramos frutíferos para uma possível estética. Dentre tantas possibilidades que o pensamento de Bergson permite seguir, viabilizadas por suas concepções sobre as artes, cuja natureza e papel essencial nas relações diversas do homem com o mundo e consigo mesmo o filósofo sempre ressalta, gostaríamos de pinçar algumas noções bastante particulares que se ligam à teoria bergsoniana da percepção. Pois a partir delas encontramos elementos muito próximos das ideias de um pensador e crítico de cinema bastante influente no século XX, André Bazin. Segundo Mário Alves Coutinho, Bazin, desde o período de formação na *École Normale Supérieure*, sempre leu com atenção a obra de Bergson, quem despertou o interesse por uma unidade do universo em fluxo (BAZIN, 2016, n.p.).

André Bazin foi um grande teórico do cinema moderno, tendo sido, além disso, a principal influência do movimento cinematográfico conhecido como *nouvelle vague*, amigo pessoal de autores como François Truffaut e Jean-Luc Goddard. Dentre outras coisas, Bazin defendia um realismo no cinema que se alicerçava a uma concepção ontológica da natureza da fotografia. Sem desenvolvermos os diversos meandros estéticos e filosóficos que tal concepção requeriria, é sobre um certo ponto que gostaríamos de estabelecer relação com o pensamento de Bergson. Pois, para o crítico de cinema, a imagem fotográfica traria uma reviravolta no mundo das artes plásticas, uma vez que sua natureza técnica participaria da exterioridade de uma maneira nunca antes vista na história da humanidade. Tais questões, com efeito, são desenvolvidas no famoso artigo *A ontologia da imagem fotográfica*, do qual faremos uma breve análise.

Para Bazin, houve uma libertação nas artes plásticas ao passo que abandonavam o realismo. Não há dúvidas, para o crítico, de que a história das artes plásticas não é só a história de sua estética, mas também, e sobretudo, de sua psicologia. O artigo se inicia pela descrição do processo de embalsamento das múmias no antigo Egito, e o motivo pelo qual se deveria procurar a gênese psicológica das artes plásticas neste processo. O “complexo da múmia”, segundo Bazin, sempre fora a necessidade humana de tentar, de alguma forma, furtar-se ao tempo, isto é, ao perecimento e a morte. E isto fora feito pelas técnicas pictóricas que buscavam a produção da semelhança. Daí a gênese psicológica das artes plásticas. A imitação da natureza tornava-se cada vez mais sofisticada, adquirindo técnicas que visavam imitar a própria percepção, das quais a perspectiva fora o principal acontecimento, pois situava o objeto em três dimensões, aproximando-se bastante da percepção natural (BAZIN, 1991, p.20). Segundo Bazin, o realismo se dividia em dois: o verdadeiro, aquele buscava uma significação concreta e essencial do mundo, e o pseudorealismo, que se contentava apenas com as ilusões das formas. Daí a confusão entre o estético e o psicológico em arte. Mas a fotografia e o cinema, segundo o crítico, viria redimir as artes plásticas de sua obsessão pela semelhança, uma vez que a essência fotográfica saciaria o espírito humano da obsessão pelo realismo. Por mais perfeito que fosse a obra do pintor, sempre a subjetividade deste estaria interposta entre o modelo e a coisa. Já a fotografia teria se libertado dessa subjetividade absoluta.

Assim, o fenômeno essencial na passagem da pintura barroca à fotografia não reside no mero aperfeiçoamento material (a fotografia ainda continua por muito tempo inferior à pintura na imitação das cores), mas num fato psicológico: a satisfação completa de nosso afã de ilusão por uma reprodução mecânica da qual o homem se achava excluído. A solução não estava no resultado, mas na gênese (BAZIN, 1991, p.21).

Picasso, diz Bazin, é fruto da crise do realismo barroco no século XIX, cujas técnicas e mesmo o sentido sociológico se abalavam. O pintor se vê, assim, livre da semelhança. E, a partir daí, a fotografia pode oferecer outras possibilidades para as artes; a diferença essencial reside na objetividade. É sobre este ponto que gostaríamos de fazer a aproximação com Bergson. Para Bazin, não é por acaso que a lente de uma máquina fotográfica se chama “objetiva”. Ela substitui o olho humano, e pela primeira vez se forma uma imagem automaticamente, sem a intervenção criadora do homem. Obviamente a personalidade do fotógrafo entra na obra, mas já não se trata de algo da mesma natureza do que fazia o pintor. Sua intervenção não é mais que uma espécie de orientação, de uma “pedagogia do fenômeno” (BAZIN, 1991, p.22). A fotografia seria a única arte que escaparia da absoluta criação humana. “Pela primeira vez, entre o objeto material e sua representação nada se interpõe, a

não ser um outro objeto” (BAZIN, 1991, p.22). Segundo Bazin, a fotografia teria se beneficiado de uma transferência de realidade da coisa para a reprodução, ela possuiria um poder irracional. Na fotografia, não há a possibilidade de tornar os elementos da reprodução melhores do que eles são. “Só a objetiva nos dá, do objeto, uma imagem capaz de ‘desrecalcar’, no fundo de nosso inconsciente, esta necessidade de substituir o objeto por algo melhor do que um decalque aproximado” (BAZIN, 1991, p.24). A fotografia viria de “uma ontologia do modelo”, de um momento paralisado do fluxo das coisas, para sempre embalsamado, para sempre liberto de sua duração. O cinema, por sua vez, embalsama a objetividade de um recorte da duração: ele é a imagem da duração das coisas, uma “múmia da mutação” (BAZIN, 1991, p.24). O fator estético determinante que a arte fotográfica e cinematográfica permitem, e que nos leva à Bergson, é a virtualidade latente na imagem, e que pertence ao próprio real, pois, justamente por não ser criação humana, ela é despojada dos hábitos, preconceitos, enfim, de toda uma humanização que projetaríamos sobre ela. Segundo Bazin, a impassibilidade da objetiva nos cede uma imagem virgem. “Na fotografia, imagem natural de um mundo que não sabemos ou não podemos ver, a natureza, enfim, faz mais do que imitar a arte; ela imita o artista” (BAZIN, 1991, p.24). Pois a fotografia, diferente da pintura, não é a criação de algo novo, ela, de alguma forma, participa da existência de seu modelo. Segundo a bela frase de Bazin, “a fotografia nos permite (...) admirar em sua reprodução o original que nossos olhos não teriam sabido amar” (BAZIN, 1991, p.25).

Ora, para Bergson, em *A percepção da mudança*, guardadas as evidentes diferenças, a arte se reduz à mesma definição. Ela estaria, neste sentido, de forma latente na percepção, ou ainda, naquilo que a percepção não viu, mas que sempre esteve ali, por trás de nossos interesses utilitários. Mas gostaríamos de chamar a atenção para o próprio conceito de imagem. Segundo o filósofo da duração, como vimos, a fotografia, se fotografia existe, “já existe, já foi obtida, já foi tirada, no próprio interior das coisas e de todos os pontos do espaço” (BERGSON, 1999, p.36). Interessante é que Bergson se serve deste argumento para contrapor-se à concepção que duplicava a consciência no cérebro. As coisas são dadas nelas mesmas, assim como a fotografia é tirada no interior delas próprias. O que une os dois pensadores é o lugar em que a arte deve ser procurada: no interior das próprias coisas, na novidade que a imanência do mundo proporciona. A definição do conceito de imagem, como vimos há pouco, reduz-se àquilo que é dado à percepção, mas que a ultrapassa, sem que a natureza desta seja modificada. A imagem e, de certo modo, é aí que jaz sua objetividade, é sempre o fio da transcendência que se liga a uma superabundância não percebida, no entanto virtualmente percebida. Pois a imagem é mais que uma representação do sujeito, porém

menos que uma realidade inacessível da matéria. Ela é o acessível que transcende ao inacessível, sem mudar de natureza, tanto no espaço, como víamos com o extracampo de Deleuze, como no tempo, uma vez que será, no quarto capítulo de *Matéria e memória*, a limitação de uma temporalidade muito mais veloz, mas que pode ser imaginada. Os elementos que gostaríamos de ressaltar em uma estética baziniana, de influências bergsonianas, jazem na possibilidade que a fotografia e o cinema têm de apresentarem latente esta superabundância que pertence ao próprio mundo e, que, por um feliz acaso, ou não, Bergson define como um conjunto de imagens. A imagem fotográfica, como dizia Bazin, participa da ontologia da coisa, por uma espécie de transferência de realidade; é tirada do interior das coisas, como diz Bergson. Ela tem o poder de revelar, portanto, aquilo pelo qual a percepção não se interessou, mas que estava lá. A fotografia, bem como o cinema, nos dá a imagem sem o interesse atual que o corpo teria naquela situação. Ela sempre revelará, por isso, algo de irracional, algo da transcendência que não teríamos visto, e que é, de alguma forma, sempre mais rico que o percebido; e de alguma forma, para Bazin, sagrado. Por isso o zelo deste autor em conter o exagero do argumento, do roteiro. A finalidade do filme é revelar o próprio mundo, que é sempre surpreendente. “Respeitar o real não é, com efeito, acumular as aparências, é, ao contrário, despojá-lo de tudo o que não é essencial, e chegar à totalidade dentro da simplicidade” (BAZIN, 1991, p.316)

Capítulo III

Uma metafísica da matéria

3.1 A imanência da percepção e da metafísica

Uma metafísica da matéria, de tudo o que temos visto, não significa uma mirada intelectual, como poderia crer-se, dado o uso que foi feito do termo pela tradição filosófica. Uma metafísica da matéria é algo menos distante do que se imagina. Mas, como tentaremos traçar em linhas gerais, ela advém de uma questão colocada à própria limitação da percepção, como se vê na Introdução ao *Pensamento e o movente* (BERGSON, 1989, p.259). De que forma isto se relaciona às aquisições do primeiro capítulo de *Matéria e memória*? Pois ali há o esforço de revelar as próprias coisas na base do processo perceptivo, e a metafísica se reduz a este contato direto, tanto interna quanto externamente. Com efeito, a aproximação dos capítulos um e quatro de *Matéria e memória* envolve uma diversidade de dificuldades, como já se notou entre os comentadores, pois o primeiro capítulo, ao mesmo tempo que embasa a psicologia, ao traçar uma diferença radical entre a percepção e a memória, é também, e aí jaz a dificuldade, a condição segundo a qual será pensável uma metafísica. A dificuldade, já assinalada no capítulo anterior, apontemo-la de início: a percepção pura, além de abstrair do estofo essencial da realidade, a duração, seleciona, recorta, divide o real em *objetos*. A metafísica, pelo contrário, desenvolve-se à medida que, ao considerar-se a divisão do real como puramente artificial e oriunda da ação, busca inverter esta condição, o que levaria à continuidade movente das coisas, sua extensão qualitativa anterior à divisão. Se a divisão da matéria é proporcionada pela ação que exercemos sobre ela, de que forma a percepção, pautada pela ação, nos colocaria nas próprias coisas? Só na medida em que se considera na ação um duplo aspecto, ou dois momentos distintos: a ação, no imediato, dando-se na relação com as coisas, e por isso estando nelas, sendo este o aspecto metafísico; e a ação como finalidade do corpo vivo, que divide a extensão, seleciona, fixa, e projeta o espaço homogêneo nas coisas. Neste último jaz o segundo aspecto pragmático da percepção que nos separa das coisas. À medida que ela evolui, tende a crer que esta divisão pertence às coisas, ou que é uma condição do conhecimento. É este o erro apontado pelo prefácio e em diversos momentos da obra, quando revela que os hábitos contraídos na ação e levados à especulação criam falsos problemas (BERGSON, 1999, p.10). A primeira alternativa desenvolve-se na filosofia dogmática, a segunda na filosofia kantiana. O que Bergson propõe é mostrar que ela nem pertence às coisas, nem é uma condição do conhecimento, mas uma projeção, um desenvolvimento da imaginação sobre as coisas, próprio ao *Homo faber*, para se servir delas. O espaço, pelo menos em *Matéria e memória*²⁶, não possui qualquer fundamento ontológico,

²⁶ Em *A Evolução Criadora*, todavia, a gênese do espaço será encontrada na tendência à homogeneidade presente na matéria, o que não significa que é produzida pela matéria.

trata-se de um esquema abstrato, produto da ação. A percepção pura, portanto, alicerçada à ação pragmática, é condição do espaço, mas a ele não se reduz, pois, se assim o fosse, seria impossível dizer que a imagem do ponto P é dada, formada e percebida nele mesmo, enfim, que um fundo de intuição imediata permanece sobre o que a memória acrescenta. Pois a percepção pura, como se vê no fim do quarto capítulo de *Matéria e memória* (BERGSON, 1999, p.262), é a condição da união da alma e do corpo, sob forma de coincidência parcial. Isto é, não há divisibilidade que separe o sujeito do objeto na base do ato perceptivo, a divisibilidade sendo, portanto, o esquema imaginativo que se sobrepõe à medida do projeto pragmático, à medida que a percepção assinala esta sua outra perspectiva. Conforme nos diz o filósofo no “Resumo e conclusão”, a obscuridade na compreensão da percepção, responsável por duplicar o mundo, advém da não compreensão do papel do espaço. Atribuem-lhe um papel desinteressado, não são capazes de relacionarem-no com *a ação*. Citemos:

Mas suponhamos agora que esse espaço homogêneo não seja logicamente anterior, mas posterior às coisas materiais e ao conhecimento puro que podemos ter delas; suponhamos que a extensão precede o espaço; suponhamos que o espaço homogêneo diz respeito à nossa ação, e à nossa ação somente, sendo como uma rede infinitamente dividida que estendemos abaixo da continuidade material para nos tornarmos senhores dela, para decompô-la na direção de nossas atividades e necessidades (BERGSON, 1999, p.270).

O espaço, como diz a citação, através da ação, e somente por ela, é *posterior* às coisas e ao conhecimento puro que podemos delas ter. Mas a ação, e só ela, como vimos no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, é a alternativa entre o realismo e o idealismo, o que nos coloca nas coisas, e, quase ao mesmo tempo, mas logicamente posterior, a responsável pela malha da divisibilidade que estendemos abaixo das coisas, dando nascimento ao espaço homogêneo. A consequência da ação é, portanto, dupla, metafísica e pragmática. Mas dizer que se trata de uma consequência metafísica não significa que de fato se esteja desenvolvendo uma metafísica no primeiro capítulo, no sentido forte do termo. A percepção não se reduz à metafísica porque a sua destinação é pragmática, o seu sentido duplo. Ela apenas assinala que o corpo está em relação com *realidades*, e isto será a condição para a metafísica, como consequência desta forma de olhar a matéria, que propõe o sentido de uma *objetividade em geral* dado à percepção. Sublinhemos que o quarto capítulo define que *a forma da união entre a alma e o corpo é dada na percepção pura*. “Consciência e matéria, alma e corpo entram assim em contato na percepção” (BERGSON, 1999, p.257). Todavia, a questão não se resolve ainda plenamente, uma vez que a percepção carrega ainda sua característica ideal, abstrata. Como vimos no capítulo anterior, ao suprimir o tempo, o fim da percepção pura é tornar inteligível o processo da representação, a forma estabelecida entre o corpo e o ambiente,

tendo por consequência uma tese metafísica, que significa, como diz o filósofo, “ essa maneira de olhar a matéria”, maneira sobre a qual o quarto capítulo tirará as consequências (BERGSON, 1999, p.4). Esta maneira de olhar a matéria, repitamos, possuirá o duplo aspecto, pragmático e metafísico, que colherá na imagem o seu próprio ser, mesmo que seja a película, uma vez que a percepção é exterior e indivisível, ao mesmo tempo que será origem da seleção das coisas, da possibilidade do espaço, da vida social e da linguagem. É contra este último aspecto da percepção, com efeito, que se desenvolverá de fato uma metafísica, à medida que ela inverte o sentido útil da percepção, isto é, seu segundo aspecto. Perguntemos: não fosse a perspectiva metafísica do primeiro capítulo, a saber, a percepção estando antes nas coisas que no “eu”, seria possível de fato uma metafísica, a inversão pragmática? Entrevemos, assim, que é preciso que as coisas sejam dadas fora de nós para que a perspectiva pragmática sobre elas possa ser modificada. Pois estar-se-ia modificando a perspectiva sobre algo que existe por si mesmo, sendo possível, então, vê-los fluindo por si. Trata-se da passagem da psicologia bergsoniana à metafísica, psicologia esta que só torna possível a metafísica à medida que já tem, como assinalamos, um caráter metafísico, oriundo de uma certa forma de olhar a matéria. Eis a visada, vejamos as consequências. Tentemos procurar, apesar dos desafios, a continuidade entre os capítulos, e acreditar no filósofo.

3.1.1 Contexto

O quarto capítulo de *Matéria e memória* é a síntese do livro. Ele apresenta sua justificativa ao postular que um problema fora encontrado na trajetória do livro, porém que fora deixado em suspenso, a saber, a questão da união entre a alma e o corpo. Todavia, a forma como o filósofo entrevê a condição da resolução não se dá pela postulação de um elemento novo, ele o fará pelas aquisições das noções desenvolvidas nos capítulos anteriores, pelas teorias da percepção pura e da memória pura. É como se ambas as teorias já contivessem o princípio da resolução do problema. Isto porque, novamente, a psicologia compreendida em profundidade já cede elementos para se pensar uma metafísica. “(...) nossas pesquisas, embora sobretudo psicológicas, em diversos momentos deixaram entrever, senão um meio de resolver o problema, pelo menos um lado por onde abordá-lo” (BERGSON, 1999, p.210). O que havia sido demonstrado pelo livro até então? O corpo definido como limitante da vida do espírito, tendo em vista sua orientação pragmática. Ou seja, que não era responsável por criar a representação, ou a vida intelectual, mas apenas por limitar toda a extensão da memória àquilo que tem uma função útil no presente, como uma espécie de órgão de esquecimento do que não entra na utilidade. Com relação à percepção, ele também não cria

nada, mas simplesmente seleciona no ambiente aquilo que pode se relacionar à ação, o cérebro tendo por função apenas preparar ações possíveis, iluminando assim os objetos para as ações eventuais. A percepção é, como diz Franklin Leopoldo, uma espécie de “intencionalidade pragmática” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.225). Mas, ao mesmo tempo que operava a seleção, colocava as percepções fora de nós. Segundo Bergson, “É verdadeiramente na matéria que a percepção pura nos colocaria, e efetivamente no espírito que penetraríamos já com a memória” (BERGSON, 1999, p.211). Ao defini-las em termos temporais, como a atualidade e a virtualidade, o filósofo entreabria a possibilidade de pensar tanto a forma de sua separação como de sua união. É importante assinalar que a dificuldade em conceber a união não advém da teoria exposta no decorrer no livro, mas da dupla antítese estabelecida naturalmente pelo entendimento, que separa a extensão do inextenso, a qualidade da quantidade (BERGSON, 1999, p.211). Isto é, o entendimento é quem leva a oposição à radicalidade e, ao segui-lo, as escolas filosóficas – nas figuras do materialismo e do idealismo –, sustentavam derivar um dos termos do outro, como vimos nos outros capítulos. Ora a qualidade deriva do inextenso e a quantidade do extenso, ora os primeiros eram o símbolo inextenso dos segundos. Como vimos, não explicavam a passagem de um dos sistemas ao outro. No que diz respeito à teoria do conhecimento, o primeiro capítulo resolvia esta dificuldade ao apresentar o corpo como uma imagem entre as outras, mostrando como a representação pelo conceito de imagem ultrapassava a tese idealista, embora não sendo diferente das próprias coisas, como queria o materialismo e o realismo. O entendimento não seria responsável por criar nada, mas apenas dissociar, opor e distinguir. E quando pensava as relações especulativas entre corpo e alma, dissociava, assim, os elementos de forma errônea, postulando na percepção a diferença entre aparência e realidade. O aspecto metafísico da teoria da percepção pura, por sua vez, à revelia do entendimento, colocava a representação fora de nós, e a consequência desta tese mostrava, sobretudo, que o exterior não podia mais coincidir com a divisibilidade do geômetra: ele teria que coincidir com a indivisibilidade da representação. A representação da percepção é, portanto, indivisível primeiramente, para então tornar-se divisível, como fruto de seu pragmatismo. Mas essa indivisibilidade essencial da matéria eliminaria, com efeito, a oposição entre o inextenso e o extenso, o interno e o externo, a partir do conceito de *extensão*. A percepção extensiva é aquela que se dá nas coisas, como vimos no decorrer do último capítulo, à medida que não há mais duplicação do mundo, mas uma única e mesma dimensão qualitativa de direito que é condição de nossa representação de fato. Por ser a condição deste conceito de extensão, o primeiro capítulo já apresentava a consciência como ser no mundo, resolvendo o problema do acesso da

consciência às coisas. Em outras palavras, é como se as coisas, de direito, fossem a própria consciência, que se limitará, de fato, a um centro de indeterminação.

Portanto a primeira dicotomia do entendimento, que resultava nas filosofias supracitadas, e que colocava a consciência como um universo dentro de outro, o primeiro capítulo a resolvia: no plano da atualidade e do movimento há um só mundo, em que jaz a imagem do corpo e das coisas, ideia esclarecida e desenvolvida no decorrer do quarto capítulo pelo conceito de *extensivo*, embora já mencionada no final do primeiro capítulo do livro (BERGSON, 1999, p.75). A segunda dicotomia, a saber, a da qualidade e da quantidade como regiões opostas, é aquela que problematizamos desde o último capítulo, trata-se da dicotomia oriunda dos graus de duração, que fora abstraída do primeiro capítulo para tornar mais clara a teoria da percepção pura. Seria para tornar mais claro os mecanismos da noção de *extensão*? Ora, será ela a explicar a diferença de aspecto entre a percepção e as coisas em si mesmas, como uma diferença antes de tudo temporal. Se a ciência é exitosa em suas aquisições, é porque seu objeto se presta ao cálculo, entra nas formulações matemáticas, e por isso não pode ter o aspecto que se apresenta a nós na percepção. Isso significa que esteja numa realidade aquém da percepção? Tal era a nossa questão, cujas consequências analisaremos neste capítulo. Como já sugerimos, tal diferença se resolve pelos graus de tensão de duração. A matéria, objeto da ciência, possui uma duração sobremaneira mais veloz que a nossa, de tal forma que um momento de nossa duração corresponde a uma vasta história material. À medida que coexistem, passa a existir uma contração da duração material pela nossa. É este tempo da matéria que, com efeito, se presta ao cálculo, pois, em si mesma, em seus momentos não contraídos, ela tende à homogeneidade. Na verdade, trata-se de uma heterogeneidade diluída, uma vez que a matéria jamais deixa de ser qualidade, pois se o deixasse, reduzir-se-ia ao nada (BERGSON, 1999, p.213). A objetividade da ciência coincidiria assim com este seu relaxamento natural (BERGSON, 1999, p.213). Portanto, entre a qualidade e a quantidade não haveria a diferença da consciência qualitativa à objetividade numérica, mas um intervalo rítmico que pode ser considerado em termos de *tensão* duracional; velocidades temporais distintas que compõem um mesmo plano da atualidade. Portanto, é na mesma realidade que a diferença entre quantidade e qualidade é dada, pelo conceito *tensão*, assim como na percepção não há a diferença da aparência à realidade, uma vez que a representação coincide com as coisas pelo conceito de *extensão*. As coisas são percebidas numa variedade de ritmos temporais.

3.2 Método, a torção do fato

Um fato coincide com aquilo que se espera no nível da cultura, da linguagem, da sociedade e sobretudo do corpo. O que se espera, neste sentido, está sempre alicerçado sobre uma forma social de conceber as expectativas. Todas juntas compõem o que será em *As duas fontes da moral e da religião* chamado de lei, ou dever, oriundos da moral fechada, cuja gênese está em um conjunto de tarefas-hábito que fazem o funcionamento de uma sociedade, isto é, todas as funções pragmáticas que cumprem as necessidades de uma vida em comunidade, origem do sentimento moral de obrigação. Deste ponto de vista, o meio social surge como “um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão resposta às necessidades da comunidade” (BERGSON, 2005, p.24). Cada indivíduo, assim, sente a pressão da obrigação de seu dever, pois suas ações, de alguma forma, contribuirão ou não para a manutenção do todo. Trata-se de uma diversidade de funções que se ligam às tarefas mecânicas oriundas das necessidades regionais dos indivíduos. E tais necessidades não são incólumes à própria natureza da percepção: seu caráter pragmático é o fundamento desta organização, a forma dada pela própria natureza que resulta na inteligência, na linguagem e, por conseguinte, na cooperação comunitária. Como diz a *Introdução ao pensamento e o movente*, o homem é essencialmente fabricante, e suas primeiras fabricações favorecerão a vida social (BERGSON, 1985, p.253).

Desta forma, um *fato* vem cerceado de todas essas características, ele não é a realidade móvel que se daria a uma intuição imediata; trata-se antes de “uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social” (BERGSON, 1999, p.213-214). Essa adaptação recorta, divide a continuidade pura dada à intuição imediata, em palavras distintas²⁷ e em objetos independentes. Segundo *A percepção da mudança* (BERGSON, 2006b, p.157), a visão ordinária traduz o apego, a necessidade de viver e agir, estreitando e esvaziando o alcance da visão. Quanto mais atenção se dá à ação, mais reduzida se torna a percepção das coisas. “Mal olhamos o objeto, basta-nos saber a que categoria ele pertence” (BERGSON, 2006b, p.158). O grande erro das escolas filosóficas modernas, sobretudo empirismo e dogmatismo, foi acreditarem que este recorte era o próprio fundo da realidade. Não percebiam que o real estava adaptado aos interesses da prática, os quais não acompanhavam as linhas interiores das estruturas das coisas, mas apenas as suas próprias necessidades. O empirismo se prendia à matéria da experiência, enquanto dogmatismo se prendia mais à forma, tentando traçar a síntese entre os elementos descontínuos da experiência. A filosofia crítica viria então para postular a relatividade de todo conhecimento. Mas percebendo que essa adaptação da

²⁷ A segunda introdução ao *Pensamento e o movente* apresenta um detalhado desenvolvimento da relação entre a palavra, a ideia geral e os hábitos do corpo, sua finalidade biológica, sua destinação social (BERGSON, 1985, p.250).

realidade dizia mais respeito ao uso dela pelo ser vivo, Bergson postula que haveria um último empreendimento a tentar. “Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana*” (BERGSON, 1999, p.215). Ou seja, buscar a experiência que torna a condição humana possível, anterior a sua virada pragmática que a torna *fato*. Isso só é possível porque a consciência não é transcendental, com estruturas puras que condicionam todo conhecimento possível. Mas, com a torção da virada pragmática, perdemos as aquisições do primeiro capítulo? Como dissemos, a virada só é pensável à medida que se postula a percepção fora de nós, a inversão explicitando-se à medida que as formas adquiridas do hábito deixam de ser pensadas como a condição fundamental do conhecimento, e passam a ser a forma contingente pela qual as funções corporais e as necessidades inferiores se servem das coisas. As duas perspectivas se dão sobre a mesma realidade. Invertendo estas funções, que são projetadas nas coisas, desfazendo essas necessidades, retornaríamos então à mobilidade própria do real (BERGSON, 1999, p.215-216). E esta mobilidade que a percepção pura não nos dava, uma vez que sua finalidade é pragmática – apesar de seu caráter metafísico nos pôr fora de nós –, a torção da utilidade nos dará. O método metafísico tornar-se-á possível, então, neste momento do quarto capítulo. É preciso encontrar a continuidade e a mobilidade da qual a percepção pragmática abstraía ao dividir os objetos. É preciso “reconstituir, com os elementos infinitamente pequenos que percebemos da curva do real, a forma da própria curva que se estende na obscuridade atrás deles” (BERGSON, 1999, p.216). O método metafísico é um trabalho de integração sobre a descontinuidade que a percepção e o entendimento estabelecem nas coisas. Como sugere em *A percepção da mudança*,

O papel da filosofia por ventura não seria, aqui, o de nos levar a uma visão mais completa da realidade graças a um certo deslocamento da nossa atenção? Tratar-se-ia de afastar essa atenção do lado praticamente interessante do universo e de *voltá-la* para aquilo que, praticamente, de nada serve. Essa conversão da atenção seria a própria filosofia (BERGSON, 2006b, p.159).

Ora, a principal consequência do método, à medida que é um desvio do sentido pragmático da ação, incide, assim, sobre uma objeção lançada ao papel das estruturas pragmáticas geradoras do espaço, assim como a questão da liberdade no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* passava também por esses questionamentos. Pois é o espaço que solidifica os dados da percepção concreta. Sem uma crítica às suas estruturas, o real não poderá ser visto em termos de graus diversos de intensidade e mobilidade. O espaço será sobretudo a ferramenta da utilidade, do artifício, e não das coisas ou do conhecimento, e será, como diz Worms (1994, p.102) em *Les trois dimensions de la question de l'espace chez Bergson*, senão

um símbolo, mesmo um obstáculo para o conhecimento das próprias coisas, ideias que Bergson desenvolverá na *Introdução à metafísica*. Como então, no contexto de *Matéria e memória*, ele se relaciona ao problema da matéria? À medida que não é mais considerado nem uma condição do conhecimento, nem uma propriedade das coisas, o espaço passa a ser apenas função do uso a fazer delas, a vantagem prática que oferecem, para além do conhecimento que podemos ter.

(...) no que se refere à extensão concreta, contínua, diversificada e ao mesmo tempo organizada, pode-se contestar que ela seja solidária ao espaço amorfo e inerte que a subtende, espaço que dividimos indefinidamente, onde separamos figuras arbitrariamente, e onde o próprio movimento, conforme dizíamos em outra parte, só pode aparecer como multiplicidade de posições instantâneas, já que nada poderia assegurar nele a coesão do passado e do presente. Seria possível portanto, numa certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, e haveria efetivamente aí um retorno ao imediato, uma vez que percebemos de fato a extensão, enquanto não fazemos mais que conceber o espaço à maneira de um esquema (BERGSON, 1999, p.219).

A extensão, portanto, pode ser conhecida aquém do espaço, uma vez que este é um esquema imaginário e sobreposto a ela, posterior ao conhecimento, sendo possível libertar-se dele sem sair da extensão. Tal postulado, com efeito, se opõe radicalmente às filosofias tradicionais, uma vez que elas conferiam ao espaço um fundamento epistemológico, ou identificando-o com as próprias coisas, ou como a condição do próprio conhecer. Em todo caso, sua figuração simbólica era interposta entre a consciência e o mundo, e a crítica de suas estruturas, por conseguinte, na filosofia de Bergson, seria a primeira condição de um contato imediato com o movimento real, de um método metafísico de retorno à mobilidade das coisas.

3.3 As teses sobre o movimento

A aplicação deste método, com efeito, resulta em quatro teses sobre o movimento em *Matéria e memória*, que mostram, à revelia da física e mesmo da tradição filosófica, o movimento como alheio às funções do espaço e da geometria. Diversas são as consequências destes resultados, dentre elas a famosa querela com a teoria einsteniana da relatividade, que produziu o livro *Duração e simultaneidade* de 1922. Como vimos, tais consequências não são senão a continuação das aquisições teóricas de *Matéria e memória*, e mesmo de toda a obra até então²⁸, que estendem as consequências metafísicas à física, ao se pensar, por exemplo, um

28 Desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* Bergson já apontava as contradições de um movimento pensado em termos matemáticos. Naquele contexto o movimento era pensado como síntese da memória, condição da unidade entre um antes e um depois. A partir de posições estáticas de lugar, o movimento jamais poderia expressar a sua essência que é a própria mobilidade (BERGSON, 2011, p.87-90). Tal tese, no entanto, não é explorada em *Matéria e memória*, e o movimento não aparece mais condicionado pela memória. Não chegaríamos a sustentar, a este respeito, que houve uma ruptura no pensamento do filósofo. Todavia, é incontornável a questão sobretudo porque ela retorna no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*. Ali parece haver uma conciliação entre as duas perspectivas, sobretudo a partir da ideia de uma coexistência dos fluxos de

movimento que não se opõe à consciência. O *Ensaio*, com efeito, já apontava as contradições de um tempo matematizado que apresentaria latente toda a história do universo num único instante sobre o papel, passando ao lado, portanto, da duração que o constitui. E justamente porque o que estava em questão não era o tempo, mas a instantaneidade de posições espaciais que sustentavam a mecânica, este tempo poderia ser acelerado ou desacelerado a bel prazer. Pouco importava o seu escoar, sua mobilidade. Como diz o filósofo (BERGSON, 2005, p.10) em *A Evolução Criadora*, é preciso esperar que o açúcar se dissolva no copo com água, uma vez que a história material, apesar de calculável, não pode ser dada de um só golpe. É preciso que o tempo material de dissolução do açúcar coincida de alguma forma com a nossa impaciência, pois fluxos duracionais simultâneos não podem reduzir-se a variações matemáticas de posição, se o que está em questão é a natureza do tempo. O vivido possui uma espessura *sui generis*. O todo, como vimos até aqui, escoar simultaneamente numa diversidade de ritmos de duração. O que não significa que a ciência não tenha êxito, significa que, dada a sucessão necessária em que escoar a matéria, é possível calculá-la, apesar deste cálculo propriamente dito já não tratar especificamente da duração. Como veremos, para o filósofo, a duração do universo, embora escoar de forma necessária na estrita continuação de seus momentos, apresenta-se, como explora não só no quarto capítulo de *Matéria e memória* mas também em *Duração e simultaneidade*, como um *desenrolar*, jamais como algo *desenrolado* (BERGSON, 2006a, p.71). Este, o universo desenrolado, que é o da ciência, postula um tempo que não dura, feito de instantes estáticos, eternos, em suma, apresenta-se como espaço. Uma das questões que dirigem o debate com a teoria da relatividade diz respeito à possibilidade de suas teses tornarem-se ou não experiências possíveis. Diversas teses de Einstein anulam esta possibilidade, sustentando que distorceriam o resultado. Com efeito, é este postulado que Bergson contesta, pois, segundo o filósofo, nada que dura pode escapar a um olhar mesmo insensível, porque a duração é a própria régua da experiência. Em outras palavras, seria impossível pensar o tempo sem uma consciência que pudesse, mesmo virtualmente, estabelecer a continuação entre um antes e um depois, sem uma memória para pensar o intervalo (BERGSON, 2006a, p.57). Esta consciência, mesmo rudimentar, conserva o passado em seu presente, seja ela num grau muito próximo da necessidade, no caso da matéria inorgânica, seja num grau mais elevado como produtora de novidade, no caso da duração humana. “Duração implica portanto consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhe atribuirmos um tempo que dura” (BERGSON, 2006a, p.57).

duração.

Um dos principais resultados disso está na impossibilidade de a mensuração captar o intervalo característico da duração. A mobilidade das coisas exteriores, o escoamento que é dado aos sentidos, e que constituem a própria duração global, são indivisíveis. Se os dividimos, é porque projetamos sobre eles o espaço, que simboliza sua trajetória. Mas então não dividimos o movimento, dividimos o próprio espaço. Segundo Bergson, em *Duração e simultaneidade*, quando queremos dividir a mobilidade,

(...) quando tentamos cortá-la, é como se passássemos bruscamente uma lâmina através de uma chama: dividimos apenas o espaço ocupado por ela. Quando assistimos a um movimento muito rápido, como o de uma estrela cadente, distinguimos muito nitidamente a linha de fogo, divisível à vontade, da indivisível mobilidade que a subtende: é essa mobilidade que é pura duração (BERGSON, 2006a, p.58).

Há, assim, dois momentos nesses processos, o primeiro em que ocorre efetivamente o movimento e o segundo em que pensamos nele, projetando os símbolos espaciais, acreditando que o movimento os percorreu, que a ele se reduziu. Eis a primeira ilusão. Com efeito, a primeira proposição resultante da aplicação do método, no quarto capítulo de *Matéria e memória*, esclarece isso: “*Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível*” (BERGSON, 1999, p.219). Tal indivisibilidade se dá na própria natureza do movimento que se confunde com a do tempo: no imediato, no movimento se fazendo, que guarda o sentido real da mobilidade, seja qual for a espessura de sua duração, instantes ou dias, trata-se de um movimento simples. Segundo *Duração e simultaneidade*, o tempo material, apesar de necessário, é um bloco indivisível, ele é feito de uma peça só (BERGSON, 2006a, p.58). O espaço é o rastro, o desenrolado, que dividimos, e não propriamente o desenrolar. Por exemplo, ao passar o dedo sobre uma folha de papel, o filósofo diz, a sensação interior deste processo é a de uma continuidade da consciência, um fluxo da duração. Todavia, se se abrir os olhos e acompanhar este movimento, perceber-se-á a linha traçada, o registro do movimento, que, por sua vez, poderia ser mensurável e mede a duração. No primeiro caso, o movimento é indivisível com o fluxo de consciência, no segundo, como percepção visual, descreveria a trajetória passível de medida. Todavia, segundo Bergson, nem mesmo a trajetória visual do movimento deixa de ser indivisível: pois ela apresenta a solidariedade indivisa do antes e do depois dada à consciência como um fato simples, tal como o risco imediato da estrela cadente (BERGSON, 2006a, p. 59). Enfim, se há alguma divisibilidade, estará sempre na ordem do desenrolado, posterior à própria mobilidade do desenrolar, que será, em suma, sempre o espaço que passa ao lado da duração.

O ato que percorre o papel não atravessa posições, são as posições que o procuram refazer, a passagem em si mesma jamais se detém num ponto, por menor que seja. Ela não é mais que incessante mudança, enquanto as posições são detenções. Em suma, a mobilidade não convive com a imobilidade. Se se imagina que um móvel percorre uma trajetória, é preciso conceber que ele se deteve em cada posição, por mais curta que sejam elas, mas, diz Bergson, quem se deteve foi a imaginação, enquanto o móvel passou (BERGSON, 1999, p.220). Se a mobilidade passa ao lado das estruturas espaciais, é porque há entre ambas uma diferença de natureza.

Mas convém não confundir os dados dos sentidos, que percebem o movimento, com os artificios do espírito que o recompõe. Os sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real, entre duas detenções reais, como um todo sólido e indiviso. A divisão é obra da imaginação, que tem justamente por função fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária, como o relâmpago instantâneo que ilumina durante a noite uma cena de tempestade (BERGSON, 1999, p.221).

A percepção é, assim, sobreposta pela ilusão do espaço, incompatível com a natureza da mobilidade. O espaço é divisível ao infinito, e ao confundi-lo nas coisas, projeta-se nelas a divisibilidade. A linha traçada pela trajetória é estática, imóvel, são detenções imaginárias, e a diferença para com o móvel é aquela da mobilidade à imobilidade, do progresso à coisa. Segundo *A percepção da mudança*, a atribuição da indivisibilidade ao movimento vem da necessidade de compreendê-lo. Mas, “A bem dizer, não há nunca imobilidade verdadeira, se entendemos com isso uma ausência de movimento. O movimento é a própria realidade (...)” (BERGSON, 2006b, p.165), e os problemas surgem à medida que se atribui a imobilidade às coisas, sem perceber que se trata de um artifício da ação. Uma das ilusões que favorecem sua interpretação equivocada está na atribuição de momentos determinados à duração, instantes, que seriam simétricos aos pontos da linha no espaço. Na concepção bergsoniana, todavia, a duração não pode ser constituída por momentos distintos, nem por instantes limitados. A origem desta forma de pensar, com efeito, começa com os paradoxos de Zenão de Eléia²⁹, que concebia o movimento como uma sucessão de posições. Segundo Bergson, tal ilusão não é senão oriunda do senso comum, que, a partir do entendimento, confunde o movimento com o espaço e a linguagem, uma vez que considerar o devir como coisa utilizável é útil (BERGSON, 1999, p.223). E, continua o filósofo: se, no paradoxo do movimento, Aquiles não ultrapassa a tartaruga, é porque Zenão constrói seu movimento com imobilidades do espaço que lhe permitem desarticular à vontade o movimento de ambos. Não se considera o movimento de Aquiles em sua particularidade e indivisibilidade, assim como o da tartaruga. O

29 Ainda segundo *A percepção da mudança*, (p.162), Bergson diz que a metafísica surgiu dos argumentos de Zenão relativos à mudança e ao movimento, o que levaria Platão a procurar a realidade naquilo que não muda, e por conseguinte desprezando a mobilidade dada aos sentidos.

movimento de Zenão, diz Bergson (1999, p.226), reduz-se “a uma reorganização artificial, e não viável, do movimento pelo espírito.” Ao imaginar o que Aquiles teria dito em *A percepção da mudança*, Bergson descreve:

Zenão quer que eu me desloque do ponto onde estou até o ponto que a tartaruga deixou, desde até o ponto que ela novamente deixou, etc; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, para correr, procedo diferentemente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, após um certo número de passos, dou um último passo com o qual pulo por cima da tartaruga. Realizo assim uma série de atos indivisíveis. Minha corrida é a série desses atos. Tantos são os passos, tantas serão as partes que vocês podem distinguir nela. Mas vocês não têm o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem supô-la articulada de uma outra maneira. Proceder como Zenão o faz é admitir que a corrida possa ser decomposta arbitrariamente, como o espaço percorrido; é acreditar que o trajeto se aplica realmente sobre a trajetória; é fazer coincidir e, por conseguinte, confundir um com o outro movimento e imobilidade (BERGSON, 2006b, p.166-167).

A conclusão desta análise postula a segunda proposição oriunda do método: *Há movimentos reais*. Ora, isso significa que o movimento apenas como mudança de lugar, como variação de distância, não expressa sua natureza, uma vez que, dependendo do ponto de referência do móvel, ele pode estar em repouso ou em movimento. Isto é, torna-se, aos olhos do físico, puramente relativo, tornando claro que o símbolo matemático não é capaz de expressar a mobilidade, mas apenas a relação entre pontos e eixos, distâncias (BERGSON, 1999, p.227). Segundo M. Capek (1952, p.332, tradução nossa) em *Genèse de La Matière chez Bergson*,

Não há diferença absoluta entre o tempo físico real e o devir físico concreto. Contrariamente à opinião de Newton, o tempo não é um quadro vazio e homogêneo que seria preenchido pelos eventos físicos concretos. O tempo físico real se confunde com seu conteúdo concreto, isto é, com o devir heterogêneo.

O movimento real, diz Bergson (1999, p.227), se revela sobretudo na consciência de nossos próprios movimentos. O que são eles? Se não se trata de uma mudança de lugar, eles são reais em si mesmos, heterogêneos e absolutos, anteriores ao espaço homogêneo. A proposta de Bergson é mostrar que, enquanto se considera o movimento no espaço, perde-se sua característica de mudança real, sua essência que é mobilidade. Dada aos sentidos, a mobilidade do movimento, segundo Bergson (1999, p.229), é uma realidade efetiva, assim como a sensação do sentido muscular.

Vale dizer que toco a realidade do movimento quando ele me aparece, interiormente a mim, como mudança de *estado* ou de *qualidade*. Mas, então, porque não se passaria o mesmo quando percebo a mudança de qualidade nas coisas? O som difere absolutamente do silêncio, como também um som de outro som. Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuanças, a diferença é absoluta. A passagem de um à outra é, igualmente, um fenômeno absolutamente real (BERGSON, 1999, p.230).

O que se entrega aos sentidos são, portanto, absolutos heterogêneos, indivisíveis, reais, que possuem sua consistência própria e se movem à sua maneira. São dados no conjunto das imagens, e devem suas características à qualidade própria oriunda de cada região da extensão. O que causa dificuldade em conceber o seu não relativismo é a tendência em concebê-los como corpos. É o que fazem a ciência e o senso comum. As relações sobre as quais opera a mecânica e a física-matemática partem do pressuposto de que há objetos definidos que mudam de posição nesta extensão, sendo que, a depender do ponto de referência, podem estar tanto em movimento como em repouso. Mas, conforme postula Bergson (1999, p.230), levantar tal questão é acreditar que os contornos que os definem são reais, quando na verdade eles são adquiridos por nossas necessidades e, por conseguinte, pelo entendimento. Conforme a *Introdução ao pensamento e o movente*, a mudança não é aquela de uma substância, mas a substância do real é a própria mudança, o fluxo ininterrupto, a continuidade de transição (BERGSON, 1985, p.224). O entendimento, com efeito, é o responsável por justapor o fluxo em suportes artificiais. Mas, desfeitas tais formas, perde sentido a justificação do movimento por variações de objetos singulares, sendo preciso explicar então como a mudança se realiza no todo como uma mudança de aspecto, e não mais de simples posição. De onde a terceira proposição: *Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma mudança artificial* (BERGSON, 1999, p.230).

3.4 A variação universal e a vida

Ao falar da forma como as demarcações entre os objetos vêm a existir, Bergson nos esclarece, tal como disse na abertura do livro, que, “(...) assim que abrimos os olhos, nosso campo visual se colore por inteiro” (BERGSON, 1999, p.231), não havendo, nos dados da visão e do tato, interrupção verdadeira. Uma continuidade movente nos é dada, que muda de aspecto a cada instante, e sobre ela aplicamos a fragmentação. Mas, note-se, é a massa movente que é dada, e sobre ela projetamos corpos e o espaço. O espaço não é portanto um dado da intuição imediata, assim como a ideia de um suporte do movimento, de uma *coisa* que muda, não o era para a ciência que se desenvolvia contemporânea a Bergson. Isto se reduz à famosa frase do primeiro capítulo, com a qual ciência e consciência estariam de acordo, na percepção imediata e nos resultados longínquos da física. Segundo Capek Milic (1954, p.49), Bergson já apontava, em 1896, várias direções que a ciência viria a seguir no decorrer do século XX, sobretudo em relação à crítica de um suporte do movimento, ou delimitação material oriundas de nossas necessidades práticas, que formavam, segundo Whitehead, o campo conceitual da física clássica, organizada essencialmente pelo senso

comum. O esforço de Bergson, por sua vez, faz mostrar que a descontinuidade não é, portanto, algo do imediato, nem tampouco da ciência, uma vez que estes deparam-se com a continuidade do mundo. A descontinuidade é oriunda da vida, do senso comum, da necessidade de sobreviver (BERGSON, 1999, p.232). Para Bergson, os filósofos pecaram em não compreender esta gênese biológica da descontinuidade, como vimos também no capítulo anterior. Mas, diferentemente do primeiro capítulo, onde a ação é a condição da participação da consciência na transcendência do mundo, aqui ela se limita à função que introduz a ruptura no todo contínuo que é dado inicialmente. Suas necessidades desenham corpos semelhantes ao seu, e introduzem o hiato à medida que buscam o alimento. Outras necessidades se desenvolvem tendo em vista a conservação da espécie, o que gera uma diversidade maior de objetos possíveis. É preciso não perder de vista que este contato se dá com o mundo e sua qualidade tão logo esse mundo se torna, mediatamente, utilizável. “Nossas necessidades são portanto feixes luminosos que, visando a continuidade das qualidades sensíveis, desenham aí corpos distintos” (BERGSON, 1999, p.233). Isto é, visam as qualidades moventes, e, à medida que vivem, delimitam corpos fixos nesta extensão. Recortar assim o real para dele se servir significa, para Bergson, o sentido geral do viver. Logo, levar esta divisão adiante se reduz, no plano do conhecimento, ao prolongamento do movimento vital e conseqüentemente ao distanciamento da natureza das coisas, de seu conhecimento verdadeiro. A divisibilidade é uma forma da ação útil, e, como vimos no decorrer deste trabalho, quando empregue para as questões especulativas, criam falsos problemas. O filósofo sustenta tal hipótese em consonância com a ciência de sua época, citando autores como Maxwell³⁰ e Faraday, que abandonavam a perspectiva de partículas como os elementos mais simples da matéria, e do choque entre elas. Segundo M. Capek, à medida que a física contemporânea se desenvolvia, a massa do elétron deixava de ser constante e se tornava função da velocidade, o que mostrava sua estreita conexão com o meio eletromagnético ambiente. Este fato, segundo o historiador, já era pressentido por Faraday, que sustentava que o átomo se fazia presente em todo lugar onde sua ação física se estendesse, ideia sustentada também, embora por imagens diferentes, por autores como William Thoson, H. Weyl, os quais defendiam uma continuidade dos elementos últimos da matéria (CAPEK, 1954, p.48). Corpos, coisas definidas, figuras individuais, eram abstrações que a ciência colhia no cotidiano para explicar, de forma

³⁰ Para Maxwell, físico e matemático escocês (1831-1879), a concepção newtoniana de ação à distância ocultava a natureza do eletromagnetismo, à medida que suprimia a transmissão da força oriunda do campo eletromagnético. Maxwell se serve dos conceitos matemáticos para explicar a influencia das linhas de força que agiriam em toda a extensão material. Neste sentido, traz, a partir da matemática, um maior desenvolvimento às ideias de Faraday, que atestavam, a partir da eletricidade, a relação contínua das partes da matéria.

indevida, a natureza da matéria por elementos descontínuos, particulares. A solidez, seguindo este raciocínio, seria apenas a forma humana de se servir das coisas, para a manipulação de objetos no cotidiano. O objeto da física, assim, tornava-se cada vez mais dissolvido a um tocar. Segundo o filósofo, em *A percepção da mudança* (BERGSON, 2006b, p.171), à medida que a ciência avança, o suporte recua, a massa reduz-se às moléculas, que se reduzem a átomos, e então a elétrons, não sendo o suporte, a partir de então, senão um esquema cômodo para o pensamento. Para Maxwell, por exemplo, o estado da matéria estava longe de ser o sólido, e nem sequer o contato entre os corpos era algo definido (BERGSON, 1999, p.234). A ciência caminhava, assim, a crer numa interação universal no plano da matéria, por todas as suas partes, como víamos no primeiro capítulo. Influências gravitacionais interplanetárias, algo entre os átomos, mais essencial do que eles. Força e matéria identificavam-se, o átomo, o corpúsculo, perdiam sentido. Uma teoria da matéria, para Bergson, para tratar do real deve, por conseguinte, “recuperar a realidade sob essas imagens usuais, todas relativas a nossas necessidades,(...) é dessas imagens que ele deve se abstrair em primeiro lugar” (BERGSON, 1999, p.235). Tais imagens perdiam sentido, com isso, à medida que a continuidade universal se estabelecia, através das linhas de força que atestavam a solidariedade universal. Segundo Capek (1954, p.), o caráter anticorpuscular e antissubstancialista da física é cada vez mais evidente na física contemporânea, ao mostrar a natureza radioativa do elétron, bem como seus processos de materialização e desmaterialização, que impedem toda figuração de corpúsculos rígidos. Heisenberg, por exemplo, sustentava a impossibilidade de posições precisas e velocidades definidas, dado seu princípio de indeterminação, que atesta a não mensuração do real microscópico³¹.

Quanto mais se aproxima dessa realidade da matéria, mais se dissolve a película superficial que a percepção desenha nas coisas, e que traça a descontinuidade na extensão. Tal delimitação, para o filósofo, já em 1986 (BERGSON, 1999, p.236), é incompatível com as propriedades gerais da matéria, oriundas que são da utilidade que ela apresenta ao corpo vivo, e não delas mesmas. O movimento, não se reduzindo à mudança de corpos, já que são artificiais, passa a significar a variação do ambiente como um todo, o que, como vimos, não está em desacordo com os dados da intuição imediata, que apresentam uma plena

31 Da mesma forma, esclarece Capek (1954, p.50), com M. Louis Broglie, se a hipótese tende a se reduzir às afirmações aritméticas, cada vez faz menos sentido sustentar uma teoria corpuscular. Segundo Capek, a maioria dos físicos contemporâneos a ele admitiam não ser possível descobrir a associação exata de uma posição com uma quantidade de movimento, uma vez que isso não era mais fundamentado na natureza. Cada vez a física voltava-se para uma teoria ondulatória, que fazia uma síntese da teoria da relatividade e da antiga teoria dos quanta. A microfísica confirmava a hipótese bergsoniana de uma mudança sem suporte, pois se recusava a falar de vibrações de *alguma coisa*, mas simplesmente de ondas de probabilidades.

continuidade. Como é dito em *A percepção da mudança* (BERGSON, 2006b, p.172), não é preciso ir tão longe com a ciência, nossos próprios sentidos revelam manchas que se movem, e que se reduzem a variações infinitamente rápidas do movimento. O movimento, deste modo, não carece de um suporte para o fundamentar. “(...) a realidade é a própria mobilidade. É o que eu exprimia dizendo que há mudança, mas não há coisas que mudam” (BERGSON, 2006b, p.173).

A partir disso, Bergson postula a última proposição sobre o movimento: *O movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa* (BERGSON, 1999, p.237). Ao identificar a qualidade ao movimento, identifica-se também a eles a sensação, e com isso o paradigma de uma consciência duplicada é questionado por Bergson pela segunda vez, agora do ponto de vista do acesso ao movimento e a sua natureza. Se, no primeiro capítulo, conforme vimos, a ação possível colocava a percepção fora do corpo, mostrando como se constitui a representação que a seleção do organismo projeta, o quarto capítulo atribui ao movimento exterior a própria qualidade, que será da mesma natureza da sensação, e o faz à medida que critica o espaço, que abstrai do seu papel, para pensar o movimento. Esta crítica, com efeito, vem acompanhada do método que distorce a natureza pragmática da percepção, o que parece uma flagrante contradição com o primeiro capítulo, uma vez que é fundamentado neste pragmatismo. Compreender este paradoxo é o esforço que tentamos realizar. Queremos apreender a união dos capítulos extremos do livro, pois no prefácio o filósofo diz que o quarto capítulo é a consequência de uma certa forma de ver a matéria (BERGSON, 1999, p.4). E entrevemos que essa possibilidade passa pela consideração de um duplo aspecto da ação no primeiro capítulo. Levando em conta seu aspecto metafísico, que nos coloca fora de nós, é possível compreender o quarto capítulo, que, sustentando-se nele, em seu aspecto extensivo, faz a crítica ao seu outro aspecto, o pragmático. Pois é este último, como vimos, a gênese do *fato*, do recorte útil.

O mundo duplicado apresentava os movimentos no espaço, as qualidades e as sensações na consciência, sendo a união entre ambos um mistério no dualismo em geral. Na perspectiva do quarto capítulo, em que o espaço perde todo valor ontológico ou condicionante do conhecimento, os movimentos passam a se identificar com a qualidade. Eles passam a ser “(...) a própria qualidade, vibrando, por assim dizer, interiormente, e escandindo sua própria existência num número frequentemente incalculável de momentos” (BERGSON, 1999, p.238). A partir disso, o movimento terá uma analogia com a própria consciência, uma vez que supõem um antes e um depois, possuem uma espessura de qualidade variável, são indivisíveis de duração. Toda a diferença de aspecto, a partir daí, será reconsiderada em

termos de intensidades rítmicas de duração. A diferença entre as cores dever-se-á a diferentes intensidades nas quais trilhões de vibrações tiveram lugar em um dos momentos de nossa consciência. Se abstraímos nossa duração para imaginar tais momentos, escandindo-os interiormente, eles tenderão à homogeneidade de que trata a ciência, sem jamais deixarem contudo de ser qualidade. “(...) não veríamos, à medida que esse ritmo diminuísse, as cores empalidecerem e se alongarem em impressões sucessivas, certamente ainda coloridas, mas cada vez mais próximas de se confundirem com estímulos puros?” (BERGSON, 1999, p.239). Em um som grave, cujo ritmo se aproxima do nosso, continua o filósofo, é possível perceber os estímulos qualitativos sucedendo-se, ligados por uma continuidade interior. O que causa ilusão é crer que este movimento é sustentado por uma coisa, um objeto, quando na verdade trata-se da própria qualidade contraída se escandido. Ao se conceber o movimento por um suporte que muda, considera-se apenas o esqueleto homogêneo que varia de posição e não a própria qualidade que o caracteriza. Tal forma de pensar

(...) torna inteligível o processo pelo qual apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um *estado* de nossa consciência e uma *realidade* independente de nós. Esse caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada, é a principal razão teórica que temos para crer num mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção (BERGSON, 1999, p.240)

Aqui jaz um dos objetivos do livro, explorado por vias distintas, e possivelmente o objeto central de nosso trabalho: mostrar que a percepção, muito embora seja um estado da consciência, ao mesmo tempo acessa uma realidade independente de nós. Ela não se encerra em si mesma, ela é aberta ao mundo. Segundo Bergson, na Introdução ao *Pensamento e o movente*, desfazer as ilusões que a inteligência produz é, para o espírito humano, uma liberação (BERGSON, 1985, p.259). Esta noção é expressa também no conceito de imagem do primeiro capítulo, que está sempre em função da transcendência, e aqui o é pela consideração das formas temporais de contração do movimento, que buscam a inteligibilidade do objeto da ciência, da profundidade que se estende aquém da percepção e que tende ao homogêneo, latente na própria qualidade dada aos sentidos. Citemos este ponto alto do capítulo.

Em suma, não há outra escolha: se nossa crença num substrato mais ou menos homogêneo das qualidades sensíveis é correta, só pode ser mediante um *ato* que nos faria captar ou adivinhar, *na própria qualidade*, algo que ultrapassa nossa sensação, como se essa sensação estivesse carregada de detalhes suspeitados e não percebidos. Sua objetividade, ou seja, o que ele tem a mais do que oferece, consistirá precisamente então, tal como já havíamos sugerido, na imensa multiplicidade dos movimentos que ela executa, de certo modo, no interior de sua crisálida. Ela se expõe, imóvel, na superfície; mas ela vive e vibra em profundidade (BERGSON, 1999, p.240).

Postular uma quantidade distinta da qualidade é o que torna, aos olhos do físico, o mundo inacessível, uma vez que não se consegue explicar o traço de união com a experiência. Separa-se, de um lado, um eu portador das qualidades sensíveis, e de outro o mundo geometrizado da ciência. Mas, como temos visto, a qualidade é imanente ao mundo, e a ciência o encontrará sob o fundo menos heterogêneo em que se desenha nossa percepção. A variação de fluxos é dada com as próprias coisas, sendo esta a alternativa real ao dualismo. Toda a questão é passível de ser compreendida pela especificidade duracional dos fluxos, que explicam a diferença entre a percepção e as coisas, sem que se precise duplicar o mundo em representação. Segundo o filósofo, no espaço de um segundo, um momento de nossa duração, a luz vermelha realiza 400 trilhões de oscilações. Se quiséssemos observar esses estímulos que se dão neste curto momento de nossa duração, levaríamos 25 mil anos para contá-los todos. Eis a realidade objetiva da cor vermelha, que se apresenta desta forma contraída em um dos momentos de nossa consciência: nossa percepção contrai 25 mil anos em um segundo. E toda a realidade define-se da mesma forma: ela supera infinitamente a superfície que nos é dada, pelo fato de nossa consciência ter um ritmo muito mais lento, embora mais tenso. A velocidade da duração material corresponde a um relaxamento e a uma necessidade quase absoluta. A tensão de nossa duração, ao se desvencilhar desta velocidade, é por isso mais lenta, o que permite a contração dessa história material mais vasta, libertando-se assim de seu ritmo. A tensão e o relaxamento das durações situam, portanto, os seres na escala evolutiva, sendo o universo composto por uma diversidade de intensidades de fluxos de duração. O tempo, por conseguinte, não é algo diferente deles, como um recipiente homogêneo que seria suporte dos outros, tal como ilustra um sistema newtoniano, por exemplo. O tempo é o próprio escoar imanente de cada ser que compõe a extensão concreta. E na relação das consciências mais tensas com as menos tensas, haverá sempre a contração e, neste sentido, a percepção. “Perceber consiste portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais tensa” (BERGSON, 1999, p.244). Trata-se de uma coexistência de fluxos, que se mostram mais resumidos a depender do centro de referência, e imóveis, conforme a percepção tende a se servir deles.

O contato entre fluxos explica, portanto, a diferença de aspecto, a subjetividade das qualidades sensíveis, mostrando que não há uma diferença de natureza entre a percepção e as coisas, conforme concluía também o primeiro capítulo. Da perspectiva do tempo, a história condensada será ainda a história da matéria, da qual percebemos apenas alguns elos.

Equivale a dizer que discernimos, no ato da percepção, algo que ultrapassa a própria percepção, sem que no entanto o universo material se diferencie ou se distinga essencialmente da representação que temos dele. Num certo sentido, minha percepção é bastante interior a mim, já que ela condensa num momento único de minha duração o que se repartiria, por si, em um número incalculável de momentos. Mas, se você suprime minha consciência, o universo material subsiste tal qual era: apenas, como foi feita a abstração do ritmo particular de duração que era a condição de minha ação sobre as coisas, essas coisas retornam a si mesmas para se separarem na infinidade de momentos que a ciência distingue, e as qualidades sensíveis, sem desaparecerem, espalham-se e dissolvem-se numa duração incomparavelmente mais dividida (BERGSON, 1999, p.245).

Este trecho resume muito bem a perspectiva metafísica do livro ligada essencialmente ao primeiro capítulo. Assim como o conceito de imagem, a percepção na perspectiva da duração revela algo que a ultrapassa infinitamente, sem deixar de ser aquilo que se apresenta à percepção. São dados suspeitados que estão sob o que nos é dado, repetições infinitamente rápidas em seu interior, sua qualidade sendo independente de nós, anterior. Por ela ser imanente, pode ser contraída na aproximação do fluxo de minha duração. Trata-se nela da condição do que pode ser contraído, por isso dizíamos que importa compreender o sentido profundo da “subjetividade da percepção”. Trata-se da coexistência de um mesmo plano do movimento, que comporta diferentes ritmos. Conforme *Duração e simultaneidade*, ao se atribuírem duas consciências que vislumbassem, em lugares distintos da extensão, o mesmo horizonte material, seria este o traço de união dessas consciências, o escoamento objetivo desta parte do mundo, que é a duração material comum entre elas, a simultaneidade dos fluxos. Coexistem simples e simultâneos, assim como podem ser tomados como indivisíveis, ao se estar assentado sobre a margem de um rio, os fluxos de nossa vida interior, o correr da água, o barco que o atravessa e o voo do pássaro (BERGSONb, 2006, p.55-56; 62).

Mas mesmo na limitação que a percepção e o entendimento conferem à matéria, à partir da intuição, pelo esforço em torcer a utilidade e ligar os elementos descontínuos, é possível encontrar a continuidade e a mobilidade essencial do que é dado.

Volte a ligar uns aos outros, em uma palavra, os objetos descontínuos de sua experiência diária; faça fluir, em seguida, a continuidade imóvel de suas qualidades como estímulos locais; adira a esses movimentos, desvencilhando-se do espaço divisível que os subtende, para já não considerar senão sua mobilidade, esse ato indiviso que sua consciência capta nos movimentos que você mesmo executa: você irá obter da matéria uma visão fatigante talvez para a imaginação, no entanto pura, e desembaraçada daquilo que as exigências da vida o obrigam a acrescentar na percepção exterior (BERGSON, 1999, p.245)

Aqui o filósofo torna claro o aspecto metafísico da percepção que ainda não se tornara fato, e por isso trata da intuição, do método, que inverte o sentido útil da relação com o exterior. Tal possibilidade jaz no fato de o aspecto pragmático da percepção não ser a condição do

conhecimento, mas somente a função *a posteriori* que o corpo utiliza para se servir do ambiente. Levando a utilidade adiante, as visões são instantâneas, estáticas, condensadas em termos bem definidos que servirão à linguagem e ao entendimento. Tais visões condensadas, descontínuas, guardam, assim, “uma infinidade de evoluções interiores”, sob a crisálida da percepção. “A mudança encontra-se por toda parte, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e acolá, mas na superfície, (...) uma simples mudança de lugar condensando nele, a nossos olhos, a transformação universal” (BERGSON, 1999, p.246). A realidade bergsoniana, com isso, comporta intensidades diversas, uma maleabilidade que se dá conforme tensões duracionais plurais, que coexistem no escoamento de diferenças qualitativas, pulsões interiores. Somente por esta maleabilidade torna-se possível pensar a percepção e as coisas num mesmo plano de escoamento e imanência.

3.4.1 A natureza da homogeneidade

O real é, portanto, arbitrariamente dividido. Estendemos a malha, o espaço homogêneo, por baixo da extensão concreta para dela nos servir. Mas ao mesmo tempo que a percepção recorta a extensão, a memória resume e solidifica o escoamento. Como vimos, a contração só se realiza à medida que ela prolonga o passado no presente, pois tal será a condição para a ação futura. Só é possível agir sobre o futuro tendo acumulado o passado. Conforme desenvolvemos no capítulo dois e neste, a percepção concreta, toda a dimensão virtual do cone invertido, incide sobre o presente através da síntese das lembranças que são tanto pessoais quanto contrações infinitamente rápidas da matéria. A consciência dispõe do futuro, que é a própria ação, à medida que possui latente, condensado, todo o passado. Quanto mais condensado o passado, menos imediata é a resposta. A realidade da matéria, com efeito, é o limite desta não condensação, que significa, assim, a absoluta necessidade de seus momentos e movimentos³². Por isso o primeiro capítulo se referia ao organismo em termos de centro de indeterminação. Aqui, na perspectiva concreta do tempo, isso significará intensidades contingentes de reação, a matéria bruta sendo o grau mais baixo desta indeterminação. A liberdade nasce, portanto, do desvio desse fluxo necessário, à medida que tem a possibilidade de fixá-lo em momentos distintos, “de condensar deste modo sua matéria e, assimilando-a, digeri-la em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural” (BERGSON, 1999, p.247). A partir disso, para se servir dessa

32 O filósofo ressalva que a necessidade material não seria absoluta, dada as aquisições de teóricos contemporâneos a ele. No entanto, seria tal a diferença entre a intensidade rítmica material e a nossa que ela poderia ser considerada necessária, para comodidade do estudo (BERGSON, 1999, p.290).

condensação e desta seleção, cria-se o espaço e o tempo homogêneos, horizontal e vertical, oriundos da solidificação temporal e da divisão espacial. São necessários, como vimos, para encontrar pontos de apoio sobre a mobilidade universal, “esquemas de ação sobre a matéria” (BERGSON, 1999, p.248). Este é um ponto sobre o qual Bergson insiste no decorrer do livro todo: não sendo nem propriedade das coisas, nem condição do conhecimento, é preciso compreendê-los somente de um ponto de vista vital, pragmático. Como princípios que visam a ação do corpo, como esquemas artificiais da utilidade, as coisas, ao se libertarem de sua divisibilidade, voltam a adquirir a duração e a extensão que lhes eram próprias (BERGSON, 1999, p.249). Todos os problemas viriam dessa projeção indevida da homogeneidade da ação à natureza ou ao conhecimento, e tudo porque não se considerou sua gênese e finalidade vital, como se as estruturas numéricas do espaço tivessem descido de uma razão pura, ou fossem a essência da natureza, ao modo platônico. A qualidade, portanto, não é um produto da consciência, ela é uma característica do mundo (BERGSON, 1999, p.249), assim como as sensações extensivas do corpo, que é parte da extensão, são imanentes ao mundo. E o mundo, por sua vez, é uma espécie de consciência.

Uma metafísica da matéria e uma psicologia só são possíveis, portanto, ao se levar tais teses em consideração. Pois somente através delas se pode pensar uma relação possível entre a consciência e a matéria, que no início são de uma mesma carne. Toda a dificuldade da tradição estava em atribuir uma dimensão duplicada ao plano do movimento, ao confundir os esquemas da ação com os fundamentos essenciais do conhecimento, separando assim o ego do mundo, quando na verdade se desconhecia a relação essencial entre o corpo vivo e seu ambiente. Característico desta atitude é o sujeito moderno próprio do cartesianismo, que atribuía um valor absoluto ao espaço homogêneo e à razão, ao pensamento como o princípio absoluto do conhecimento. As outras doutrinas depois dele, como o idealismo inglês e o realismo atomístico (BERGSON, 1999, p.250), não explicavam, da mesma forma, a passagem entre o extenso e o inextenso, bem como a irredutibilidade das qualidades sensíveis. Enquanto o realismo não conseguia explicar as causas das sensações, que seriam criações *ex nihilo*, o idealismo de Berkeley erigia o espaço homogêneo como produto das sensações táteis, das quais as outras sensações seriam meros símbolos, e com as quais se construiria o mundo exterior. Entre o conjunto das sensações e o espaço homogêneo, havia assim um abismo. Já o esforço de Bergson é mostrar que o espaço em nada se relaciona às sensações nem às coisas, mas que as sensações surgem da própria extensão, e não de uma consciência inextensiva. Elas pertencem ao corpo, como víamos na teoria da afecção. As sensações emitem raízes profundas

na extensão (BERGSON, 1999, p.254), pertencem à carne do corpo, que vive e luta para não ser desarranjado pela matéria.

3.4.2 Indivisibilidade e enraizamento da experiência

Todas essas teses do quarto capítulo expressam uma nova concepção de Bergson sobre o movimento, que se identifica com a duração e com a qualidade. Ressignificar a natureza do movimento, aqui, será explicitar, portanto, ao mesmo tempo, de que forma a consciência não se encerra numa região separada do mundo. O filósofo esclarece esta noção mostrando que a natureza indivisível do movimento – intervalo essencial entre o presente e o passado (BERGSON, 1999, p.257) – desmonta a necessidade de uma qualidade restrita a uma consciência inextensiva apartada das mudanças calculáveis de corpos no espaço. O mundo ingênuo que se entrega aos sentidos é, assim, a pura qualidade se escoando, da qual o corpo faz parte, o espaço sendo um mero símbolo do esforço desse organismo para agir sobre e conter este escoamento. Ao fazer isso, o corpo visa a homogeneidade no movimento, mas nem por isso seria preciso separá-lo da qualidade, como fizeram a ciência e a filosofia moderna. Pois ao traçar categorias para qualidade que a separam do movimento, encerrava-se, como vimos, a consciência numa região separada. Como diz o filósofo na introdução ao *Pensamento e o movente*, postular um eu transcendental responsável pela ordem das coisas é acreditar que o espírito só é capaz de encontrar a si mesmo na natureza, e nunca a diferença. “O espírito humano está assim relegado a um canto, como um aluno de castigo: proibiu-se-lhe voltar a cabeça para ver a realidade tal qual ela é” (BERGSON, 1985, p.256). O kantismo, continua o filósofo, não fez senão desenvolver sob sua forma mais sistemática uma ilusão pragmática do senso comum. Mas, ao estabelecer que o espaço homogêneo não tem qualquer fundamento transcendental ou ontológico, ao perceber-se que o movimento é a própria qualidade concreta se escandindo, a consciência se identifica com o próprio mundo.

Segundo Bergson (1999, p.257), tais teses retornam às conclusões do primeiro capítulo do livro, segundo as quais “As percepções de diversos tipos assinalam algumas das muitas direções verdadeiras da realidade”. Apesar de a percepção pura ser de direito, tendo em vista que desconsiderava o aspecto subjetivo das qualidades sensíveis, ela permitia mostrar, como vimos, a inteligibilidade da representação pela “relação” entre o corpo e o ambiente. Recuperada a duração, deverá ser pensada em vista da perspectiva da coexistência dos fluxos, da subjetividade das qualidades sensíveis. “Consciência e matéria, alma e corpo entravam assim em contato na percepção” (BERGSON, 1999, p.257). Mas é importante sublinhar que esta possibilidade se dava à medida que a matéria não era mais divisível, pois, se o fosse, a

consciência indivisível encontraria uma barreira com o mundo. Mas, como vimos, a própria extensão concreta não era divisível e não contrariava a natureza da consciência. O filósofo acrescenta – pois não o dissera no contexto do primeiro capítulo – que a percepção pura só fora passível de apresentar uma coincidência parcial com a matéria por conta de sua indivisibilidade (BERGSON, 1999, p.258). Esta noção permite aproximar os capítulos extremos de *Matéria e memória*. E se o faz, à revelia da divisão que a percepção pura instaura na matéria, é porque há dois aspectos, dois momentos da ação, dos quais o momento metafísico possibilita pensar esta indivisibilidade, esta coincidência parcial. Citemos, na mesma página, o belo trecho que resume toda a análise:

A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza; ela oferece de fato a indivisibilidade de nossa percepção; de sorte que podemos, inversamente e sem escrúpulos, atribuir à percepção algo da extensão da matéria. Estes dois termos, percepção e matéria, vão assim um em direção ao outro à medida que nos despojamos do que poderia ser chamado os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência. (BERGSON, 1999, p.258)

Na sequência, diz o filósofo que todo o erro do dualismo em geral foi o duplo postulado: no que diz respeito à matéria, a divisibilidade como uma característica, e, no que diz respeito ao espírito, a impossibilidade de se passar do inextenso ao extenso. Esta ilusão, como temos visto, não tem outro motivo que não seja o espaço. Mas a virtualidade da lembrança, como esclarece em outra passagem emblemática (BERGSON, 1999, p.259), não encontra a divisibilidade quando se atualiza em sensação e em percepção, o espírito podendo, assim, coincidir com matéria na percepção pura, e já se distinguindo, ao passo que é síntese do passado que calhará numa ação. A variação é insensível, porque o processo todo é intensivo, maleável e indivisível, da virtualidade à atualidade, da memória à percepção, e da percepção ao mundo, que são parcialmente uma só coisa. Trata-se aqui de um processo temporal, no qual o sujeito pessoal é constituído na virtualidade da memória e de seu passado, ao mesmo tempo que sua base física, plano do movimento e da atualidade, coincide parcialmente com o mundo e está em relação direta com ele. Para Bergson (1999, p.260), somente assim torna-se possível a solidariedade entre uma psicologia que não lesa o sentido profundo da memória e uma metafísica que não deixa de revelar a natureza matéria, como citamos em diversos momentos do trabalho. São solidárias e tornam inteligível a relação corpo-alma, à medida que partem de um dualismo particular, em que sujeito e objeto coincidem na percepção e se desenvolvam na duração característica de cada um, em sua

temporalidade própria “– a matéria, à medida que se leva mais a fundo sua análise, tendendo a não ser mais que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem um dos outros e se *equivalem*” (BERGSON, 1999, p.260). Já o espírito, conforme sua duração: “(...) sendo já memória na percepção, e afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um *progresso*, uma evolução verdadeira” (BERGSON, 1999, p.260). A distinção entre a alma e o corpo é, portanto, temporal, duracional, ao invés de espacial, como defendia a tradição. Comporta graus, que expressam uma intensidade crescente de liberdade conforme a duração deixa de ser repetição imediata, revelando-se mais tensa, e que, segundo o filósofo (BERGSON, 1999, p.261), se traduzirá materialmente por um sistema sensório-motor mais complexo, mais liberto da necessidade material, mais apto a acumular experiências e se servir desta matéria. O dualismo entre virtualidade e atualidade permanece radical, ao mesmo tempo que torna a união entre o corpo e alma possível, “sob a forma radical da coincidência parcial na percepção pura” (BERGSON, 1999, p.262), isto é, no plano da mobilidade pura, da coexistência atual dos fluxos.

O plano da materialidade, este plano de imanência, é, por conseguinte, uma espécie de consciência neutralizada, que é a condição de possibilidade de uma consciência de fato vir a irromper. Esta consciência individual, como diz o filósofo no “Resumo e conclusão”, não se reduz, portanto, a uma luz inesperada que viria iluminar seu objeto: ela não faz senão conter a luz que se dá virtualmente no todo, que se torna *fato* pelas necessidades vitais despertadas, pela seleção inteligente. A liberdade no interior do universo material não é assim um império dentro de um império (BERGSON, 1999, p.290), mas a eclosão exterior de um centro de indeterminação capaz de movimentos imprevistos, a partir de um sistema nervoso que canaliza excitações e executa ações, tanto mais desenvolvido quanto mais este corpo é capaz de se mover livremente no espaço. Mas, como vimos, é também sua duração que apresenta assim um ritmo particular. Ao tornar-se mais tensa, é capaz de libertar-se do fluxo necessário que caracteriza a matéria. Condensando seus momentos, ela os retém cada vez melhor para executar *ações* livres e inteligentemente escolhidas, organizando seu presente e seu passado de forma mais intensa. Passará assim tanto mais desimpedida pelas malhas da necessidade material. Portanto, a liberdade não pode ser pensada sem um enraizamento e uma organização profunda com a própria necessidade que caracteriza a extensão. A consciência, ao coexistir profundamente com seu meio, derivando dele e dele se alimentando, torna-se mais livre e capaz de trazer novidade ao mundo por meio deste próprio enraizamento.

Conclusão

Iniciamos nosso trabalho pela psicologia bergsoniana, com o fito de seguir o filósofo na ordem dos problemas, tal como expôs no primeiro prefácio que escreveu à *Matéria e memória*. Percebemos, na leitura deste prefácio, que as questões relativas à metafísica, que obrigariam o autor a tomar partido entre as teorias da matéria, eram o resultado das aquisições de sua psicologia, que concebiam o cérebro apenas como um órgão de distribuição e combinação de movimentos. A partir disso, toda a perspectiva gnosiológica haveria de ser ressignificada, uma vez que o cérebro deixava de ser o produtor da interioridade, do pensamento, enfim, do espírito. O espírito estaria aonde? Tal questão não fazia mais sentido para uma filosofia da duração, uma vez que o lugar é um elemento espacial; o espírito, temporal. Os problemas que envolviam a relação de continente e conteúdo para pensar os estados de consciência já haviam sido resolvidos no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Para Bergson, as memórias são a própria consciência e, conforme diz na conferência *A alma e o corpo*, não são coisas tangíveis e visíveis, que possam ser guardadas em caixas. Elas devem ser pensadas de forma temporal, o que já perfaz um desafio, dada a natureza espacial da linguagem. Mas como, para Bergson, é impossível separar o presente do passado, é sob a forma de uma virtualidade temporal que a consciência se conservará, no próprio escoar do tempo. É na própria continuidade e indivisibilidade da duração que a consciência metaforicamente “estaria”. Mas se o espírito não está armazenado no cérebro, qual é a relação da massa cinzenta com a consciência? Esta será toda a questão de *Matéria e memória*. A relação entre o corpo e o espírito adquirirá, da mesma forma, uma explicação temporal. Os conceitos de “atualidade” e “virtualidade” não permitem compreender o livro sem a sua consideração. O atual, com efeito, é o último plano da memória, o plano em que tudo se torna movimento. Aí jaz o mundo e o corpo próprio. Aí jaz o cérebro, que será, por consequência, tão somente um distribuidor de movimentos. No plano da pura atualidade não há nada que não seja movimento. A partir daqui começam as consequências metafísicas. Toda a tradição gnosiológica é objetada, porque concebia a percepção como a duplicação de um sujeito em sua relação com o mundo, qual uma região inextensiva que o contemplasse. Tornavam, assim, a passagem entre as regiões um mistério absoluto.

Nosso primeiro capítulo visou por isso traçar um panorama geral da psicologia bergsoniana, mostrando, primeiramente, de que maneira as formas temporais do atual e do virtual compunham as relações entre o espírito e o corpo, apontando, desde o começo, o paradoxo em se conceber o cérebro como o produtor da representação. Mostramos como a

atualidade do movimento do corpo não era alheia à necessidade de sobreviver em seu ambiente, o que ditaria as principais regras da psicologia do filósofo francês. Uma frase frequente em sua obra é aquela que nos lembra que, antes de filosofar, é preciso viver. E o viver sempre será a busca pela utilidade, que prepara, espera ou irrompe numa ação, já revelando características temporais fundamentais, como a inclinação da consciência ao futuro. A tendência a radicalizar um tal pragmatismo, beirando um certo desequilíbrio, nos apresentaria o homem impulsivo, incapaz que é de aguardar, meditar, acessar seu passado. Ele estaria muito próximo do presente, da atualidade, e tenderia a se confundir com seus próprios hábitos-motores. À medida que se identifica aos hábitos, tende a perder sua própria consciência, isto é, desconsidera a sua história, pois as escolhas são suprimidas. Ele vive no imediato e não aguarda, não permite que o passado profundo o auxilie. Tais são alguns elementos representantes da psicologia bergsoniana, cuja característica essencial é apresentar uma perspectiva puramente temporal da existência e da experiência. Quanto mais se compreende seu significado, mais fluida se torna a imagem que o filósofo nos apresenta, ao mesmo tempo que explica o lugar de onde surge a estabilidade, a fixidez, enfim, o espaço e suas estruturas. São criações humanas, fruto do exercício pragmático, úteis para a conservação da vida. Porém, mais se aproxima da experiência imediata por trás de tais estruturas, mais perto se está do escoamento ininterrupto da existência, como nos revela as belas análises de Jeanne Delhomme. Tal realidade psicológica é expressa pelos planos de consciência e pela figura do cone invertido, que analisamos no segundo e terceiro capítulo de *Matéria e memória*. Notamos que o filósofo sustentava nestes capítulos suas análises dos planos de consciência por uma tese metafísica que fora apresentada no primeiro capítulo. No prefácio à primeira edição, como dizíamos, ele esclarece que fora sua concepção da psicologia e da independência da memória que o levava a sustentar a tese metafísica, que era o partido a tomar entre o realismo e o idealismo, no que diz respeito à teoria da matéria. A concepção metafísica de Bergson, no entanto, em nada se assemelha com o significado tradicional deste termo, uma vez que, em vez de partir de uma razão pura, sua metafísica apontava para um empirismo radical, conforme a *Introdução à metafísica*. A metafísica significa o afastamento da má compreensão que a inteligência espacializante instaura entre o conhecimento e as coisas. E um aspecto metafísico da percepção já nos revelaria, como faz o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, a verdadeira relação do corpo com o ambiente, da consciência com o mundo, da não interposição de uma subjetividade constituinte da consciência com as coisas. Isto era mostrado pelo conceito de atualidade, de *atuante*, que caracteriza o sentido profundo da percepção.

Mas uma polêmica esteve presente desde o nosso segundo capítulo, e em muitos momentos orientou nosso trabalho: a relação fundamental entre metafísica e psicologia. Tal questão se fez presente desde o momento em que tentamos compreender a ligação entre o primeiro e o quarto capítulos de *Matéria e memória*, pois, seguindo o trajeto apontado pelo primeiro prefácio, as consequências da psicologia, o não engendramento da percepção pelo cérebro, levava a uma certa forma de “ver” a matéria, obrigando o filósofo a ter de tomar posição entre as teorias da matéria. Por esta forma de ver a matéria, conforme diz o outro prefácio, à sétima edição, seriam tiradas as consequências no quarto capítulo. Ora, haveria, portanto, a necessidade de uma estrita continuação entre eles. Não é, todavia, a impressão que temos ao nos depararmos com o livro, justamente porque o primeiro capítulo apresenta um universo espacializado, enquanto o quarto se desenvolve pela crítica à espacialização. Como então haveria uma consequência na passagem de um ao outro? Somente pelo aspecto comum entre eles, que é o metafísico, que se revela no sentido profundo que possui o termo *ação* no primeiro capítulo. O sentido ambíguo da ação revela a diferença entre a psicologia e a metafísica neste polêmico texto. São quase indissociáveis, porque é a própria possibilidade pragmática que coloca a percepção fora de nós, e faz a consciência estar no próprio percebido. É ela que torna possível o desmonte do eu transcendental e de todo dualismo, ao mesmo tempo que, por outro lado, seu desenvolvimento é inseparável de todos os objetos revelados *no espaço*, conforme a lei que vincula a percepção à intensidade da ação. Por isso, alguns comentadores dizem que o universo do primeiro capítulo é o de Laplace, o de um mecanicismo radical composto de elementos. A ação é quem traça os limites precisos aos objetos, sua intensidade produz a distância, isto é, todos elementos fundamentais da espacialidade. As imagens são descontínuas, plurais. Mas se o espaço, entretanto, fosse a condição da ação, então haveria uma consciência separada do mundo, como revela o quarto capítulo, de castigo, no canto da sala. O último capítulo do livro é a consequência do primeiro, à medida que torna possível desembaraçar a psicologia da metafísica, mostrando que, apesar de mescladas pela ação no primeiro, a própria ação tem um duplo aspecto e que, aliás, não pode ser confundido, dado o prejuízo de levar os preconceitos pragmáticos à esfera especulativa. Os preconceitos da ação, isto é, as estruturas do espaço, não podem ser levados a sustentar a natureza da própria ação. Esta natureza, com efeito, é seu próprio aspecto metafísico, anterior aos preconceitos. Ela nos diz que a ação é relação *em, com* as coisas e o mundo. Sua consequência é a resignificação da representação, dada ali onde está, no interior da própria extensão concreta. Tal raciocínio torna possíveis as teses de psicologia, ao mostrarem o espírito independente do corpo como virtualidade. Tudo gira em torno da ação

em *Matéria e memória*. Uma questão, entretanto, ainda se apresentava à compreensão do primeiro e do quarto capítulo: Como a teoria da percepção pura conviveria com a subjetividade das qualidades sensíveis? Conforme vimos, a finalidade da percepção pura não era questionar a natureza da própria matéria e, portanto, sua duração. Seu objetivo era tornar inteligível a relação da consciência com o mundo, a partir da ideia de uma objetividade geral. Tratava-se somente da maneira “de ver” a matéria. O quarto capítulo era consequência e, por conseguinte, a relação concreta entre os fluxos duracionais, que compõem o universo. Era preciso colocar a consciência fora de nós, para que as durações coexistissem escoando. E sendo este “colocar” o aspecto metafísico da percepção, era preciso então torcer o outro aspecto, o pragmático, para tornar possível *um desenvolvimento da metafísica*. Este “colocar” seria desenvolvido pela noção de *extensão*, enquanto as diferenças entre os fluxos seriam vistas em termos de *tensão*. E o conceito de *extensão* revelava assim o sentido profundo da percepção pura: o dado percebido, por fim, não sendo divisível, não contraria a natureza da consciência, por isso identificam-se, sendo o aspecto pragmático, portanto, uma derivação da ação.

Por fim, nosso percurso foi analisar as diversas questões que envolvem e originam essa perspectiva dupla da percepção, que *torna possível* um contato com as coisas e, por conseguinte, uma metafísica, uma filosofia da arte, e que ao mesmo tempo contempla o caráter finito da subjetividade humana, conforme sugere o filósofo em *Le Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive* (BERGSON, 2011b, p.263), mostrando que, mesmo nos atos cotidianos, a consciência não deixa de participar do ser, à medida que não estende suas estruturas utilitárias para pensar o sentido metafísico das coisas.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Bergson:

BERGSON, H. *Oeuvres*. Textes annotés par André Robinet et introduction par Henri Gouhier. 6a edição. Édition du centenaire. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução: Miguel Serres Pereira. Coimbra: Almedina. 2005.

_____. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Duração e simultaneidade*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (a)

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2011 b.

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2011. (a)

_____. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2010.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O pensamento e o movente* (introdução), in *Os Pensadores* (William James e Bergson). Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Nova cultural, 1989.

_____. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (b)

_____. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Écrits philosophiques*. Paris: PUF, 2011. (b)

Comentadores e outras obras:

BAZIN, André. *O cinema*. Tradução de Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *O realismo impossível / André Bazin ; seleção, tradução, introdução e notas Mário Alves Coutinho*. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2016.

- BARBARAS, Renaud. *La perception: Essai sur le sensible*. Paris: Optiques, Philosophie, 1994.
- BLANC, Sébastien, “Comme elle-même et en elle-même, ce n’est pas même chose. La perception chez Husserl et Bergson”, *Annales bergsoniennes*, vol. II, Paris, PUF, “Épiméthée”, 2004.
- CANGUILHEM, G. Commentaire au troisième chapitre de L’*évolution créatrice*. *Annales bergsoniennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- CAPEK, Milic, *Bergson and modern physics*. New York: D. Reidel Publishing Company, 1971.
- _____. *La Genèse idéale de la matière chez Bergson*. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, n°3, 1952.
- _____. *théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne*. *Revue Philosophique*, Paris, Janvier-mars, 1953.
- CORNIBERT, N. *Image et matière- Étude . Sur la notion d’image dans matière et mémoire de Bergson*. Paris: Hermann, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *A Imagem-movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985.
- _____. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. - São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. “Cours sur le chapitre III de L’*évolution créatrice* de Bergson”, éd. Anne Sauvagnargues. In: Worms, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes*, t.II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie, p.166-188.
- FRANÇOIS, Arnaud. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*. Paris: PUF, 2008.
- _____. “L’image”, doc. pdf., Philopsis, 2007.
- GOLDSCHMIDT, Vitor. *Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire* (1960), in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. I : Bergson dans le siècle, p. 73-128.
- GUÉROULT, Martial. *Berkeley, quatre étude sur la perception et sur Dieu*, Aubier, 1956.
- JANKÉLÉVITCH, V. *La mort*. Paris: Flammarion, 1977.
- _____. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1959.
- _____. *Primeiras e últimas páginas*. Tradução: Maria Lúcia pereira. Campinas: Papirus, 1995.
- LEMOINE, Mael. *Durée, différence e plasticité de l’esprit*, in “Bergson, la durée et la nature”, Paris: PUF, 2004

MARQUES, S. *Ser, Tempo e Liberdade: as Dimensões da Ação Livre na Filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2006.

_____. *A Busca da Experiência em Sua Fonte : Matéria, Movimento e Percepção em Bergson*. In: *Transformação*. Revista de filosofia da Universidade Estadual Paulista de Marília. v. 36, n. 1, p. 61-80, Jan./Abril, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, éd. Jean Deprun, Vrin, 1968.

_____. *A natureza*. A. Cabral (trad.). São Paulo: Martins fontes, 2000.

_____. *Signos*. Tradução: Maria Ermantina Galvao Gomes Pereira. São Paulo: Martins fontes, 1991

MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique: Essais sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

_____. *Différences de la nature et différences de nature*, in “Bergson, la durée et la nature”, Paris PUF, 2004.

_____. *Matière et lumière dans L'évolution créatrice*. Disponível em: univ-tlse2.academia.edu/PierreMontebello

_____. *Univers et cerveau chez Bergson*. Disponível em: univ-tlse2.academia.edu/PierreMontebello.

_____. *Nature et subjectivité*. Grenoble: Millon. 2007.

MOURELOS, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris: PUF, 1964.

MULLARKEY, Jhon, *La méprise de l'homonculus et l'image de la science, deux interprétations de la Perception pure de Bergson*, dans Bergson et les neurosciences, Gallois et Forzi (dir.), Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1997.

NAULIN, Paul, *Le problème de la conscience et la notion d' "image"*, dans Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 17 e 18 novembre 1989, Paris, PUF, 1990.

PANERO, Alain. *La surface comme image chez Bergson: La premier chapitre de Matière et mémoire*”, dans Lasurface, M. La Cassagnère et M.-O. Salati (dir.), Chambéry, Université de Savoie, “Écriture et représentation”, 2005.

_____. *La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance*, in “Bergson, la durée et la nature”, Paris: PUF, 2004.

- _____. *Corps, cerveau et esprit chez Bergson: Le spiritualisme minimaliste*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- RIQUIER, Camile. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009.
- _____. *Y a-t-il une réduction dans Matière e mémoire?*, dans *Annales bergsoniennes*, vol. II, Paris, PUF, “Épiméthée”, 2004.
- SALANSKIS, Jean-Michel, “*Bergson, le continu et l'Être-au-monde*”, *Annales bergsoniennes*, vol.II, Paris, PUF, “Épiméthée”, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaion*, Alcan, 1936.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola- (Coleção filosofia;31), 1994.
- VIEILLARD-BARON, J. *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*; tradução de Aristóteles Angheben Predebon. - São Paulo: Editora Unifesp, 2010.
- _____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.
- _____. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- _____. *Les trois dimensions de la question de l'espace chez Bergson*. *Epokhê*, n. 4, 1994.
- _____. *La théorie bergsonienne des plans de conscience*, dans *Bergson et les neurosciences*, Gallois et Forzi (dir.), Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1997.