

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

Rafael Pellegrino

PERCEPÇÃO E MEMÓRIA NA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

São Carlos
2015

PERCEPÇÃO E MEMÓRIA NA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

Percepção e memória na filosofia de Henri Bergson

Rafael Pellegrino

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Profa. Dra. Silene Torres Marques.

São Carlos

2015

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

P386pm Pellegrino, Rafael.
Percepção e memória na filosofia de Henri Bergson /
Rafael Pellegrino. -- São Carlos : UFSCar, 2015.
138 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2015.

1. Subjetividade. 2. Consciência. 3. Corpo. 4. Duração
(Filosofia). 5. Memória. 6. Percepção (Filosofia). I. Título.

CDD: 126 (20^a)

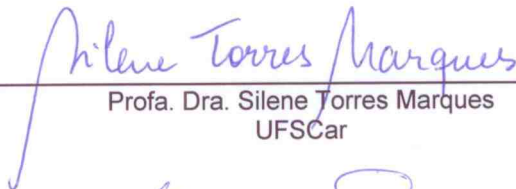


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

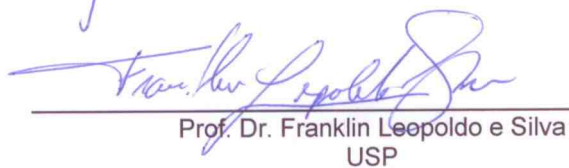
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Rafael Pellegrino, realizada em 18/03/2015:



Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar



Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
USP



Profa. Dra. Izilda Cristina Johanson
Unifesp

AGRADECIMENTOS

À professora Silene Torres Marques, primeiramente, pelo excelente trabalho de orientação, pela amizade e pela dedicação, carinho e paciência durante esses anos de pesquisa. Pelas conversas, indicações e empréstimos de livros sem os quais a presente dissertação jamais poderia ter se concluído.

À professora Izilda Johanson e o professor Bento Prado Neto, cujos apontamentos a respeito do texto foram de grande ajuda.

Aos grandes amigos Tulio Stafuzza, Eloy Arósio, Tayrone Alves e Alexandre Magno, por todo o apoio, pelas conversas profundas e trocas de livros, assim como pela poesia, pela música e pelo vinho, enfim, por todas as vivências que direta ou indiretamente pesam sobre este texto.

À minha família, enfim, pelo suporte, incentivo e amor, que com certeza foram indispensáveis para a realização deste trabalho.

EPÍGRAFE

O abismo de minha alma chama sempre em alta voz o abismo de Deus: Diga-me, qual é o mais profundo?

Angelus Silesius

RESUMO

O presente texto procura apresentar uma leitura particular de *Matéria e memória*, um dos principais livros da obra do filósofo Henri Bergson. Ele acompanha o percurso da resposta bergsoniana para o problema da dualidade da alma e do corpo, do espírito e da matéria, buscando definir os pontos-chave de uma teoria bergsoniana da alma. Para tanto, a leitura que aqui se segue limita-se a dar atenção especial para as questões psicológicas do livro, abrindo-se aos poucos e na medida do necessário à metafísica envolvida nessas questões. Três pontos principais de *Matéria e memória* serão devidamente analisados para revelarem a psicologia bergsoniana dos níveis de consciência e o processo dinâmico da alma: a teoria da percepção pura, o circuito da atenção e a figura do *cône mobile*. Como será visto, esses pontos representam um movimento gradual na busca pela definição da verdadeira natureza da relação do corpo com o espírito, e refletem uma redefinição, tanto do papel do corpo quanto da memória. Definido, por fim, o papel do esforço como processo inerente à relação do corpo com o psíquico, este trabalho se conclui no exato ponto em que a alma e a duração aparecem como intimamente ligadas, de modo a assumirem uma mesma natureza. Neste ponto este texto se fecha, exatamente ao abrir as portas para a metafísica.

Palavras chave: Consciência, corpo, duração, memória, percepção.

ABSTRACT

This text aims to present a particular reading of *Matter and Memory*, one of the leading books of Henri Bergson's work. It follows the route of Bergson's answer to the problem of duality of soul and body, spirit and matter, seeking to define the key points of a bergsonian theory of the soul. Therefore, the reading that follows here is limited to give special attention to the psychological issues of the book, opening up gradually, and as necessary, to metaphysics involved in these issues. Three main points of *Matter and Memory* will be analyzed to reveal the Bergsonian psychology of levels of consciousness and the dynamic process of the soul: the theory of pure perception, the circuit of attention and the figure of *cône mobile*. As will be seen, these points represent a gradual movement searching to define the true nature of the body's relationship with the spirit, and reflect a redefinition of the roles of the body and also the memory. Defined, finally, the role of effort as the inherent process in the body's relationship with the psychic, this work is concluded at the exact point where the soul and the duration appear as inextricably linked, taking the same nature. At this point the text closes, exactly where the doors are opened to metaphysics. At this point this text closes, just to open the doors for metaphysics.

Keywords: Consciousness, body, duration, memory, perception.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABREVIATURAS PARA AS OBRAS DE BERGSON

DI – Essai sur les donées immédiates de la conscience. (1889)

MM – Matière et mémoire. (1896)

OR – Le rire. (1900)

EC – L'Évolution créatrice. (1907)

EE – L'Énergie spirituelle. (1919)

DS – Durée et simultanéité. (1922)

DM – Les deux sources de la morale et de la religion. (1932)

PM – La pensée et le mouvant. (1934)

Estas são as abreviaturas usadas para citação das obras de Henri Bergson, sob a seguinte configuração: após a citação constará, entre parênteses, a abreviatura seguida pela página referente a edição da qual a citação foi extraída. Somente para as citações de transcrições das aulas de Bergson mudaremos a configuração para a seguinte: após a citação constará o número da aula, seguido do ano referente à edição citada e em seguida o número da página. Para as citações referentes a outros autores, seguiremos a configuração padrão, com o nome do autor, o ano da edição citada e a página, entre parêntesis e ao final da citação. As referências completas das fontes citadas são informadas nas referências bibliográficas na subdivisão denominada “bibliografia citada”. Traduções de nossa própria autoria serão devidamente declaradas em nota de rodapé, juntamente com o trecho em língua original.

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
ABSTRACT.....	7
LISTA DE ABREVIATURAS.....	8
1 – INTRODUÇÃO.....	10
1.1 – Fenômeno físico e fenômeno psíquico: espaço x duração.....	18
1.2 – Fisiologia e psicologia: “um ensaio das relações do corpo com o espírito”.....	22
2 – MOVIMENTO E AÇÃO: O MUNDO DE IMAGENS E A PERCEPÇÃO PURA.....	25
2.1 - Imagem do mundo e imagem perante o mundo: meu corpo.....	25
2.2 – As imagens em movimento; fisiologia e ação.....	31
2.3 – A fisiologia da percepção.....	35
2.4 – A psicologia da percepção.....	46
2.5 – Percepção pura.....	53
3 – FISIOLOGIA E PSICOLOGIA DA LEMBRANÇA: AÇÃO CORPORAL E REPRESENTAÇÃO DAS IMAGENS.....	69
3.1- O corpo na duração.....	69
3.2- As duas formas da memória: da ação à representação.....	74
3.3 - Dois sentidos do reconhecimento: o campo da representação.....	80
4 – PERCEPÇÃO E MEMÓRIA NO ESQUEMA DO CÔNE MOBILE.....	88
4.1- A dinâmica da atenção e os graus da representação.....	88
4.2 - A realidade do espírito: espessura do presente e sobrevivência do passado.....	110
4.3- O <i>cône mobile</i> : graus psicológicos e os dois sentidos da vida.....	121
5 – CONCLUSÃO.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136

1 – INTRODUÇÃO

No geral, as introduções em dissertações e teses de filosofia podem ser entediantes e escrevê-las muitas vezes parece um contra senso. Há aquelas nas quais o problema central é exposto e trabalhado; há, por outro lado, aquelas onde se é traçado um plano geral de estudo, ao longo do qual se chegará à meta preestabelecida. Há também aquelas que fazem ambas as coisas. Em todos os casos o leitor pode se perguntar: 1) por que tratar longamente do problema geral, se ele deverá ser bem melhor exposto e exaustivamente demonstrado no primeiro capítulo e durante o texto? 2) qual o sentido, em filosofia, de se percorrer, de um golpe e já no início, todo o caminho da argumentação que se seguirá, ao modo de uma previsão, apresentando já a meta que só poderá ser realmente alcançada após decorrido o tempo necessário da leitura e da reflexão do próprio leitor? Acaso Sócrates coloca de antemão na boca de seu interlocutor a ideia por nascer? E nós, os da era do livro – que é a simultaneidade das letras e das ideias, só por isso, devemos acreditar que transcendemos o tempo da reflexão? Nisso este texto procura compartilhar um pouco do espírito dos antigos, que pouco escreviam e dependiam mais do encadeamento temporal do discurso sonoro, procurando, pela letra, não se esquecer do sentido do tempo. Talvez (é uma especulação) seja mesmo este um dos sentidos da exortação de Bergson a voltarmos para os antigos. Pois, num sentido geral, para Bergson a filosofia é uma conversão da consciência que procura se libertar dos símbolos, encontrando-se com sua verdadeira realidade na duração. Não há, pois, como introduzir um texto que trate dessa filosofia sem realçar o significado essencialmente temporal que a consciência assume para ela, em contraste com a estrutura atemporal e simbólica que é o texto escrito.

Não duvidamos, no entanto, que a introdução – enquanto texto e, por isso, atemporal – possa servir como um “esquema geral”, um mapa do caminho, no qual o problema central marca o ponto de partida e a meta é a bússola que aponta o destino e assegura a chegada. Nada mais útil e nada mais adequado a um texto e a uma postura científica que, certamente, deveremos assumir neste texto, por se tratar principalmente de um texto acadêmico sobre filosofia. Mas queremos também não esquecer que para filosofar

legitimamente é preciso estar de certo modo perdido, e qualquer texto que não coloque o leitor nesta condição inicial, nenhum texto que “assegure” demasiadamente o leitor em um caminho “mapeado”, pode ser considerado um texto filosófico. Filosofia não é, em essência, escrita; somente uma escrita que provoque o filosofar pode ser considerada filosófica. Um “esquema geral”, um “mapa”, é sempre uma projeção e, como tal, pretende um vislumbre do todo, uma previsão da chegada, sem levar em conta o tempo necessário para a apreensão da verdadeira ideia central do texto; como se tal ideia estivesse mais expressa nos conceitos do que no movimento real e vivo que *é* o próprio pensamento. Para tanto, não nos apressemos. Este texto pretende tratar de um filósofo que exige do leitor essa postura desde o início. Como observa o próprio Bergson em *Evolução criadora*, temos sempre que esperar o devido tempo para que o açúcar se dissolva no copo d’água. Difícil seguir esta observação nos dias de hoje, a era do livro, dias em que o tempo é mais fórmula que essencialmente devir; dias em que o tempo da vida, a duração real da consciência que *se deixa viver* – ou ao menos *deveria*, é substituído pela abstração da mecânica e das metas institucionais. Mas esta é uma questão do nosso tempo à qual devemos lidar com os pés no chão e a partir da qual surgiu o primeiro problema deste texto, que extrapola o âmbito precisamente acadêmico a que ele se propõe. É o problema de sua própria escrita, do que exatamente este texto se propõe e por que escrevê-lo. Disso surge inevitavelmente a questão da forma de sua escrita e das possíveis discrepâncias com as formalidades instituídas. O interesse por Bergson foi, retroativamente, um início de resposta a estas questões formais. Partimos, a princípio de um sentimento semelhante ao de Bento Prado Júnior, como uma espécie de

[...] mal-estar efetivamente vivido, a sensação fortemente desagradável de uma banalização crescente da filosofia, de uma escolarização ou tecnificação asfixiantes do pensamento, de que o desinteresse por Bergson seria um dos sintomas. (PRADO JR, 2004, p. 257)

Não é o caso, é claro, de tentar revigorar, com uma mera dissertação de mestrado, toda a filosofia. Mas podemos dizer que Bergson explica a questão, ao menos para nós, de por que escrever uma dissertação. Num primeiro sentido, mais particular a este que agora escreve, pelo bem que faz uma filosofia que o colocou em frente a vida; num segundo sentido, pela importância de estudar e transmitir pela escrita uma tal filosofia talvez ainda não tão compreendida nos tempos atuais. Felizmente, a despeito da tecnificação que ainda

atualmente impera – não só no campo do pensamento, mas sobre e pelo próprio homem, o interesse por Bergson vem crescendo. O próprio Bento Prado Júnior é certamente um dos nomes a quem devemos esse crescimento. E isso não apenas como divulgador ou pensador, no sentido estritamente acadêmico, da filosofia Bergsoniana, mas também como alguém que trazia o filosofar para o viver. Assim ele é lembrado por muitos, a ponto de um Renaud Barbaras conferir-lhe o curioso título de *amador da filosofia*, como escreve na última parte de seu livro *Investigações fenomenológicas*. Este título está longe de ser a ofensa que parece:

Primeiro, o amador é quem ama. O Bento era, com certeza, um amador nesse sentido: ele se relacionava com as pessoas, quaisquer que fossem, com uma generosidade excepcional. [...]

Mas, o amador também é quem faz aquilo que ele faz por convicção e prazer e nunca por motivos externos, pragmáticos. Enquanto amador, o Bento sabia que a filosofia caracteriza-se por um gesto de ruptura ou de distanciamento em relação ao mundo – talvez seja isso o sentido mais profundo da redução fenomenológica – e, portanto, ele também sabia que a filosofia perde necessariamente sua alma quando ela se compromete com as leis do mundo. (BARBARAS, 2011, p. 233)

O que se segue ao texto de Barbaras é prova de que ele também é um amador. E esse fazer por convicção, por prazer, por amor, enfim, que é – talvez essencialmente – desligado do fazer pragmático, não seria ele mesmo um dos resultados da conversão presente na filosofia de Bergson, como dissemos acima? Em nossos dias é comum a visão de que o amor a uma filosofia em particular ou mesmo à filosofia como um todo é algo que deturpa a técnica e o pensamento puro em virtude do mero sentimento, da simples apreciação. Mas o que colocamos até agora não é mero floreamento estético. Acontece que, muitas vezes em filosofia, o estético, o ético e o metafísico são, a princípio, quase indistinguíveis. Este texto é, antes de tudo, um estudo sobre Bergson. Uma filosofia, em particular uma como a de Bergson, não pode se desapegar do contato com a vida. A vida como princípio que, por si só, já abarca no bergsonismo uma unidade de sentido enquanto metafísica, ética, e até estética; pela vida também essa filosofia não pode se abster do contato com a experiência concreta, inerente ao próprio viver. Isso não apenas enquanto questão de uma teoria que disserta sobre o vital, mas também enquanto questão de exemplo de vida.

É de suma importância explicar que este texto busca respeitar um pensamento que, a despeito de reconhecer-se independente, distinto da fixação da letra, procura sua expressão na palavra escrita. Daí, ao problema do por que escrever segue-se o problema do

como escrever. Ora, o pensamento é função da consciência e, como tal, está sob os domínios da vida, isto é, da vida não apenas enquanto conceito, como generalização, mas como a vida real de um ser concreto que *sente* seus momentos, que *vive* sua história. Para Bergson, quanto mais um sentimento se aprofunda, mais toma conta da história inteira do ser que o sente, e quem conhece sua filosofia sabe bem da importância que o filósofo conferiu a um sentimento específico, o amor, que de um só golpe toma a alma inteira. Amor que, para além do peso esmagador do progresso humano, nos invade como vagalhão que nos impulsiona a expressá-lo, difundi-lo, de alguma forma.

É, portanto, pelo amor e com amor que introduzimos nosso texto. Com isso, porém, não queremos afirmar fazer filosofia *de fato*, quando na verdade estamos apenas abrindo uma dissertação de mestrado. Procuramos, entretanto, expressar a fonte da qual bebemos e introduzir nossa apreciação, nossa forma de lidar com os textos que lemos e com o texto que iremos escrever, que é apenas um prelúdio à chave de leitura proposta nesta dissertação. Nos fundamentamos nos princípios da filosofia da vida em Bergson, especialmente enquanto esta valoriza o viver concreto, a unidade imediata da intuição e a expressão destas de acordo com os fundamentos morais que Bergson atribui ao místico. Sendo considerados místicos aqueles que deixaram correr dentro de si “um fluxo descendente que quererá, através deles, conquistar os outros homens” (DS, p.92). Obviamente não trataremos aqui de misticismo; não como objeto de estudo, certamente. Mas, conforme avançamos nossa pesquisa para escrever este texto, nos ficou cada vez mais clara a coerência dessa moral, que para Bergson alcança seu ápice e seu modelo no místico, com o andamento de toda a filosofia bergsoniana. Explicar, porém, os pormenores dessa coerência seria levar em outra direção as intenções deste trabalho. Aliás, cremos que essa coerência que encontramos nos levará a outros trabalhos futuros, dos quais este aqui pode ser visto apenas como uma preparação muito inicial, que visa somente apontar para uma direção. Partimos, portanto, da ideia dessa coerência entre a moral e a metafísica em Bergson como um primeiro apontamento, ainda bem difuso e confuso, mas que já aponta uma postura ante sua filosofia. Neste sentido, cremos que nosso texto venha se fundar numa ideia simples a respeito da leitura de Bergson, do qual escolhemos, dentre os livros, *Matéria e Memória* por entendermos que este seja um texto central, ou pelo menos aquele que propõe um certo modelo, uma certa ideia que, por aprofundar melhor o sentido do conceito-imagem de duração no psíquico,

poderá ser o cerne de toda a sua visão filosófica. Esta ideia – ou esta intuição, constitui, segundo entendemos, o tema central dos três capítulos do livro, e propõe uma ampliação do psicológico para o metafísico em seu quarto e último capítulo.

Mas, antes de tratarmos efetivamente do recorte de nossa pesquisa, há o problema de como escrevê-la. O que significa, afinal, escrever um texto que expresse esse fluxo do pensar concreto que é o de uma filosofia viva? Antes de tudo significa, segundo Bergson, uma escrita que busca “simpatizar” antes de analisar. Certamente o poeta e o romancista não sentiriam muita dificuldade em fazê-lo, pois seu trabalho trata exatamente disso. Mas como fazer no caso de um trabalho acadêmico de filosofia? Como Bergson propõe, a análise serve muito bem à ciência, assim como a ciência serve à ação. Por essa proposta, podemos compreender muito bem o caráter sistemático e até hierárquico que possui a análise científica. Assim podemos ler em sua conferência *A intuição filosófica*:

A regra da ciência é aquela proposta por Bacon: obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda; ele procura simpatizar.

Ainda neste ponto de vista, a essência da filosofia é o espírito de simplicidade. Que nós observemos o espírito filosófico nele mesmo ou em suas obras, que nós comparemos a filosofia à ciência ou uma filosofia à outras filosofias, ainda nós achamos que a complicação é superficial, a construção um acessório, a síntese uma aparência: filosofar é um ato simples.

Quanto mais nós formos penetrados desta verdade, mais nos inclinaremos a tirar a filosofia da escola e a aproximá-la da vida. (PM p.139)¹

Será então o caso de abandonar a análise, a técnica, a academia, por fim? Acreditamos que não. A questão não é negar o maquinário da análise, mas sim entender o lugar que ela ocupa e como se encaixa em nossos objetivos quando se trata de filosofia. Bergson não foi menos acadêmico ao fundamentar na intuição² um método filosófico. Trata-se

1 Tradução nossa do trecho: “La règle de la science est celle qui a été posée par Bacon: obéir pour commander. Le philosophe n'obéit ni ne commande; il cherche à sympathiser.

De ce point de vue encore, l'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité. Que nous envisagions l'esprit philosophique em lui-même ou dans ses oeuvres, que nous comparions la philosophie à la science ou une philosophie à d'autres philosophies, toujours nous trouvons que la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence: philosopher est un acte simple.

Plus nous nous pénétrons de cette vérité, plus nous inclinons à faire sortir la philosophie de l'école et à la rapprocher de la vie.” (puf gallica)

2 Devemos entender por intuição a própria simpatia a que Bergson se refere no trecho citado acima, como o próprio descreve em seu ensaio *Introdução à metafísica*: “nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable” (Bergson, PM p.181). A concepção, portanto, de uma filosofia que tem a intuição por método vem junto da concepção do filósofo como “simpatizador” e está nos fundamentos daquela moral do místico e

antes de aproximar a filosofia, no que lhe há de essencial, à vida e entender assim as questões analíticas (poderíamos dizer científicas) como questões satélites, relativas ou mesmo acidentais.

Acreditamos mesmo que este seja o problema mais profundo e também mais geral na obra de Bergson. A questão do método em sua filosofia encontra-se, na verdade, tão entretecida à sua concepção metafísica, à sua teoria do conhecimento, à sua concepção da própria filosofia e da moral, que podemos ver essa discussão entre análise e intuição do começo ao fim de sua obra. Desde ao dissertar, no *Ensaio*, sobre as diferenças entre as duas multiplicidades, em que aparece, de um lado, a duração como a forma imediata de nossos próprios estados internos apreendidos intuitivamente enquanto devir, e por outro a concepção de um espaço que nos permite a justaposição, a objetificação e a análise; até quando, passando por sua cosmologia, chega à ideia de um “mecanismo cinematográfico do pensamento” em *Evolução Criadora*. Por fim, essa questão geral em Bergson chega ao campo da moral, pelos conceitos de aberto e fechado, terminando com duas concepções de sociedade no capítulo intitulado mecânica e mística.

Da filosofia tomada assim como ato essencialmente simples, fruto de uma ideia única, ou melhor, de uma intuição a qual o filósofo procura revelar aos outros homens por uma espécie de “*sympátheia*”, temos que os mecanismos de análise que envolvem a expressão textual em filosofia deveriam ser neste caso considerados instrumentalmente, no sentido de levar a um fim, e não mais que isso. E, neste caso, a argumentação terá de admitir uma forma menos sistemática e mais orgânica, que se amolde à intuição e aponte para ela, e não que a planifique num mapeamento sistemático. Relembrando um trecho do prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e como representação* que Arthur Schopenhauer escreveu setenta anos antes da primeira obra de Bergson:

Um sistema de pensamentos tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por todas elas sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, um pensamento único, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser

do amor que expusemos acima.

plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entretantes, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Conseqüentemente, forma e estofo estarão aqui em contradição. (SCHOPENHAUER, 2005, p.19-20)³

A despeito das diferenças entre os dois filósofos, o que Schopenhauer afirma aqui muito se enquadra também na visão geral da filosofia de Bergson. Também expressa a dificuldade que a escrita impõe a uma filosofia que se pretende orgânica. Em primeiro lugar, a dificuldade da unidade de uma ideia que só pode ser expressa pela pluralidade dos conceitos; depois, o próprio texto se conforma mais à estrutura sistemática que a um organismo. Por isso Schopenhauer aconselha ao leitor paciência, ao mesmo tempo que explica a fragmentação de seu trabalho em quatro livros que, não obstante sua relativa independência, possuem uma unidade plena por todos tratarem a exata mesma ideia, cada uma das partes contendo em si o todo da obra. De um modo semelhante, Luís António Umbelino, na nota de apresentação da tradução portuguesa de *As duas fontes*, observa a respeito do livro:

O primeiro capítulo, dedicado à *Obrigação Moral*, facilmente poderia ser lido como autônomo; o segundo e o terceiro capítulos, respectivamente dedicados à *Religião Estática* e à *Religião Dinâmica* formam em conjunto um novo ponto de configuração bem delineada; o último capítulo, intitulado *Considerações Finais. Mecânica e Mística* encerra o livro com um terceiro momento bem marcado. E, no entanto, é um mesmo tecido que estes fios de reflexão conseguem urdir (Umbelino, 2005, p. 11).⁴

Essa característica podemos encontrar também nos outros grandes livros de Bergson, assim como na totalidade de sua obra, isto é, ao menos no conjunto de seus quatro livros mais importantes. E se todos eles formam um mesmo tecido é porque tais fios se unem num mesmo ponto por um mesmo nó. Deste modo, nos propomos a usar, agora sim, da análise, para encontrar o ponto específico que articula das ideias em *Matéria e memória*. Precisaremos, por um lado, daquela

[...] paciência, haurível da crença voluntária e espontânea de que o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim o começo, e precisamente assim cada parte anterior pressupõe quase tanto a posterior quanto esta aquela (SCHOPENHAUER, id.)

3 Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP 2005.

4 Umbelino, Luís António. *Nota de apresentação in As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina 2005.

Mas, por outro lado, precisaremos também nos focar na ideia central, no ponto de articulação que guia todo o livro. Para tanto, devemos tomar, em primeiro lugar, esse cerne de Matéria e memória como uma etapa do alargamento metódico, porém não sistemático, da duração que, no Ensaio, aparece como intuição reveladora de uma dualidade na forma da oposição duração-espço. Essa oposição vai tomando sentidos cada vez mais amplos na filosofia de Bergson. A este respeito, Frédéric Worms comenta:

O movimento mais aparente e comentado com mais frequência é, de início, um movimento de *alargamento*: com efeito, a descoberta inicial da “vida interior” (segundo a expressão retrospectiva do próprio Bergson), até o grande largo da história moral e religiosa da humanidade, passando por *Matéria e Memória* (1896) e *A Evolução Criadora* (1907), é, por assim dizer, o próprio campo de aplicação do método ou da doutrina que parece progressivamente aumentar, obrigando Bergson, aliás, a criticar fortemente toda tentativa de, retrospectivamente, fazer desse alargamento uma simples extensão “lógica” dos princípios assumidos desde a partida. [...] Se não é preciso compreender este alargamento, que confere, entretanto, fisionomia singular à sua obra, como a construção de um sistema, se, malgrado a ligação assim aparente entre os livros e os problemas, é preciso todavia considerar cada um deles como um singular autônomo, ocorre que se assiste ao desdobramento progressivo de um método e de uma intuição, que lhe dá todo seu lugar nos diferentes domínios da experiência e do conhecimento... (WORMS, 2011, p. 20)

Mas a obra de Bergson não teria uma unidade tão profunda se seu pensamento fosse unido apenas por um movimento de alargamento do tema ou da ideia inicial. Toda a forma singular de sua obra, como observa Worms, só adquire unidade sólida através do fio de um movimento intuitivo que parte da periferia dos temas propostos em direção à ideia central, à intuição primordial da filosofia bergsoniana. É este movimento de estreitamento e de precisão que aponta simultaneamente para a grande questão bergsoniana, ao mesmo tempo geral – porque presente por toda parte em sua obra – e singular, porque é a expressão da ideia e talvez mesmo do sentimento profundo e único que espantou a alma do filósofo. A este movimento, Worms identifica

[...] um movimento mais discreto e mais secreto de estreitamento e como que de concentração progressiva que, longe de estender-se de problema a problema, gira, ao contrário, em torno de um mesmo e único problema, propriamente desse centro ou desse impulso inicial, sempre retomados, e dos quais uma das formulações ou imagens possíveis poderia ser aquela, sugerida no começo, dos “dois sentidos da vida”. [...] Em realidade, é também a *oposição* da duração e do espaço que não cessa de interrogar e de retomar, e o problema posto por ela que não cessa de estreitar-se para tomar do interior todo seu alcance metafísico e moral. (WORMS, Id.)

Com essas considerações em mente abrimos nosso estudo de *Matéria e memória*. Tratamos até agora de abrir este texto expondo nosso ponto de partida, introduzindo, ao mesmo tempo, questões gerais do bergsonismo que são importantes para nós e sem as quais, pensamos, jamais se pode iniciar uma pesquisa séria desse autor ao mesmo tempo tão simples em sua intuição e tão complexo em seus temas. Reiteramos aqui a diferença entre ler um filósofo como Bergson e outros autores, de escrita sistemática e que essa diferença assume a forma mesma de sua concepção de filosofia. Cabe agora entrarmos no assunto de nosso trabalho propriamente dito. Como já colocamos acima, iremos percorrer *Matéria e memória* com vistas a encontrar o ponto chave de encadeamento de cada capítulo; esperamos com isso encontrar a “espinha dorsal” que sustenta a obra e revela o tom especial que a consciência assumirá em Bergson. Com nosso título, *Percepção e memória na filosofia de Henri Bergson*, delimitamos o assunto da relação do corpo com o espírito em termos de relação entre percepção e memória. Isso por entendermos que a teoria da consciência em Bergson é fundamentada em outras duas teorias; uma teoria da percepção e uma teoria da memória. Nosso objetivo será expor essas teorias, que, segundo entendemos, formam o núcleo dos três primeiros capítulos de *Matéria e memória*, procurando suas articulações para compreender a teoria da consciência em Bergson. Por hora, deixamos nossas conclusões em aberto; mas deixemos claro que nossa aposta é encontrar, na teoria da consciência, não apenas o que entendemos ser o cerne do livro, mas também talvez o ponto vital da filosofia bergsoniana. Nossa conclusão, portanto, procurará avaliar se a teoria da consciência em *Matéria e memória* pode ser ou não esse ponto vital e em que sentido. Antes, porém, vamos lembrar alguns pontos importantes do pensamento de Bergson, advindos já do Ensaio, no que toca a diferença entre os fatos físicos e os fatos psíquicos.

1.1 – Fenômeno físico e fenômeno psíquico: espaço x duração.

Havíamos dito acima, brevemente, que a intuição inicial de Bergson – isto é, a de que os estados psíquicos do eu, em sua forma pura, imediata, apresentam-se como duração – revela-nos uma dualidade fundamental. Essa dualidade apresenta-se em nosso viver como um misto de espaço e duração. Vivemos, assim, como Bergson coloca em seu primeiro livro,

uma dualidade, que contrapõe os estados subjetivos, “interiores”, aos objetos do exterior. Este é o ponto de partida que impulsiona a investigação bergsoniana em todos os sentidos. E esta é, sem dúvida, a linha geral que devemos acompanhar caso queiramos avançar no bergsonismo. Podemos colocar o que escrevemos aqui, resumidamente, nas seguintes linhas de Worms:

De fato, se há uma intuição de Bergson, é precisamente esta: *a confusão do espaço com o tempo mascara-nos a realidade de nossa vida interior em nome de necessidades de nossa vida prática.* (WORMS, 2011, p. 14)

Todo o movimento do *Ensaio* visa colocar em evidência essa distinção entre duração e espaço, e caracteriza-os como duas realidades irreduzíveis uma à outra. Através dessa distinção se revela a natureza dos fatos de consciência, que só podem ser apreendidos puramente sem a interferência do espaço. Deste modo, à realidade concreta dos fatos de consciência na duração opõe-se, ou melhor, superpõe-se a função simbólica do espaço, o qual, como que por uma obsessão, sempre misturamos à experiência imediata. O que está em questão no Ensaio, portanto, é revelar uma dualidade entre a realidade, na duração, dos fatos de consciência e a realidade dos objetos no espaço. Seria algo mesmo como Descartes, caso essa dualidade não sofresse de uma assimetria essencial. Pois à concretude da duração Bergson opõe o valor simbólico, a idealidade, do espaço. Para o filósofo, o fato de vivermos num misto à primeira vista indiscernível (pois são mais discerníveis de direito que de fato) entre espaço e duração cria uma confusão e, a partir dela, somos levados a interpretá-los como termos simétricos, isto é, termos que tivessem uma equivalência no sentido de um poder ser explicado pelo outro. Daí viriam os problemas da filosofia e os impasses da ciência. Ainda segundo Worms

[...] a *distinção* entre duração e espaço é aí enunciada por si mesma, através de problemas que ela permite resolver, mas também daqueles que ela já coloca, concernentes à realidade metafísica de *cada um de seus termos*, e o problema de sua própria *dualidade*. (WORMS, 2011, P. 21)

A dualidade que Bergson revela é problemática porque assimétrica. E mais: Ela parece, ao menos no Ensaio, afirmar mais a substancialidade da duração, daquilo que seria considerado “interno” à consciência, que da objetividade do mundo material. Essa questão em sua dualidade é o motor interno ao movimento da filosofia bergsoniana. Por outro lado, podemos perceber que a dualidade apresentada no Ensaio pode ser dada também como uma

dualidade entre a natureza dos fenômenos físicos e a natureza dos fenômenos psíquicos. Essa dualidade parece mesmo abrir um abismo entre duas faces do real. No primeiro capítulo do Ensaio, essa diferença é demonstrada pela incomensurabilidade da intensidade dos estados de consciência; no segundo essa incomensurabilidade é comprovada pela verificação de que a consciência, sem a intervenção do espaço, assume uma forma de multiplicidade puramente qualitativa que por isso não se presta ao cálculo; finalmente, no terceiro capítulo, Bergson conclui a diferença abismal dos estados de consciência e a matéria previsível e calculável do físico. A questão, segundo escreve Bergson, é que para a matéria e para a consciência a palavra força assume significados diferentes porque as relações causais na duração são de ordem totalmente diversa das relações entre objetos no espaço. A diferença essencial é que na duração não se pode prescindir do tempo real, enquanto nos eventos da pura matéria o que é deixado de lado é justamente a verdadeira temporalidade; o tempo da ciência é espacialização do transcorrer real da duração. No caso de objetos materiais o método científico tem sucesso porque a matéria não vive sua duração, não possui memória. Já para um ser consciente cada momento de sua história interfere no presente e também em sua prospecção para o futuro. Cada momento é uma criação de novidade para a consciência e é nesse sentido que ela pode ser livre e suas ações pouco previsíveis. Resumindo, em comparação com a natureza da matéria inerte, a consciência não respeita, segundo Bergson, a lei da conservação da energia⁵.

Resumindo, se o ponto material, tal como a mecânica entende, permanece num eterno presente, o passado é, talvez, uma realidade para os corpos vivos, e certamente para os seres conscientes. Enquanto que o tempo decorrido não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema suposto conservativo, é um ganho, sem dúvida, para o ser consciente. Nestas condições, não poderíamos invocar, presumidamente, a favor da hipótese de uma força consciente ou vontade livre, que, submetida à ação do tempo e armazenando a duração, escaparia por isso mesmo à lei de conservação de energia?

Para dizer a verdade, não foi a necessidade de fundar a ciência; foi muito mais um erro de ordem psicológica que erigiu esse princípio abstrato de mecânica em lei universal. [...] É que abstraímos precisamente da diferença fundamental que um

5 A Lei da conservação da energia reza que em um sistema fechado a quantidade total de energia é invariável. Um sistema material fechado, portanto, não tira de si novidade, não pode criar nada mais do que ele mesmo já contém. Mas a consciência e, como veremos em matéria e memória, o ser vivo, não parece seguir essa regra pois, por viver seus momentos no tempo parece acrescentar algo a mais no movimento da pura matéria esse algo a mais, indeterminado, é um dos sentidos do termo liberdade em Bergson.

exame atento nos revela, entre o mundo exterior e o mundo interno: identificamos a duração verdadeira com a duração aparente. Portanto, seria absurdo nunca considerar o tempo, mesmo o nosso, como uma causa de ganho ou de perda, como uma realidade concreta, como uma força à sua maneira. (DI pp. 116-117)

Essa forma de encarar a consciência – e, podemos dizer, toda a psique – ao modo de uma força, por assim dizer, *sui generis*, como vimos; cuja natureza dos fenômenos se dá justamente como aquilo que não é extensivo e que não pode ser, portanto, redutível à natureza material, é característico de Bergson e permanece, de certo modo por todo seu pensamento. Já nos cursos de psicologia para o liceu Clermont-Ferrand, datados entre 1887-1889, época em que o jovem Bergson ainda escrevia o Ensaio, ele dá a seguinte diferenciação entre os fenômenos psíquicos e fenômenos físicos. Nas anotações da sua quinta aula⁶, em que expõe as características dos fatos que a psicologia estuda, vemos o seguinte:

Definimos os fatos psicológicos de um modo preciso dizendo que esses fatos têm como característica própria poderem ser localizados na duração mas não no espaço, ocuparem tempo mas não extensão.

6 Esta citação pode ser alvo de crítica por parte de alguns. A razão é que, em primeiro lugar, o próprio Bergson vetou inclusive a publicação, não apenas das aulas, mas de suas cartas, anotações, etc.; em segundo lugar, este é um trecho de uma aula de liceu; em terceiro, porque é uma anotação de aluno, isto é, não foi escrito pelo próprio punho de Bergson. Para o primeiro tópico, a resposta é mais simples. É que já há um tempo se cita os escritos “não canônicos” de Bergson, por assim dizer. Defende-se, para isso, que Bergson, agora fazendo parte da história da filosofia, é agora também objeto de estudo histórico, e não mais apenas um iniciador em filosofia. O que está em questão, portanto, neste primeiro tópico, é a diferença que se deve colocar entre história da filosofia e a filosofia própria. Neste caso, esta citação (e mais do gênero que vierem a aparecer neste trabalho) deve ser entendida como um recurso histórico e didático. Não visamos com isso acrescentar um conhecimento novo ao texto oficial de Bergson, mas simplesmente, por uma compreensão genética de certos pontos, aprofundar-nos no assunto que estamos estudando. Mas também há o fato de ser uma aula para liceu, o que compromete o assunto em profundidade e consistência. Concordamos com esse lado. Mas justamente por isso, a outra face da questão aparece: por ser uma aula de liceu, o texto ganha em didática, o que perde em profundidade e demonstração. Isso, para nós pode ser um ganho também; toda a profundidade que poderíamos querer já está nos textos oficiais de Bergson. Mas, ao lermos suas aulas de liceu, veremos o filósofo, agora no papel de professor, ser forçado a realizar uma seleção. Essa seleção, com certeza, resultará em um esboço mais tosco, quase uma caricatura. Mas aí também veremos os pontos estruturais que, ao menos naquela época, eram mais intensos em seu pensamento. Veremos os traços mais marcantes de sua filosofia, segundo a visão do próprio filósofo; isso, para nós, é com certeza um ganho. Mas ainda há o terceiro ponto: as aulas são anotações de alunos, não do próprio Bergson. Seria de má-fé objetar dizendo que com Aristóteles aconteceu o mesmo. Ainda hoje estuda-se anotações de alunos como sendo Aristóteles porque essas anotações já se consagraram historicamente como tal, o que equivale a dizer que o que chamamos Aristóteles, em muitos casos tem mais a ver com uma tradição que com um homem que existiu de fato. Mas Aristóteles era um antigo e Bergson é um contemporâneo. Por outro lado, as anotações dos cursos de psicologia e metafísica de Clermont-Ferrand trazem o eco direto da fala do filósofo, como diz Henri Hude na introdução às aulas. De fato, as anotações chegam a manter inclusive traços da estilística de Bergson. Mantida, assim, a fidelidade de um texto praticamente ditado, não vemos problema em citá-lo neste trabalho.

É nisso, aliás, que se distinguem os fatos físicos. Um fenômeno físico, a caída de uma pedra, por exemplo, também ocupa tempo. Essa queda começa e termina em momentos determinados; mas é possível indicar o ponto do espaço onde termina. Portanto, é um fato físico; portanto, não é um fenômeno psicológico. (Aula nº 5, 2014, p. 6)

O mais interessante dessas aulas de Clermont-Ferrand é que elas já apresentam, ainda que como esboço, muito dos temas que futuramente irão compor não só o ensaio, mas Matéria e Memória também. Citamos estas anotações, porém, a título historiográfico e didático. O importante é termos em mente essa distinção inicial, no tocante a psicologia de Bergson: fatos psíquicos diferem radicalmente de fatos físicos, e a diferença é em razão da dualidade espaço-duração. Por isso, foi importante entender inicialmente a forma como se dá essa dualidade, sua assimetria fundamental e o caráter substancial da duração. Por isso, cremos, o Ensaio foi escrito. O próximo passo seria solucionar o problema do abismo deixado no Ensaio e que é resumido na questão da relação do espírito com o corpo. O que está agora em questão não é, portanto, a definição de duas possíveis naturezas, mas como se relacionam duas ciências distintas, justamente por estudarem fenômenos de natureza distinta: a psicologia e a fisiologia.

1.2 – Fisiologia e psicologia: “um ensaio das relações do corpo com o espírito”.

Bergson, portanto, traz a questão da dualidade em termos de uma divisão, entre fatos psíquicos e fenômenos físicos. O problema da liberdade é solucionado deste modo, pois, sendo a escolha um fato psíquico, não segue a mesma determinação das leis propriamente materiais. Mas isso evidencia um problema capital: a relação do espírito, que é a unidade dos fatos psíquicos de um indivíduo, com o corpo. Isto é, Bergson deve dar conta da questão da relação entre a psicologia do espírito e a fisiologia do corpo, em especial, do cérebro. Reduzir um termo ao outro não é a solução. De fato foi o que tentaram os psicólogos e filósofos antes de Bergson. O que se obteve então foi uma ilusão dupla. Ou, com os materialistas, se acreditava na consciência como um acidente, uma fosforescência advinda das reações físico-químicas no cérebro, ou se entendia por mundo material, com os idealistas, uma espécie de criação do espírito. Resumindo, para os primeiros a consciência era uma espécie de

fantasmagoria; já para os segundos, a fantasmagoria era o próprio mundo. Dos dois lados, a névoa de um mistério insolúvel rondava a questão. Bergson, por seu lado, procurará sair desse impasse, primeiramente assumindo a irredutibilidade dos termos de sua dualidade. De fato, desde o início, Bergson mantém essa postura. Como podemos ver o jovem professor Bergson colocar em aula:

[...] entre o fato psicológico e o fato fisiológico há profundas diferenças, que já observamos quando distinguíamos os fatos psicológicos dos fenômenos físicos em geral. O fato fisiológico é realmente apenas um fenômeno físico ou um conjunto de fenômenos físicos ou químicos. (Aula nº 7, 2014, pp. 10-11)

Mas, se é verdade que fisiologia e psicologia tratam de fatos tão distintos, é também verdade que, de certo modo, eles se tocam. Embora não seja o produtor, por assim dizer, dos fatos psíquicos, o corpo parece ser ao menos seu suporte, o meio através do qual esses fatos podem se manifestar. A questão é então encontrar o ponto de encontro. Todo o caminho percorrido em *Matéria e memória* no sentido de demonstrar esse ponto de encontro e sua articulação forma, segundo entendemos, o esboço de uma psicologia. Esse caminho traça o que Worms chama de “psicologia da memória” (WORMS, 2011, p. 124) ou precisamente “uma psicologia do *papel do corpo na memória*” (Ibid.), o que pode ser entendido por “o papel da fisiologia na psicologia”. Essa psicologia, que seria, em parte, uma resposta ao problema deixado pelo Ensaio, abre-se no entanto para novas questões e causa uma mudança de sentido na dualidade inicialmente exposta em seu primeiro livro. É que essa psicologia está intimamente ligada a uma teoria da matéria; e aí está sua dimensão mais metafísica. Focado nessa metafísica, Worms afirma que as duas teses maiores de *Matéria e memória* são, antes de tudo, as seguintes:

- o problema tradicional do dualismo *é devido à intervenção inconsciente do espaço*, que nos separa do mundo, ou que nos separa da matéria [...]. Ora, essa visão espacial da matéria não é sua realidade última, ela se deve às necessidades de nossa ação ou de nossa vida, que a deformam para nosso uso;
- é preciso, pois, resolver a questão do dualismo, *atingir a realidade última da matéria*, a qual nos revelam certos fenômenos refratários ao espaço, como o movimento, e *que é profundamente temporal*, e também análoga à nossa consciência (Idem. pp. 124-125)

Mas o sentido profundo da interação dessa matéria com o espírito só nos será revelado de fato em *Evolução Criadora*. O que nos importa neste trabalho, num sentido geral,

é compreender, na psicologia da memória e do corpo em Bergson, qual o sentido que a dualidade bergsoniana assume. Num sentido mais particular, como já declaramos acima, buscaremos os desdobramentos da intuição que é o cerne dessa psicologia. Cremos que esta busca particular nos lançará naturalmente para nossa questão geral. O que veremos ao meio do caminho será uma descrição explicativa daquilo que Bergson procurou esboçar como sua psicologia. O que encontraremos, por fim, não sabemos totalmente. Está na penumbra, embora quase que pressentido. Permanece por hora, contudo, imprevisível. Como a vida.

2 – MOVIMENTO E AÇÃO: O MUNDO DE IMAGENS E A PERCEPÇÃO PURA.

2.1 - Imagem do mundo e imagem perante o mundo: meu corpo.

O texto de *Matéria e Memória* sugere uma postura inicial da parte do leitor, que deve aceitá-la de antemão como uma aposta. Para que possa ser conduzido pelos caminhos da reflexão bergsoniana, o leitor deverá, por um gesto de confiança, deixar-se tomar pela mão e, seguindo em frente, deixar humildemente para trás toda a segurança de sua concepção habitual do mundo. Assim Bergson prescreve ao leitor, de uma forma que chega a lembrar Descartes, a suspensão inicial dos juízos a respeito da materialidade ou idealidade do mundo: “iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior” (MM, p. 11). Por essa suspensão inicial dos juízos, o leitor é levado a um primeiro passo no caminho da investigação do texto de Bergson; alguma coisa se revela: *vejo-me em presença de imagens*. Neste momento, um leitor prudente e realmente engajado na investigação se perguntará, conseqüentemente: “*que são, de fato, essas imagens? Em que consiste sua materialidade?*”, e o mesmo sentir-se-á bastante surpreso, e provavelmente desapontado ao perceber que essas perguntas não são respondidas satisfatoriamente ao final do primeiro capítulo. Por outro lado, é evidente a importância do conceito de imagem e não só no início: ele realmente permeia todo o livro; por isso, Bergson já anuncia desde o início que certas respostas serão deixadas para o quarto e último capítulo. Aquele que quer embrenhar-se neste trecho do caminho do bergsonismo, que é o ensaio de *Matéria e Memória*, deve então aceder ao convite inicial; uma aposta, na qual só ao final do percurso poderão ser respondidas essas perguntas do início, e com isso talvez mais uma pergunta a que o leitor crítico certamente será dirigido: “*valeu a pena apostar?*”.

Deixemos Bergson tomar nossa mão. Vamos apostar com ele; deixar para trás provisoriamente todas as teorias da matéria que nos foram incutidas desde a juventude. Eis que um mundo, algo na verdade simples, se revela. Eis que neste momento escrevo este texto.

À minha frente, o que vejo é o texto; períodos que se concatenam em uma argumentação a que dirijo minha atenção completamente. Sei que, no futuro, alguém lerá este texto, seguirá a argumentação e portanto também dirigirá sua atenção a ele. Sei que este texto que vejo a minha frente é formado de palavras que se ligam umas às outras, cada uma delas representando um conceito, simbolizando algo. Essas palavras, formadas por letras que sugerem um som, são antes de tudo imagens na tela do computador; serão também imagens no computador ou impressas no papel de quem as ler. São imagens que propõem uma postura, sugerem um significado. Para além disso, são marcas na tela do computador. Tomo consciência agora, como que desperto de um sonho, de minha própria presença. Para além das marcas das letras, eis que escrevo no computador, que é também uma imagem. Pressiono as teclas com a intenção de causar marcas na tela. O computador também exige uma postura de minha parte; ele serve a algo. No momento, especificamente, serve à minha intenção de escrever este texto. Mas eis que minha concentração total ao texto, que me distrai como um tipo de torpor do ambiente ao redor, vai gradativamente me deixando, como uma leve poeira que, depois de levantada pelo vento, se assenta novamente. Vejo-me numa sala, o computador sobre a mesa em frente à qual estou assentado, uns livros ao lado, um cinzeiro e um vaso de orquídeas em frente. E mais: eis que uma brisa atravessa a janela. Rapidamente levo minha mão em direção a um cigarro que deixei fora do maço para fumar mais tarde e que, por estar perpendicular à ação do vento, sei que vai rolar até cair da mesa. Como que prevendo o futuro, pego o cigarro quando este começa a se mover. Enquanto a brisa atua no ambiente, um inseto está voando e, ao contrário de meu cigarro, ele corrige a ação do vento, como que lutando contra as forças da leve lufada de ar. Tento matar o inseto com minhas mãos, mas, ao contrário do cigarro, ele foge de mim rapidamente e seus movimentos não são tão previsíveis. Desisto do inseto: tomar consciência do cigarro reacendeu em minha memória o momento em que eu o retirei do maço, pretendendo fumar mais tarde e, neste momento, sou tomado pela vontade de fumar.

Agora, acendendo o cigarro, reflito por um momento sobre os objetos em derredor. Fui desde cedo levado a crer que meu desejo de fumar se deve, entre outras coisas ao prazer que proporcionam certas reações químicas da nicotina no meu cérebro. Sei também que o cigarro quase caiu da mesa porque o vetor da força mecânica que as partículas de ar exerceram sobre ele assim o faria e que foi por isso também que o inseto teve de corrigir seu

voo. Assim também, os objetos que vejo em cima da mesa estão suspensos, creio eu, por razão de uma série de interações de força das moléculas da mesa, que normalizam o vetor da força da gravidade e impedem, assim, os objetos de seguirem para baixo. Todas essas forças, porém, são independentes de minha consciência. E, aliás, não parecem possuir qualidades como cor, odor ou qualquer outra coisa que, conscientemente, observo e constato. Parece-me, pelo que fui levado a crer, que, por trás das belas representações do teatro do mundo, os bastidores do real são uma obscuridade completa. Mas o que é então esse mundo que percebo? De duas uma: ou será uma interpretação mais ou menos fantástica de um real sempre incógnito; ou será real, mas então não poderei usar o termo *realidade conhecida* para nada além do que for minha própria representação do mundo.

Atento-me agora, enquanto escrevo, de estar escrevendo o texto. Noto agora que o encadeamento das ideias parece seguir, semelhante à matéria, certas regras para que o texto possa fazer sentido e a argumentação possa seguir em frente. Isso embora haja certa liberdade, de minha parte, para escolher certos termos, para escrever o texto com uma estilística própria. Agora mesmo eu faço isso; saltei há dois parágrafos atrás, de um texto dissertativo para uma narração descritiva. Minha atenção, retornando ao texto, traz à lembrança a aposta inicial que, segundo prescrevi, deve ser aceita pelo leitor antes de tudo ao estudar *Matéria e memória*. Ao levar a sério a aposta, procuro retirar de mim toda a bagagem recebida durante minha vida sobre as coisas que me rodeiam. Não posso deixar de lembrar Descartes neste momento. A proposta inicial de Bergson não é uma cruzada contra tal e tal teoria sobre a matéria, mas é inicialmente bem mais geral: temos que abandonar todas as teorias sobre a idealidade e materialidade do mundo. O que tenho então é o puro fato do mundo que percebo com meus olhos, meus ouvidos, com meu corpo inteiro, enfim.

Eis então que a princípio estou diante de imagens. Reparando no ambiente da sala ao meu redor, o que posso julgar de imediato é que o que tenho por objetos ao meu redor são imagens que percebo, atuando cada qual à sua maneira, interferindo nos movimentos uns dos outros. Algumas dessas imagens parecem se mover de modo que eu posso prever seu próximo “passo”; outras, como o inseto de antes, não são tão fáceis de se prever. Mas o mais impressionante é que meu corpo é também uma das imagens que fazem parte do ambiente e que, inclusive, eu mesmo percebo quase como que de fora, como um espectador. Seria uma imagem como as outras caso eu não tivesse dele como que uma experiência também interna,

por meio das afecções que as imagens de fora lhe causam: a primeira tragada do cigarro trouxe uma sensação de alívio difícil de descrever com uma só palavra; o incômodo do barulho causado pelo inseto me comoveu a tentar matá-lo. Mas, assim como as palavras do texto que, mesmo sendo determinadas pelo português e pela lógica a se concatenarem de forma determinada, me permitem a escolha de certas decisões, assim também as imagens ao meu redor, em sua determinação natural, antes me convidam a uma determinada tomada de atitude que me determinam as reações. Eu poderia não ter fumado; poderia não tentar matar o inseto.

Eis-me então ante um mundo de imagens em movimento. Mundo do qual, com meu corpo, faço parte; imagens que me convidam, por uma determinação afrouxada, a agir. Eis o mundo com que o leitor irá se deparar olhando em derredor, após ter aceitado a condição em que Bergson o coloca.

Analisando mais pormenorizadamente a experiência imediata do mundo, teremos quatro conceitos que guiam a argumentação de Bergson no primeiro capítulo de seu livro. Primeiramente tenho as *imagens* do mundo; depois, dentre essas imagens existe uma que é diferente de todas, pois é por ela que é possível conceber-me perante imagens: “*meu corpo*”. Por outro lado, “*meu corpo*” é um centro para mim pois é para ele que as imagens do mundo parecem se dirigir e se organizar na *percepção*; ao mesmo tempo ele é a única imagem que tenho uma experiência interna, na forma de *afecção*.

Vamos, portanto, nos dirigir por estes termos, imagem, corpo, percepção e afecção, para entender de que modo eles se relacionam para Bergson.

Isto posto – aceitado a aposta – torna-se necessário compreender as definições iniciais do conceito de imagem segundo o contexto do primeiro capítulo. Muito bem: “eis-me portanto em presença de imagens” (MM, p. 11); o que podemos tirar disso? Retornemos, primeiramente, à definição que aparece no prefácio à sétima edição de *Matéria e memória*.

A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. Essa concepção da matéria é pura e simplesmente a do senso comum. (MM, p. 1-2)

Que significa reduzir a matéria a imagens? Significa, antes de tudo, *diferenciar* uma da outra: as imagens não são exatamente matéria, no sentido extremo que o realista a

concebe. A imagem não chega a ser a “coisa” do realista. A matéria, ou melhor, o mundo material, é o conjunto das imagens que percebemos, e até das que não percebemos, mas podemos vir a perceber. Ao mesmo tempo ela é mais que uma representação, pois toca efetivamente o real. Em resumo, significa deixar de lado a questão a respeito daquilo que o realista chama uma “coisa” para colocar em questão suas inúmeras imagens as quais, não obstante, não são representações meramente subjetivas, mas possuem também realidade objetiva no mundo material. As imagens, portanto, são exatamente aquilo que o mundo nos mostra, da forma como ele nos mostra, mas que, ao mesmo tempo, nos ultrapassa na medida em que não dependem de nós, de nossa consciência, para existirem. Por isso mesmo, *sendo* sem necessidade de serem percebidas, elas correspondem mais à realidade do mundo em derredor que à nossa própria criação subjetiva. Por outro lado, elas são aquilo que do mundo nos aparece à nossa própria subjetividade. Em outras palavras, a imagem caracteriza-se, por um lado, como fato psíquico e por outro como fenômeno físico.

E essa é, antes de tudo, a postura do senso comum. Desse modo, conceber a matéria enquanto conjunto de imagens é retornar à simples concepção do senso comum a respeito da materialidade do mundo. Ele não se questiona sobre se deve haver ou não qualquer hiato entre o objeto e sua representação, aceitando simplesmente que os objetos são observados nos próprios objetos. Ao mesmo tempo, o fato de uma mesma coisa conter uma gama de imagens diferentes não é problemático para o senso comum. Poderíamos ainda nos questionar se esta redução da matéria a imagens não seria transformar o mundo nas próprias representações do sujeito, já que, ao que parece, tudo o que retiramos do mundo material são imagens segundo uma perspectiva bem definida, que é a de nosso corpo. Mas, como dissemos, a imagem tem realidade material, não apenas subjetiva; ela é um recorte, ou se quisermos, uma visada, do próprio mundo. Resumindo, nas palavras de Frédéric Worms,

chamar as coisas de imagens *não é transformar o mundo em representação*, mas ao contrário, *inscrever toda nossa representação*, todos os caracteres de nossa consciência, *no mundo*.⁷ (WORMS, 2000, p. 30).

Reduzir inicialmente o amplo significado da matéria às imagens que de imediato temos dela significa, por fim, inscrever toda a nossa representação *no* mundo.

⁷ Tradução nossa do original: appeler les choses des images, *ce n'est pas transformer le monde en représentation*, mais au contraire *inscrire toute notre représentation*, tous les caractères de notre conscience, *dans le monde*.

Imagens que, a despeito disso tudo, nos ultrapassam, na medida em que a matéria deixa ainda muita coisa para além dos nossos sentidos. E não poderia ser diferente: o corpo, sem o qual os sentidos não existiriam, é ele também uma imagem e, portanto, uma parte do conjunto que é o mundo material. Assim, a matéria e a representação que temos dela não são coisas radicalmente diferentes, isto é, as imagens são, ainda que a seu modo, a própria matéria; não existe mais aqui a confusão do realista, nem a inocente redução do idealista: o que temos do mundo são representações; representações essas que são elas mesmas reais, existindo por si mesmas. Podemos assim usar a citação de Worms, acima descrita, como chave para a compreensão do papel inicial da concepção das imagens na *teoria da percepção pura*, que veremos mais à diante, teoria que claramente se mostra como o ponto fundamental da psicologia a que Bergson traça o esboço em *Matéria e Memória*; do mesmo modo, a teoria das imagens é de importância fundamental para a concepção de matéria que o filósofo levará a cabo apenas em seu quarto capítulo. As imagens, portanto, são bivalentes; participam tanto daquilo que caracterizamos fenômenos físicos quanto são para nós fatos psíquicos, isto é, representações, enquanto percepção. Isso quer dizer que nossas representações fazem parte do mundo tanto quanto o mundo participa nelas. E sendo o corpo também uma imagem, mais precisamente a imagem pela qual obtemos a *imagem do mundo*, ele mesmo se representa enquanto *imagem perante o mundo*.

Em resumo, Bergson aí nos coloca, com nosso corpo, perante o mundo. A princípio, fomos convidados a tomar o mundo a partir do que ele é para nós, enquanto não ousamos dizer dele nada além do que nos é dado de imediato pelos sentidos. As imagens que aparecem ao nosso redor são, assim, tudo o que temos daquilo que podemos chamar de matéria: assim fomos a princípio conduzidos ante a *imagem do mundo*. Mas, ao depararmos com ela, uma imagem especial (*privilegiada*) se revela ao mesmo tempo como a imagem *para a qual* essa imagem do mundo aparece, e que por isso pode representar-se como imagem perante o mundo: é “*meu corpo*”. Se é verdade que as imagens são bivalentes, que elas participam tanto dos fenômenos físicos quanto dos fatos psíquicos, é também verdade que elas parecem se organizar ao redor de uma imagem especial, segundo a realidade fisiológica do corpo vivo. Por isso é necessário que Bergson, antes mesmo de resolver totalmente a questão mais geral, da relação entre materialidade e consciência, trate de explicar em que sentido a fisiologia do corpo está relacionada com a formação da nossa representação do

mundo. É para essa direção que o primeiro capítulo aponta; tomando esse rumo, seremos levados à teoria que fundamenta todo o andamento do livro: a teoria da percepção pura.

2.2 – *As imagens em movimento; fisiologia e ação.*

Em primeiro lugar, é necessário entendermos em que sentido “meu corpo” é uma imagem diferente das outras, isto é, por que o corpo – e sua fisiologia própria – seria uma imagem privilegiada. Bergson, a partir da revelação de “meu corpo” como imagem diferenciada, observará em algumas dentre as outras imagens – os corpos vivos – certas semelhanças que também as diferenciam, talvez, no mesmo sentido de “meu corpo”. Tais semelhanças são relativas ao tipo de movimento efetuado por tais imagens. Segundo ele bem observa, as imagens não são estáticas; ao contrário: elas “agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes” (MM, p. 11). Estamos, portanto, perante um mundo de imagens, mas essas imagens todas interagem entre si; movem-se umas às outras. Na experiência imediata do mundo, o movimento deve aparecer, como bem vimos; e não como mero acessório (como simples *possível*) das imagens, mas de acordo com o que podemos entender, o movimento é intrínseco às próprias imagens. Inicialmente, isso se refere às imagens dos objetos materiais exteriores. Estas, por seu próprio aparecer remetem, como vimos, a outra imagem a que Bergson denomina “meu corpo”. É a partir dessa imagem, “meu corpo”, que tomamos consciência das imagens exteriores, ao passo que, é a partir dessas últimas que temos ciência de “meu corpo” enquanto sendo aquilo que as percebe. Resumindo o que tratamos anteriormente, o corpo, enquanto imagem, é privilegiado com a faculdade de perceber outras imagens, enquanto aparecem *para* ele, e de, assim, aperceber-se enquanto imagem perante o mundo; isto é, imagem *para a qual* o mundo aparece. Mas, se a percepção é o “dom”, por assim dizer, de “meu corpo”, se por ela é possível a representação do corpo como imagem perante o mundo, é porque essa é a única dentre todas as imagens de que tenho uma experiência interna evidenciada, a princípio, pela afecção. A partir da apercepção de “meu corpo” enquanto imagem privilegiada, e que conheço “de dentro”, Bergson estenderá a concepção do corpo próprio para os outros corpos vivos: eles, assim como “meu corpo”, diferem de corpos materiais, por assim dizer, vulgares. Mas diferem em que sentido? Ora, se é

pelo conhecimento interno da afecção que Bergson toma “meu corpo” como imagem privilegiada com relação às outras, não poderá fazer o mesmo com respeito aos outros corpos vivos, dos quais não há como tirar um conhecimento a partir *de dentro*. Assim, será pela observação dos movimentos, ou melhor, da *ação*, e não por imaginar uma *percepção*, que Bergson poderá diferenciar inicialmente os outros corpos vivos da matéria dita inerte. Assim, a partir da aposta inicial que nos traz à porta da teoria (hipótese) das imagens, pela imagem especial que é “meu corpo”, Bergson nos faz adentrar os átrios de sua investigação onde realiza uma análise do movimento dessas imagens. De fato, há dois tipos de movimento que podemos perceber: no mundo à nossa volta, ou vemos movimentos reativos bem determinados, que não parecem fugir do que as leis da física lhes impõem, ou há certos movimentos, os dos seres vivos, para os quais as determinações da física parecem afrouxados, permitindo não apenas reações bem determinadas, mas a introdução de ação real no mundo. Como bem vimos acima, entre o movimento previsível do cigarro que rola com o vento e o do inseto, que reage ao mesmo vento corrigindo seu voo, há uma diferença evidente. O cigarro, de fato não age, deixando-se fluir ao sabor do movimento que o ambiente impõe; mas o inseto age efetivamente sobre as condições que lhe são impostas. Uma explicação a este respeito é essencial e com ela encontraremos uma das grandes teses do pensamento bergsoniano: a íntima relação entre afecção, percepção e ação. Vejamos mais pormenorizadamente como isso acontece, já nos primeiros parágrafos do livro.

“Meu corpo” é uma imagem privilegiada, na medida em que, a partir dela, não só percebemos as imagens do exterior, mas também internamente sentimos o próprio corpo por meio de afecções.

Examino as condições em que essas afecções se produzem: descubro que vêm sempre intercalar entre estímulos que recebo de fora e movimentos que vou executar, como se elas devessem exercer uma influência maldeterminada sobre o procedimento final. Passo em revista minhas diversas afecções: parece-me que cada uma delas contém, à sua maneira, um convite a agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo de nada fazer. Examino mais de perto: descubro movimentos começados, mas não executados, a indicação de uma decisão mais ou menos útil, mas não a coerção que exclui a escolha. (MM, p. 11-12)

No mundo de imagens que percebemos, o próprio perceber por parte de “meu corpo” resulta da ação das imagens sobre ele e, em certa medida de uma reação de “meu corpo” em resposta a tal ação. Isto em vista de termos inevitavelmente uma experiência

interna de “meu corpo”. Como Bergson explicita logo de início, uma das características primordialmente percebidas das imagens é o agirem e reagirem entre si. E essa imagem particular denominada “meu corpo”, justamente por ser imagem, não está excluída desse aspecto. Difere, no entanto, em algo: as imagens não vivas parecem reagir sempre de acordo com as leis bem determinadas da física. Mas “meu corpo”, pela análise inicial da afecção que acabamos de ler, parece reagir de modo bem diverso: entre uma ação recebida e uma reação apropriada há um hiato, uma espera. Esta espera também está relacionada com a ação por parte de “meu corpo”, na medida em que ela indica que o estímulo recebido do mundo em derredor exerce uma influência maldeterminada sobre o corpo, que não reage de forma imediata e determinada, como a imagem inerte o faria. Por fim, esse hiato indica também a inserção da escolha na ação do corpo. Aliás, veremos mais adiante que essa espera, sempre aliada a uma escolha, é inerente não apenas à própria afecção, mas também toma parte essencial no ato perceptivo. Isso indica nada menos que “meu corpo”, sendo imagem, é o sujeito concreto da percepção e da ação e que este está inserido *no* mundo, percepção esta que se relaciona intimamente com a ação por meio da afecção.

Mas atentemos para outra coisa antes de continuarmos esse assunto. Dissemos anteriormente que a apercepção do próprio corpo enquanto imagem privilegiada permitirá Bergson verificar, dentre as imagens em derredor, a diferença entre os objetos materiais inanimados e os corpos vivos, que parecem, pelos movimentos que efetuam, se comportar como “meu corpo”, que age efetivamente no mundo. Demoremos ainda um pouco sobre este tema, começando por investigar o que Bergson diz a respeito das coisas que chamamos inanimadas. Diz o filósofo:

Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes, que chamo leis da natureza, e, como a ciência perfeita dessas leis permitiria certamente calcular e prever o que se passará em cada uma de tais imagens, o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e a elas nada acrescentar de novo. (MM, p. 11)

Deste modo, se no mundo só houvesse tais imagens, agindo sempre segundo uma causalidade estrita, seria possível a predição de todo e qualquer evento, para todo e qualquer tempo, em todo e qualquer ponto do espaço. Nada de novo, nenhuma espontaneidade, nenhum desvio dos movimentos bem determinados da matéria, haveria no universo. Tudo estaria assim imerso num fatalismo inescapável. Mas vimos que, neste mundo

de imagens que nos rodeia, há uma imagem dentre as outras que se destaca. Esta imagem é “meu corpo”. A partir dessa constatação, voltando ao mundo exterior, podemos encontrar outras imagens que parecem agir de modo mais ou menos parecido com “meu corpo”: são as imagens dos outros corpos vivos. A diferença entre “meu corpo” e os outros corpos é clara, já que é a única imagem a partir da qual percebemos o mundo. Já dos outros corpos vivos, só podemos constatar uma semelhança mediante seus movimentos, isto é, sua forma de agir. Os seres vivos parecem possuir, assim como “meu corpo”, uma indeterminação, uma imprevisibilidade, no agir. Ao contrário, as imagens das coisas inanimadas reagem sempre segundo leis rígidas e são, portanto, facilmente previsíveis. Ora, está claro, pelo que vimos até aqui, que para Bergson a grande diferença dos corpos vivos e da matéria inerte se dá na medida da semelhança dos primeiros com “meu corpo”. E se essa semelhança se evidencia a princípio pela ação dos corpos vivos frente o movimento das outras imagens, Bergson pode ampliar aos outros corpos as constatações que obteve a respeito de “meu corpo” enquanto imagem privilegiada, dada a forte relação entre percepção, afecção e ação. Isso o permitirá prosseguir em direção a uma teoria geral da percepção.

Relembrando o *Ensaio* por um momento, podemos concluir que há uma relação entre os corpos vivos e o ato livre. Tocamos algumas dessas questões da primeira obra de Bergson em nossa introdução. Se perguntarmos por onde o ato livre se insere na ação dos corpos vivos Bergson responderá que é justamente no intervalo que se estabelece entre a afecção e a reação do corpo a ela, pois esse intervalo é precisamente a “janela” de tempo concedida à deliberação da ação. A temporalidade envolvida na deliberação abre a brecha necessária à indeterminação da ação pois o intervalo entre o estímulo e a resposta é todo preenchido com a escolha, de modo que, por menor que seja a brecha, deve haver aí uma memória que confere a possibilidade da vivência da escolha. Essa vivência, essencialmente temporal, transcende as determinações das leis que regem o movimento da matéria inerte. Mas, se esse intervalo é puramente temporal, se ele também coincide com a deliberação, podemos então concluir que ele é o ponto pelo qual a fisiologia corporal toca a psicologia dos estados da consciência. Neste ponto preciso, Bergson também nos dá o porquê da diferença (uma diferença radical) entre os movimentos da matéria e a ação dos corpos vivos. Vejamos como ele prossegue, a respeito da afecção:

Interrogo enfim minha consciência sobre o papel que ela se atribui na afecção: ela responde que assiste, com efeito, sob forma de sentimento ou de sensação, a todas as iniciativas que julgo tomar. (MM, p. 12)

Com efeito, a afecção se apresenta como algo que assiste ao estímulo, num intervalo entre este último e a resposta de “meu corpo”; atua portanto como uma certa influência sobre do procedimento a ser tomado; influência que, no entanto, não determina a ação, mas a *sugere*. Cada afecção aparece como um convite à ação; é como se elas exercessem um chamado a “meu corpo”; um chamado para tomar uma atitude, uma postura, para aderir um movimento adequado com respeito a determinado estímulo. A resposta à sugestão do meio, isto é, o movimento corporal correspondente ao estímulo, poderá ser imediatamente executada, ou poderá esperar; e é esse comportamento que diferencia o corpo vivo da matéria inerte.

Sendo assim, é para a ação que a fisiologia do corpo vivo volta seu interesse, e é a ação que devemos tomar como princípio tanto da afecção, no sentido interno, quanto da percepção, no sentido externo. Então, para Bergson, a subjetividade da percepção e da afecção enquanto representação e sensação envolve inevitavelmente a fisiologia do corpo enquanto centro de ação. Ao observar outros corpos vivos como outros tantos centros de ação, o filósofo estenderá esse pensamento a respeito da fisiologia da percepção e generalizar o que disse sobre a percepção, tratando-a como advinda da necessidade natural concernente ao corpo vivo de mover-se no espaço para alimentar-se e defender-se. Aqui, a consciência aparece como principal atuante; o corpo, aquilo que permite sua manifestação por meio da fisiologia particular do sistema sensório-motor.

2.3 – *A fisiologia da percepção*

A relação entre o corpo vivo e a ação que vimos acima permitirá Bergson traçar uma gênese da percepção a partir da fisiologia do sistema nervoso em seu desenvolvimento na linha evolutiva animal. Diferente, porém, da afecção, que atua no sentido interno, a percepção projeta-se para o espaço exterior, em virtude da necessidade do ser vivo de agir sobre as outras imagens do ambiente. Desse caráter “projetivo” advém o problema da representação

das imagens exteriores: “*como o cérebro as cria, ou melhor, como o mundo de fora é representado no interior do cérebro?*”. Bergson tratará da questão concentrando-se a princípio na fisiologia da percepção. Ela permitirá posteriormente reformular o problema que segue a ideia de uma *criação* da representação no cérebro (e com ele também a questão da consciência) de modo a colocá-lo em outros termos.

Na verdade, a noção de imagem que nos é revelada por Bergson já avança na direção da solução do problema. Pela redução da matéria às imagens, como vimos, fica claro que o problema em questão não é o surgimento misterioso da representação a partir da matéria, nem o mistério de haver uma materialidade para além da representação. Há, pois, dois fatos, duas “instâncias”, se assim podemos chamar, das quais as imagens simultaneamente participam: sua existência no mundo material e sua existência como representações *para* “meu corpo”, enquanto este as percebe. Neste segundo caso especificamente, as imagens aparecem para um centro de ação efetiva, organizadas segundo as necessidades práticas de “meu corpo”. A percepção aparece como função da ação do corpo sobre o movimento das outras imagens no mundo material, daí a importância de diferenciar dois tipos diferentes de movimento: o movimento da matéria inerte e os movimentos dos organismos vivos, os quais, a partir da análise inicial de “meu corpo”, podem ser também entendidos como centros de ação. Como Bergson nos propõe, há entre os movimentos da matéria e a ação efetiva do corpo uma continuidade real. Esses movimentos, ao passarem pelo corpo, não parecem mudar de natureza; há sim uma espera, um intervalo de tempo que torna a reação menos mecânica. Adiantamos que esse intervalo está diretamente ligado à função psíquica, ou à consciência; por outro lado, há uma forte relação entre esse intervalo e a fisiologia dos organismos. Mas ao analisar a estrutura do sistema nervoso, Bergson encontra apenas mudanças de complexidade. Não parece haver diferenças de função entre as diversas estruturas do sistema nervoso. Não há mudança real de natureza entre a fisiologia das funções do cerebrais e as funções reflexas da medula espinhal. No intervalo de espera que o organismo coloca sobre o movimento do meio, pode haver uma mudança de direção, mas não de natureza. Nada de novo é criado nesse processo; é o movimento contínuo do mundo que, ao passar pelo corpo vivo, é condensado e desviado. Assim, podemos já prever o que aparecerá mais para frente: a relação entre materialidade e consciência se dá por esse movimento. Bergson parte do princípio de que não há como pensar o corpo sem o mundo em

que habita, nem o cérebro sem o corpo do qual faz parte. Pensar em um cérebro que portasse as imagens do mundo, ou que as produzisse seria, segundo Bergson, um contrassenso tanto do realismo quanto do idealismo, que procuram fechar-se em um dos lados da dupla realidade das imagens, reduzindo um de seus lados ao outro. Esta questão aparece especialmente ao tratarmos da percepção. É que, ao contrário da afecção, a percepção nos abre para o fora. Observamos os objetos ao redor, objetos cuja realidade não depende de nós, mas os notamos a partir de um corpo sem o qual, ao que tudo indica, não seria possível tomar conhecimento algum do mundo. Daí naturalmente apontarmos o corpo como a origem da percepção, sem notarmos que ao fazer isso desconsideramos a interação contínua do corpo com o mundo, que é característica da percepção.

Consideram à parte certos movimentos moleculares da matéria cerebral: assim, uns vêm em nossa percepção consciente uma fosforescência que segue esses movimentos e lhes ilumina o traçado; os outros desenvolvem nossas percepções numa consciência que exprime sem cessar, à sua maneira, os estímulos moleculares da substância cortical: em ambos os casos, são estados de nosso sistema nervoso que se supõe que a percepção trace ou traduza. (MM, p. 19)

A questão, tomada a partir disso, procuraria responder como o cérebro *interpreta* tais modificações; não se leva em consideração que as próprias modificações na substância cerebral são elas mesmas uma etapa – se podemos assim chamá-las – de um movimento único e indivisível, que parte do próprio mundo material no qual todas as imagens habitam. Deste modo, o fato de a percepção parecer depender das modificações na matéria cerebral parece um estranho mistério e um problema insolúvel. Mas Bergson, recolocando a questão, mostra que se trata de um falso problema. É um absurdo, uma ficção, considerar mesmo um objeto material qualquer isolado do conjunto do mundo material, pois ele é definido pelas próprias relações que estabelece dentro do conjunto do mundo.

Não digamos portanto que nossas percepções dependem simplesmente dos movimentos moleculares da massa cerebral. Digamos que elas variam com eles, mas que esses próprios movimentos permanecem inseparavelmente ligados ao resto do mundo material. Não se trata mais, então, apenas de saber de que maneira nossas percepções se ligam às modificações da substância cinzenta. O problema amplia-se e também coloca-se em termos muito mais claros. (MM, p. 20)

Amplia-se, pois a questão não é mais saber como acontece a transformação mágica de matéria em representação dentro da substância cerebral, mas sim como duas instâncias, dois sistemas gerais e irredutíveis de relação entre imagens se comunicam, se

abrem um ao outro, na representação consciente. E por isso mesmo coloca-se em outros termos. Todas as imagens se organizam num todo que é o próprio mundo material e que se apresenta como sistema de relação entre imagens. Assim recolocado, veremos que o problema da percepção significa antes de tudo compreender primeiramente como esse sistema vem a se organizar em torno de um centro de ação; depois é necessário compreender porque essa organização aparece na forma da percepção de imagens. Veremos que a primeira questão, expressa em termos fisiológicos, responderá à segunda, de teor psicológico.

A partir do que conclui ao observar os corpos vivos como centros de ação, Bergson encontra o pano desse problema da percepção. O grande problema, nesta questão, tanto do idealista como do materialista foi nenhum dos lados se atentar para a função essencialmente prática da percepção. Não a compreenderam, portanto, como função da ação do corpo no mundo. A resposta está no fato de que ambas entendem a percepção como função do conhecimento, e não da ação.

Escavando agora por baixo das duas doutrinas, você descobriria nelas um postulado comum, que formularemos assim: a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro. Toda a discussão tem por objeto a importância que é preciso atribuir a esse conhecimento em face do conhecimento científico. Uns adotam a ordem exigida pela ciência, e vêem na percepção apenas uma ciência confusa e provisória. Outros colocam a percepção em primeiro lugar, erigem-na em absoluto, e tomam a ciência por uma expressão simbólica do real. Mas, para uns e para outros, perceber significa antes de tudo conhecer. (MM, p. 24)

Mas ao realizar uma análise cuidadosa do desenvolvimento do sistema nervoso na série animal, até à fisiologia própria do sistema nervoso humano, Bergson nos mostra como esse argumento pode ser contestado. Com efeito, o que vimos aqui a partir da teoria das imagens já coloca a percepção como função da ação do corpo e não como função do entendimento do sujeito. Esse passo à diante, no entanto, é necessário para compreendermos o real sentido da “gênese” da percepção e também daquilo que a caracteriza mais fortemente: a *espacialidade*.

Acompanhe-se, com efeito, passo a passo, o progresso da percepção externa desde a monera até os vertebrados superiores. Descobrimos que no estado de simples massa protoplásmica a matéria viva já é irritável e contrátil, que ela sofre a influência dos estímulos exteriores, que ela responde a eles através de reações mecânicas, físicas e químicas. À medida que avançamos na série dos organismos, vemos o trabalho fisiológico dividir-se. Células nervosas aparecem, diversificam-se, tendem a agrupar-se em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais

variados à excitação exterior. Mas, ainda que o estímulo recebido não se prolongue imediatamente, ele parece simplesmente aguardar a ocasião disso, e a mesma impressão que transmite ao organismo as modificações ambientais determina ou prepara sua adaptação a elas. (MM, pp. 24-25)

Podemos ressaltar e colocar em outras palavras um ponto importante, ao nosso ver: *as mudanças do meio, ao afetarem a matéria orgânica, causam modificações nesta última, de modo que ela reage ao meio de acordo com essas modificações*. Este é o mecanismo fundamental da vida, em seu ponto de vista fisiológico, segundo podemos entender em *Matéria e memória*. Nos organismos menos complexos, a reação é muito próxima dos movimentos mecânicos da matéria inerte. Mas, à medida que temos organismos mais complexos, o “desvio” dos movimentos do meio se torna maior, a ação se torna mais complexa, mais diversificada e menos determinada. Entretanto, mesmo no organismo menos sofisticado há uma espera entre o estímulo e a reação ao meio. Fisiologicamente, isso parece se dever ao fato de o organismo ter que aguardar as modificações necessárias que correspondem à determinada reação.

Assim, em um sentido geral, há apenas uma diferença de grau de complicação, não de natureza, na evolução do mecanismo vital. Porém, há um ponto em que da sofisticação do organismo surge uma distinção radical. Com efeito, nos vertebrados o sistema nervoso se divide em dois centros motores; um, sediado na medula, atua nos movimentos autônomos do ato reflexo, outro, o cérebro, sedia a ação voluntária. Há, portanto, um contato quase imediato entre as afecções e as reações quase mecânicas dos seres unicelulares. À medida que essa relação se distancia, ocorre também uma divisão de funções no sistema nervoso; desenvolve-se um centro específico para as ações voluntárias, que se sofisticada cada vez mais. Mas ainda entre este centro, o cérebro, e a medula, não veremos uma diferença em sua natureza estrutural. Segundo Bergson, só podemos observar, no que toca o aspecto fisiológico, uma diferença de complexidade entre as estruturas que sediam as percepções espaciais complexas e aquelas que sediam as reações autônomas nos vertebrados mais desenvolvidos.

[...] basta comparar a estrutura do cérebro com a da medula para nos convenceremos de que há somente uma diferença de complicação, e não uma diferença de natureza, entre as funções do cérebro e a atividade reflexa do sistema medular. (MM, p. 25)

Vemos, portanto, que a diferença entre os dois casos é que em um há uma resposta quase que instantânea ao estímulo, enquanto no outro caso há uma espera que,

segundo Bergson, abre caminho para a deliberação. Tomando a questão puramente a nível fisiológico, essa deliberação consiste em escolher qual mecanismo motor ideal acionar para responder a determinada situação. Neste sentido, o cérebro, em sua maior parte, é uma especialização peculiar do sistema nervoso central que visa permitir a escolha de determinadas ações, isto é, de determinados procedimentos que podem ser fisicamente tomados pelo corpo, tendo em vista primeiramente a sobrevivência. Atentemos que Bergson deixa implicado, por isso, que o cérebro, assim como acontece nos sistemas vivos mais rudimentares, não acrescenta nada ao estímulo recebido; ele apenas retém por muito mais tempo aquilo que do ambiente afeta sua substância. De todo o modo, o mecanismo é, no geral, o mesmo. Nada encontraremos nele que indique um processo de criação, ou mesmo armazenamento, de representações. Ao olharmos para suas unidades elementares, os neurônios, veremos pequenos centros vivos que ligam-se e desligam-se, recebendo impulsos do meio e retransmitindo impulsos uns aos outros em imensas redes, de modo que os estímulos do meio possam ou não terminar em reação motora. Assim, segundo Bergson, aos modos de uma “central telefônica” a função do cérebro é ligar (ou não) uma determinada gama de estímulos aos sistemas motores que lhes correspondem. Quanto mais complexos forem esses sistemas, maior a gama de ações possíveis. Por outro lado, mais ampla e detalhada será a percepção necessária a ação.

O cérebro não deve portanto ser outra coisa, em nossa opinião, que não uma espécie de central telefônica: seu papel é “efetuar a comunicação”, ou fazê-la esperar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe; mas, como todos os órgãos perceptivos lhe enviam seus últimos prolongamentos, e todos os mecanismos motores da medula e do bulbo raquidiano têm aí seus representantes titulares, ele constitui efetivamente um centro, onde a excitação periférica põe-se em contato com este ou aquele mecanismo motor, escolhido e não mais imposto. (MM, p. 26)

O cérebro, portanto, possui um papel duplo nesse processo: é um órgão de seleção e de ação. Especificamente, ele seleciona as imagens que o afetam e decide que atitude tomar sobre elas, e a seleção se torna mais precisa à medida que o campo de possibilidades para agir se amplia. Se refletirmos mais sobre este ponto, a questão seria muito mais simples caso a função do cérebro fosse apenas a de agir. Na verdade, se assim fosse, retornaríamos ao mecanismo simples do organismo rudimentar. Pois nele os movimentos de reação estão tão próximos da própria modificação de sua substância irritada pelo meio que

não há brecha para uma seleção real que se diferencie fortemente das próprias reações físico-químicas em seu interior. Para tal é necessário um mediador., de modo que é precisamente por essa mediação seletiva podemos entender o fundamento fisiológico da percepção.

No caso de um organismo rudimentar, será preciso, é verdade, um contato imediato do objeto de interesse para que o estímulo se produza, e nesse caso a reação não se pode fazer esperar. É assim que, nas espécies inferiores, o tocar é passivo e ativo ao mesmo tempo; serve para reconhecer uma presa e capturá-la, para perceber o perigo e procurar evitá-lo. (MM, p. 28)

Relembrando agora o que vimos a respeito da continuidade do movimento advindo do ambiente no corpo vivo, temos um processo, em organismos mais sofisticados, de recepção e de seleção das porções do meio sobre as quais agir. Neste sentido, podemos entender que Bergson aponta a percepção como algo que envolve todo esse processo. E envolve de tal modo que nos é muito difícil dizer com exatidão onde o estímulo vindo do exterior termina e onde a ação deliberada, vinda do próprio cérebro enquanto centro de ação, começa. No próprio ato de deliberação a seleção da imagem sobre a qual agir está posta de antemão, mesmo que não for tomada nenhuma atitude. Isso porque o estímulo da imagem é já, como vimos mais acima, um convite a agir. Só podemos recusar um convite ao qual fomos, de fato, convidados; do mesmo modo, só recusamos agir sobre uma imagem que foi, de antemão, selecionada. Mas podemos dizer também que, embora os movimentos vindos do ambiente tenham uma continuidade na fisiologia do corpo vivo, eles também sofrem ali um desvio. De fato, a ação do corpo lança qualquer coisa de novo no mundo. Devemos questionar o filósofo sobre a natureza desse desvio, já que a percepção parte desse processo. Aqui uma análise precisa por parte do filósofo é necessária. A importância é delinear os campos da recepção dos estímulos e da ação, mostrando em que sentido se dá sua relação.

Pelo que vimos na escala das linhas evolutivas, no que toca a percepção, quanto mais complexo o organismo, a percepção abrange maior amplitude do espaço e a resposta do organismo aos estímulos se torna menos previsível. O mecanismo geral é sempre o mesmo, como pudemos ver: a recepção do estímulo, um intervalo de tempo, que segue uma modificação fisiológica e uma ação que pode ser efetuada ou interrompida. Quanto mais complexo o organismo, maior o intervalo; quanto maior o intervalo, maior será a diversidade de ações a serem escolhidas; quanto mais ações, mais imagens entram no processo seletivo do organismo. O desvio do qual falamos, portanto, que “afrouxa” os laços das leis deterministas

do movimento da matéria e insere novidade no mundo, depende da complexidade do sistema orgânico na medida em que tal complexidade amplia o intervalo da reação, ampliando tanto a diversidade da atitude a se tomar quanto a amplitude da seleção das imagens sobre as quais tomar partido. Assim, a percepção, cuja função é selecionar as imagens em função da ação, tem um papel muito importante nesse desvio. Nos organismos menos complexos, a sensação interior da afecção mistura-se com a necessidade de ação do corpo vivo frente ao mundo. Afecção e percepção não se acham diferenciadas nesses seres; há em geral um só órgão responsável pelas funções de movimento e de apreensão e, deste modo, “o processo completo de percepção e de reação mal se distingue então do impulso mecânico seguido de um movimento necessário” (MM, p. 29). Segue-se, portanto, duas coisas: em primeiro lugar, quanto mais rudimentar, mais imediata a reação; segundo, quanto mais imediata a reação, mais parecida ela será com uma reação mecânica. Menos aberto será aquele intervalo entre o estímulo e a reação do corpo, de que tratamos no início; sendo assim, menos “espaço” haverá para a escolha e portanto mais a reação se parecerá com uma reação material. Não há exatamente um processo ativo de seleção e portanto não há percepção.

Vimos, com efeito, que à medida que avançamos na escala evolutiva, vemos os organismos se organizarem de forma cada vez mais complexa. De seres unicelulares, vamos a seres pluricelulares, nos quais cada grupo de células se especializa em uma função específica, agrupando-se em órgãos diversos. A função da comunicação dos estímulos passa a ser outorgada às células especializadas do sistema nervoso, e a função motriz propriamente dita cabe às células musculares, que agem de acordo com os estímulos transmitidos pelo sistema nervoso. O próprio sistema nervoso também sofre duas divisões e especializações internas, e o cérebro aparece como centro intermediário entre a recepção dos estímulos e a reação motora. Deste modo, o estímulo não é mais transmitido automaticamente para um mecanismo específico de reação; antes, ele espera, no cérebro, a uma tomada de decisão. Quanto mais mecanismos de ação estiverem em jogo, maior será essa espera e mais lugar haverá para a hesitação. Consequentemente, mais incerta será a reação por parte do organismo. Do mesmo modo, quanto mais complexo o sistema nervoso, mais objetos a percepção do organismo alcançará, e assim a amplitude do campo de ação está diretamente ligada ao grau de indeterminação da ação do organismo por meio da complexidade do sistema nervoso do mesmo. Isso porque quanto mais esquemas motores um sistema nervoso puder traçar,

simultaneamente a uma determinada situação, mais imagens simultâneas poderão, conseqüentemente, aparecer como convite a agir. Deste modo, aparelhos mais complexos de percepção, como a audição e a visão, podem aparecer, ampliando o contato do corpo com as diversas imagens no espaço exterior.

À medida que a reação torna-se mais incerta, que dá mais lugar à hesitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir sobre o animal a ação do objeto que o interessa. Através da visão, através da audição, ele se relaciona com um número cada vez maior de coisas, ele sofre influências cada vez mais longínquas; e, quer esses objetos lhe prometam uma vantagem, quer o ameacem com um perigo, promessas e perigos recuam seu prazo. A parte de independência de que um ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite portanto avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação. Qualquer que seja essa relação, qualquer que seja portanto a natureza íntima da percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e conseqüentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.* (MM, p. 29)

O ato da percepção é, portanto, o resultado de uma íntima relação entre esse espaço e esse tempo. Espaço como a simultaneidade das imagens que se apresentam para o corpo enquanto possibilidades de ação no presente; tempo como a espera necessária, mais ou menos longa, de acordo com a iminência da ação. Tiramos disso que para o pensamento bergsoniano o espaço está em função do tempo, e não o contrário, dado que a percepção é função de uma ação efetiva que se projeta para diversos fins práticos, o que significa que a ação se lança para o futuro. Podemos compreender, portanto, o espaço perceptivo como a imagem da projeção de nossas intenções. Daí também segue-se uma importante distinção entre percepção e afecção. Já mencionamos essa diferença alguns parágrafos acima: a percepção dirige-se para fora, para as imagens do meio em virtude de uma ação futura mais ou menos urgente; já a afecção volta-se para o interior do corpo vivo. Ela não diz respeito, neste caso, a uma ação por vir, mas a uma influência já presente na extensão do próprio corpo. Sobre isso, Bergson retornará à fisiologia para explicar a gênese da dor:

Quando um corpo estranho toca um dos prolongamentos da ameba, esse prolongamento se retrai; cada parte da massa protoplásmica é portanto igualmente capaz de receber a excitação e de reagir contra ela; percepção e movimento confundem-se aqui numa propriedade única que é a contratilidade. Mas, à medida que o organismo se complica, o trabalho se divide, as funções se diferenciam, e os elementos anatômicos assim constituídos alienam sua independência. Num organismo como o nosso, as fibras ditas sensitivas são exclusivamente encarregadas de transmitir excitações a uma região central de onde o estímulo se propagará por

elementos motores. Parece portanto que elas renunciam à ação individual para contribuir na qualidade de sentinelas avançadas, às evoluções do corpo inteiro. Mas ainda assim permanecem expostas, isoladamente, às mesmas causas de destruição que ameaçam o organismo em seu conjunto: e, enquanto esse organismo tem a faculdade de se mover para escapar ao perigo ou para reparar suas perdas, o elemento sensitivo conserva a imobilidade relativa à qual a divisão do trabalho o condena. Assim nasce a dor, que não é, para nós, senão um esforço do elemento lesado para repor as coisas no lugar. (MM, pp. 56-57)

Pelo exemplo da dor, Bergson nos mostra que a afecção surge exatamente por conta da especialização da fisiologia do corpo. Diferente do corpo unicelular, um organismo desenvolvido é formado de diversas células que se especializam em diversas funções. A locomoção, a digestão, a capacidade sensitiva, etc., antes funções de um só corpo, acabam, no organismo mais sofisticado, se tornando funções de sistemas específicos. A locomoção da ameba é simples: vai no sentido de englobar certas substâncias para digeri-las, ou de repelir o que lhe é nocivo. Neste sentido, a sensação, a locomoção e a digestão aparecem praticamente como uma só função da ameba. Mas num organismo desenvolvido em sistema, as funções são bem distintas, assim como os sistemas. As células se especializam, solidárias ao todo. Mas ainda continuam com sua existência individual e, quando tocadas por uma ameaça, elas reagem no sentido de proteger sua existência individual. Essa reação, como Bergson nos faz entender, é sempre um esforço de movimento. Com uma pancada, o músculo se contrai, outras células se inflamam e incham, e, como células especializadas na transmissão de movimento, incapazes, entretanto, de se moverem de fato, as células nervosas reagem a seu modo, na forma de sensação de dor, posteriormente é comunicada da periferia ao sistema nervoso central.

Há então uma diferença radical entre percepção e afecção, no que toca os organismos superiores. Pelo que já vimos, a percepção projeta-se para o exterior e ao mesmo tempo para o futuro, à medida que serve aos interesses do agir do organismo como um todo. A afecção, por outro lado, resulta de um esforço de movimento de um grupo de células individuais, que, no entanto, são incapazes de realizá-lo; ela diz respeito, portanto – em comparação à espacialidade da percepção, a uma porção da extensão do próprio corpo, assim como – em comparação à temporalidade da ação – a uma imediatidade de reação (e isso não apenas no sentido de repelir um mal, como no caso da dor, mas também no sentido de absorver um bem). Podemos concluir com Bergson que entre afecção e percepção há uma

diferença de natureza, pois esta última se caracteriza por uma projeção na extensão do interesse e iminência da ação pela forma da espacialidade; porém essa diferença acontece em um ponto preciso: é o ponto onde a promessa de ação percebida se torna em ação real; é o ponto onde o mundo toca, de fato, o corpo:

A percepção, como entendemos, mede nossa ação possível sobre as coisas e por isso, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós. Quanto maior a capacidade de agir do corpo (simbolizada por uma complicação superior do sistema nervoso), mais vasto o campo que a percepção abrange. A distância que separa nosso corpo de um objeto percebido mede portanto efetivamente a maior ou menor iminência de um perigo, o prazo maior ou menor de uma promessa. E, por consequência, nossa percepção de um objeto distinto de nosso corpo, separado de nosso corpo por um intervalo, nunca exprime mais do que uma ação virtual. Porém, quanto mais diminui a distância entre esse objeto e nosso corpo, tanto mais o perigo torna-se urgente e a promessa imediata, tanto mais a ação virtual tende a se transformar em ação real. Passemos agora ao limite, suponhamos que a distância se torne nula, sou seja, que o objeto a perceber coincida com nosso corpo, enfim, que nosso próprio corpo seja o objeto a perceber. Então não é mais uma ação virtual, mas uma ação real que essa percepção muito particular irá exprimir: a afecção consiste exatamente nisso. Nossas sensações estão, portanto, para nossas percepções assim como a ação real de nosso corpo está para sua ação possível ou virtual. (MM, p. 58)

Podemos observar que há uma gradação da iminência da ação virtual, mas que se atualiza em ação real no momento em que toca os limites do corpo. Neste ponto, a mudança gradual nas projeções virtuais da percepção dá um salto e muda de natureza. Devemos dar uma importância especial a este ponto, pois por ele podemos perceber que a espacialidade da percepção, por estar em função do tempo de reação do corpo que é o centro da ação e, portanto, dessa percepção, toma uma dimensão qualitativa. Essa dimensão qualitativa da espacialidade da percepção se evidencia pela transformação da *promessa* de ação da percepção em ação *presente* e efetiva sentida na forma de afecção, que surge como um salto, uma mudança de natureza, cujo limite é o próprio corpo.

A espacialidade surge então como o campo de possibilidades da ação corporal projetada na extensão material em função do tempo. Chegamos aqui ao ponto em que devemos nos perguntar a respeito do papel da projeção do espaço na formação das imagens percebidas. Até aqui vimos como Bergson levanta as estruturas de uma teoria da percepção a partir de um argumento fisiológico. E não poderia ser diferente, pois primeiro era necessário demonstrar a origem essencialmente prática da percepção, em oposição ao consenso que, na época do filósofo, atribuía a percepção ao campo puramente do conhecimento. Embora essa

discussão com a psicologia de sua época seja muito interessante e frutífera, não vamos nos concentrar neste ponto. O que procuramos é, como já dissemos, os centros nodais de Matéria e memória. O que trataremos a seguir – que segue mais no sentido da psicologia da percepção do que da sua fisiologia – é o que consideramos um desses centros: a teoria da percepção pura. Nela, Bergson expõe uma teoria geral da percepção cujo objetivo principal é responder precisamente onde a imagem virtual se forma.

Até agora a percepção foi apresentada como “uma relação variável entre o ser vivo e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessam” (Bergson, p. 30). A partir disso, Bergson prosseguirá para a segunda parte do problema, como vimos acima, e que devemos lembrar agora: *porque as influências do exterior aparecem na forma de percepção de imagens?* Ora, se pelo que vimos até agora, a percepção não é diferente da relação entre o corpo e as imagens que o cercam, a questão de como surge da fisiologia cerebral uma representação consciente deixa de fazer sentido, pois não é o caso mais tentar entender uma *produção* da representação no cérebro, mas sim compreender de que modo pode-se dizer que a representação, isto é, a aparição virtual da imagem, *acontece* precisamente no próprio ato dessa relação: de que modo a fisiologia da percepção poderia explicar, a partir da teoria das imagens, uma psicologia da percepção?

2.4 – A psicologia da percepção

O conceito de imagem a que fomos apresentados antes – a princípio pela experiência de um contato imediato com as imagens ao redor, isto é, sem a mediação de qualquer fundamento metafísico a respeito da materialidade ou idealidade do mundo – participa, como vimos, de uma dupla realidade e por isso ele nos permite trabalhar em dois níveis dos fatos: o nível dos fenômenos físicos e o nível dos fatos de consciência, portanto psíquicos. Isso tornou possível, como vimos, uma análise do sentido da percepção a partir da fisiologia do corpo, partindo da evidência de ele ser uma imagem diferentes das outras, como que privilegiada pela sensação e pela percepção. Com esse sentido em mãos e com a compreensão que pôde tirar da reflexão sobre fatos bastante empíricos a respeito da fisiologia da percepção, Bergson poderá seguir para a análise de sua psicologia, o “outro lado da

moeda” que a percepção traz evidentemente em si. Mas se não podemos tirar a representação como produto da fisiologia do corpo, qual é sua relação com ela? Em que sentido Bergson realiza essa relação? É que se a fisiologia não produz efetivamente a representação, ela indica seu sentido ao revelar, como bem vimos, a natureza da percepção.

Com efeito, observando a fisiologia do sistema sensório-motor, Bergson encontra somente um aparato nervoso destinado a transmitir movimento. A crítica bergsoniana às doutrinas psicológicas em voga em sua época baseia-se, pois, em dois argumentos. Primeiramente, pela observação do próprio aparelho nervoso, não encontramos nada, nenhuma estrutura, que pareça destinar-se à produção de representações. Por outro lado, é um contra senso dizer que o corpo produz dentro de sua matéria imagens do mundo que o envolve. Isso é o mesmo que afirmar que o conteúdo abarca o continente: “É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (MM, p. 13). Mas, a observação do sistema nervoso mostra que os impulsos, tanto centrípetos quanto centrífugos só têm a única função de transmitir movimento. Os impulsos centrípetos, indo da periferia do corpo ao cérebro, conduziriam os movimentos recebidos do exterior, na forma de estímulos nervosos que o cérebro teria por função redirecionar na forma de ação. O corpo é uma imagem como as outras e, como qualquer imagem, sua característica principal, à qual ele parece especialmente destinado, é receber movimento e devolver movimento. *“Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação”* (MM, p. 14).

A única diferença é que ao corpo é conferida a vantagem de escolher os movimentos mais adequados de acordo com a necessidade, exercendo ação real sobre os objetos em derredor. Essa escolha, cujo próprio termo denota um sentido psicológico, nos é apresentada por Bergson, num sentido fisiológico, como vimos acima, como um desvio que o corpo exerce sobre os movimentos recebidos de fora. Mas ele não encontra no corpo nada além de mecanismos de ação, como então, e por que, surgiria desses mecanismos a representação consciente? A princípio a resposta exige um esforço mais particular de análise por parte do filósofo. Antes de compreender como uma imagem determinada aparece para a consciência é necessário distinguir, no ato da percepção, um ato puro de projeção virtual de uma intervenção, propriamente psíquica, da memória que é indispensável para o reconhecimento consciente das imagens e, por conseguinte, também para a escolha

consciente.

Vejamos então, do início, o significado da projeção virtual. Em primeiro lugar, o corpo participa de uma situação privilegiada em comparação com os outros objetos materiais. É verdade que toda imagem exerce a seu modo um movimento sobre outras imagens, mas somente ao corpo vivo é outorgada a escolha; somente ele exerce ação real no mundo.

E, já que esses procedimentos lhe são sugeridos certamente pela maior ou menor vantagem que pode obter das imagens circundantes, é preciso que essas imagens indiquem de algum modo, em sua face voltada para o meu corpo, a vantagem que meu corpo poderia delas obter. (MM, p. 15)

Essa é uma primeira investigação de Bergson acerca da percepção das imagens pelo corpo. Ora, se quisermos seguir o pensamento do autor, temos que aceitar a “aposta” inicial e sua hipótese das imagens, que se estende na hipótese do corpo como uma imagem no mundo. A partir do que Bergson coloca, não há como nem porque conferir ao corpo o papel de criar representações. Tudo o que encontramos são duas formas bem distintas de movimento, que desde já evidenciam dois sistemas, relações causais bem distintas. De um lado temos o movimento determinado da matéria, de outro temos a ação deliberada do corpo vivo. Essa característica privilegiada que a natureza conferiu ao corpo vivo, associada às necessidades que o acompanham (mover-se no espaço para procurar alimento, defender-se, etc.) evidenciam o papel fundamental da percepção como intimamente relacionado às necessidades do agir. As imagens ao nosso redor são elas mesmas o reflexo desse agir, segundo a possibilidade e a necessidade, e também segundo a urgência desse agir sobre as imagens. E se as constatações iniciais a respeito do corpo, da matéria e seus movimentos levam Bergson já a essa conclusão, uma avaliação do modo como as imagens parecem se organizar na percepção pode sustentar a hipótese. As imagens em derredor, como vimos evidenciado pela diferença entre afecção e percepção, parecem justamente se escalonar e se dividir de acordo com a sua proximidade, isto é, de acordo com a iminência e grau de sua influência sobre o corpo, e do corpo sobre elas.

À medida que meu horizonte se alarga, as imagens que me cercam parecem desenhar-se sobre um fundo mais uniforme e tornar-se indiferentes para mim. Quanto mais contraio esse horizonte, tanto mais os objetos que ele circunscreve se escalonam distintamente de acordo com a maior ou menor facilidade de meu corpo para tocá-los e movê-los. Eles devolvem portanto a meu corpo, como faria um

espelho, sua influência eventual; ordenam-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo. *Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles.* (MM, pp. 15-16)

A imagem, ou melhor, a imagem *percebida*, aqui aparece como reflexo da ação possível do corpo sobre ela. Bergson trabalhará mais essa noção de reflexão, especialmente no desenvolvimento de sua teoria da percepção pura. Mas, se essa imagem, enquanto percebida, aparece como algo particularmente organizado segundo o interesse de determinado corpo, sua existência e mesmo sua influência no mundo não está submetida a qualquer corpo que a perceba. A matéria, conjunto de imagens, possui, portanto, uma realidade própria, não necessariamente dependente da seleção, do “recorte” próprio que o corpo lhe submete. Ao contrário, como vimos, é o corpo que, como imagem, é dependente da existência do mundo que o envolve, das situações às quais o ambiente o submete. E, em verdade, é por essa dependência que a percepção se faz necessária. Essa relação do corpo com o mundo material que o envolve fica clara à medida que compreendemos o sentido exato da percepção como relação própria do corpo com as outras imagens. Bergson supõe, a exemplo, que, ao se cortar todos os nervos aferentes do sistema nervoso central, o que se faz é interromper a transmissão de estímulos que partem da periferia do corpo ao cérebro; com isso, o que se terá interrompido é a comunicação do cérebro com o mundo, isto é, a percepção enquanto relação do corpo com as outras imagens. Materialmente falando, o corte dos feixes nervosos é insignificante. Todas as imagens do mundo que rodeiam o corpo permanecem, sem sofrerem nada com isso. Mesmo o corpo, enquanto imagem, sofre uma modificação muito específica, que seria quase imperceptível, não fossem as consequências drásticas que ele sofre pela interrupção da comunicação do cérebro com o mundo. Para o corpo, e apenas enquanto corpo que percebe, isto é, o corpo enquanto *imagem perante o mundo*, é como se o mundo desaparecesse.

Ora, o sistema de imagens no qual o bisturi não operou mais que uma mudança insignificante é aquilo que chamamos geralmente de mundo material; e, por outro lado, o que acaba de desaparecer é “minha percepção” da matéria. (MM, pp. 16-17)

Com efeito, o que temos em Bergson são dois sistemas de relação irreduzíveis um ao outro que, no entanto, se aplicam às mesmas imagens: temos em primeiro lugar o mundo em sua totalidade que consiste num sistema de imagens bem definido no qual elas se

relacionam entre si, sem qualquer centro de referência; e outro sistema, o das imagens enquanto percebidas pelo corpo, cujo centro é o próprio corpo. [O que vimos até agora com respeito ao corpo e à percepção toma como princípio essas imagens, que são o resultado da experiência inicial de voltar-se ao mundo a partir do que Worms chama de “uma suspensão de toda tese de realidade, em proveito de uma pura descrição do que nos aparece como tal” (WORMS, 2011, p. 138). E, se nos foi evidenciado, a partir daí, o papel fundamental do corpo como centro que torna necessário o aparecer das imagens, o corpo ele mesmo é também uma imagem e como tal é integrante da totalidade do mundo. Se o corpo pode ser visto como um centro para o qual as imagens aparecem, é porque ele, parte do contínuo do mundo, recebe toda a sua influência e movimento, e não apenas isso, mas também na medida que essa influência e esse movimento são desviados e transformados em ação efetiva. A ação – e não a consciência – é a primeira evidência forte da relação entre a materialidade e a vitalidade do corpo. Worms nos indica, assim, que

a única coisa que tem valor de princípio absoluto ou de pressuposto, da mesma maneira que a doação de imagens, não é a “consciência” ou a “sensação”, é a ação indeterminada e aparentemente “nova” desse corpo singular que é meu corpo, como corpo vivo que deve satisfazer “necessidades”. (WORMS, 2011, p. 141)

É, portanto, pela ação que o corpo, uma imagem como as outras e, por isso, participante indistacável da totalidade do mundo, torna-se o fundamento, enquanto corpo vivo, a percepção enquanto o aparecer das imagens com referência às suas necessidades e tornado-se, assim, o próprio centro referencial da percepção. Isso explica a irredutibilidade dos dois sistemas de imagens e explica também sua relação. Uma modificação insignificante no sistema material pode causar a supressão total da percepção. Isto aponta não somente para uma relação entre os dois sistemas de imagens, mas nos aponta uma dependência desse segundo sistema com relação ao primeiro. Veremos como isso se desenrola. Antes, porém, atentemos para as duas definições basilares – porém não definitivas – que o filósofo nos deixa:

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. (MM, p. 17)

Há aqui uma distinção clara entre *matéria* e *percepção da matéria*. A matéria

aparece como o conjunto da totalidade das imagens e também de suas relações entre si. Essas relações não possuem um centro determinado da qual elas partem, pois o ponto de partida nesse caso é a própria totalidade do mundo material, no sentido de um pano de fundo que é um absoluto. Mas Bergson apresenta a percepção da matéria como uma outra organização, ou sistematização, das mesmas imagens do mundo material – o próprio corpo incluso – que parte de uma imagem central, “meu corpo”, segundo sua ação possível sobre elas. Porém, a despeito da distinção, esta passagem nos mostra um ponto em comum entre esses dois sistemas. Nos dois casos, são as mesmas imagens que estão envolvidas. Não parece haver, portanto, uma diferença de natureza entre a matéria e a percepção da matéria. O que há é que, no caso da percepção, a matéria é reduzida às imagens que refletem uma ação possível e, portanto, um interesse pragmático, por parte do corpo que percebe. De todo modo, isso ainda não explica como a percepção aparece enquanto experiência consciente, isto é, verdadeiramente subjetiva. Mas, a este respeito o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* não nos responde completamente. Somente com o quarto capítulo, tendo já passado por todos os outros, é que Bergson se deixará aparar as arestas, deixadas por fazer no início do livro. De todo o modo, já podemos vislumbrar sua relação justamente no ponto da indeterminação da ação. Não há, pois, ação na matéria inerte, pois o agir do corpo vivo está em função de suas necessidades, de sua luta para manter sua organização vital, isto é, para continuar vivo. Podemos, assim, esclarecer inicialmente o assunto nas palavras de Worms: “A consciência é coextensiva à vida e à ação, ela responde a uma necessidade ou a uma carência, mas a uma carência que abre uma porta à ação e à indeterminação” (WORMS, 2011, p. 141).

Ora, se o mundo material nos aparece como imagens e suas relações determinadas (movimento) e se nesse mundo há uma imagem privilegiada, no sentido de que o mundo lhe aparece segundo as relações contingentes entre ela e as outras imagens (ação), tendo a si mesma como centro da ação, podemos concluir que o aparecer da percepção só pode ser, em função da ação, uma projeção psíquica das possibilidades de movimento real. É por esse viés que a psicologia da percepção é tratada no primeiro capítulo de *Matéria e memória*.

De fato, temos apenas relações de movimento entre imagens, sendo que a diferença, nesse sentido toca uma diferença de natureza entre dois tipos muito distintos de movimento, um determinado outro onde a determinação parece afrouxar por inserir-se aí a

vida e suas necessidades; essa diferença evidencia a existência desses dois sistemas de relação das imagens. Dois sistemas irreduzíveis, que, no entanto, participam de uma mesma realidade. Matéria e representação não diferem, portanto, em natureza; são na verdade as mesmas imagens, com a diferença que na representação as imagens da matéria se organizam enquanto voltadas para uma imagem específica. São os sistemas de relação dos quais as imagens participam simultaneamente que diferem em natureza. Esse é o cerne do problema que, segundo Bergson, nem realistas nem idealistas conseguiram resolver. O grande problema que o filósofo aponta, como já mencionamos acima, é que cada qual já se decide por um dos lados dessa dualidade antes mesmo de compreender sua natureza. Assim, tanto idealistas quanto realistas procuram deduzir um dos lados dessa dualidade, a partir de seu oposto. Mas na verdade esses dois sistemas de relação entre imagens são completos em si mesmos e, portanto, irreduzíveis um ao outro. Não à toa, realistas e idealistas são condenados a uma discussão perpétua: matéria e representação tornam-se coisas radicalmente distintas a partir desse ponto de vista. Assim, explicar o surgimento da representação a partir da matéria ou provar a existência real da matéria a partir da representação torna-se um problema que é ao mesmo tempo insolúvel e estéril. No primeiro caso, a consciência surge misteriosamente, como que por mágica; no segundo é a própria realidade do mundo exterior que nos aparece como um mistério insondável. O que Bergson propõe para a resolução dessa questão é, em primeiro lugar, não tomar nenhum dos lados, nem matéria nem representação, como ponto de partida; por isso, nas primeiras linhas do texto ele nos recomenda esquecer as discussões a esse respeito. Em segundo lugar, ele propõe encontrar um terreno comum para os dois sistemas de relação de imagem; esse terreno é a própria teoria das imagens.

Para solucionar o debate, é preciso encontrar primeiro um terreno comum onde se trava a luta, e visto que, tanto para uns como para outros, só apreendemos as coisas sob a forma de imagens, é em função de imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema. (MM, p. 21)

A questão na verdade não é exatamente saber como as mesmas imagens participam de dois sistemas distintos, como o próprio Bergson coloca anteriormente, pois como ele diz a seguir:

Nenhuma doutrina filosófica contesta que as mesmas imagens possam entrar ao mesmo tempo em dois sistemas distintos, um que pertence à *ciência*, e onde cada imagem, estando relacionadas apenas a elas mesmas, guarda um valor absoluto, o

outro que é o mundo da *consciência*, e onde todas as imagens regulam-se por uma imagem central, nosso corpo, cujas variações elas acompanham. (Ibid.)

O problema pode ser posto, portanto, de forma ainda mais precisa: “quais as relações que esses dois sistemas de imagens mantêm entre si?” (Ibid.). Com essa pergunta Bergson define a questão central de todo o livro. O filósofo começou sua investigação, como vimos, pelo cerne do problema da relação do espírito com o corpo, do corpo vivo com a matéria. Foi necessário, porém, trabalhar em termos mais claros, delimitando os campos precisos dos dois aspectos da realidade, a *matéria* e a *representação*. Colocado em termos claros, o problema não é a existência da matéria “fora” do espírito ou o “surgimento” (mágico) do espírito a partir da matéria: a questão não é qual dos termos da dualidade definida por Bergson antecede o outro causalmente, mas sim como ambos, existindo por si, se articulam; em quais pontos eles se tocam, por mais que irredutíveis. Em primeiro lugar, portanto, devemos partir do fato de as imagens que participam desses dois termos são, em ambos os casos, as mesmas. A representação psíquica das imagens não é, portanto, um acréscimo de algo de natureza outra que interprete a realidade da matéria; é a própria materialidade do mundo que, ela mesma aparece ao corpo na medida exata do interesse vital desse corpo. Dada a relação essencial do ato da percepção com a totalidade do mundo, há uma dimensão material da percepção que pode ser vista como a pedra fundamental da teoria da alma humana que Bergson esboça em *Matéria e memória*. A teoria da percepção pura, como veremos mais adiante, é justamente essa aproximação hipotética, da percepção, que é em essência um ato psíquico, ao seu nível mais material e instantâneo.

2.5 – *Percepção pura.*

Todo o movimento do primeiro capítulo até aqui consistiu em colocar o problema clássico das relações do espírito com o corpo em termos solúveis; desta forma chegamos ao primeiro esquema do livro, que é ao mesmo tempo uma teoria geral da percepção e também um esquema que aponta já para um alargamento de seu alcance teórico em direção à memória, devido a sua inicial incompletude, que pode ser mesmo paradoxal.

Se a tomássemos por definitiva, o papel de nossa consciência, na percepção, se

limitaria a ligar pelo fio contínuo da memória uma série ininterrupta de visões instantâneas, que fariam parte antes das coisas do que de nós. (MM, p. 68)

O fato de a percepção possuir um lado fundamentalmente material nos mostra, a princípio, que ela é formada nas próprias coisas percebidas e que há, portanto, uma dimensão não subjetiva do ato perceptivo. A subjetividade da percepção se dá na medida em que a intervenção da escolha se vale da memória para realizar a ação. Pois a reação do corpo vivo, possuindo um grau de indeterminação, não é contudo aleatória.

Pois, se esses corpos têm por objeto receber excitações para elaborá-las em reações imprevistas, também a escolha da reação não deve se operar ao acaso. Essa escolha se inspira, sem dúvida nenhuma, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança que situações análogas foram capazes de deixar atrás delas. (*Ibid.*)

Podemos entender com isso que a percepção consciente deve ser suportada por algum grau de reconhecimento, isto é, de memória. E é esse prolongamento da memória até ao momento da percepção pura, ou puramente material, que confere a dimensão psíquica da percepção. Esse prolongamento lhe é, na verdade, de extrema importância, talvez mesmo quase essencial. Mas, para encontrar o sentido e mesmo a natureza do ato perceptivo, Bergson terá de estudar a percepção a partir de sua dimensão não subjetiva, retirando dela a memória que se prolonga, de fato, para se concentrar apenas nas estruturas que fazem parte, por direito, do puro ato perceptivo.

Nossa leitura procurará compreender a estrutura simples que Bergson procura nos mostrar pela percepção pura como uma espécie de modelo geral e central que o filósofo vai expandindo na medida em que avança em direção às profundezas do espírito pela investigação posterior da memória. Esse alargamento, porém, não acontecerá na forma de uma generalização, uma ampliação apenas conceitual da percepção a partir da dedução lógica, mas pela ampliação do campo de aplicação da investigação; pelo alargamento e aprofundamento da experiência empírica ao incluir a memória. É a teoria da percepção pura que é uma abstração, mas seu alargamento acontece gradualmente, à medida que o filósofo vai se aproximando de níveis cada vez mais concretos do espírito e da matéria e, portanto, da apreensão do próprio fenômeno da percepção consciente. Podemos dizer com isso que, assim como sua obra geral parte de uma intuição que permeia todos os seus livros, a duração, assim também em *Matéria e Memória* há uma intuição que lhe é particular e que permeia todo o

livro. Essa intuição pode ser resumida da seguinte forma: *A percepção é função da ação; consciência é, antes de tudo, movimento.* A teoria da percepção pura vem lançar as linhas gerais dessa intuição.

Para isso Bergson terá de realizar uma simplificação extrema do ato da percepção, abstraindo de toda memória que lhe é inerente. Podemos explicar essa simplificação a partir da definição de percepção que o filósofo nos dá em suas análises iniciais e que vamos repetir aqui: percepção é “uma relação variável entre o ser vivo e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessam” (MM, p. 30). Relembremos também que essa definição se coloca contra os postulados que tratam a percepção como instrumento do conhecimento, ou seja, atrelada essencialmente a uma personalidade ou uma subjetividade. Mas ao definir a percepção como função da ação Bergson pode encontrar um caráter impessoal na própria origem da percepção. Não compreender esse caráter impessoal provém da intrusão das lembranças pelo prolongamento da memória no ato puro da percepção. Isso também leva posteriormente à confusão que está na origem do erro de tomarmos a percepção como voltada para um fim cognitivo.

Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada. Na maioria das vezes, estas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais não retemos então mais que algumas indicações, simples “signos” destinados a nos trazerem à memória antigas imagens. (Ibid.)

Assim, lembro-me de que, ao tomar a experiência inicial proposta por Bergson, tive de exercer uma mudança em minha atenção e percebi-me, como que despertando de um sonho, perante imagens, modificando primeiramente minha apreensão das próprias palavras que estava escrevendo. Absorvido em escrever o texto, as palavras que eu simultaneamente lia e escrevia eram para mim signos carregados de lembranças. Do mesmo modo as teclas do computador e tudo ao meu redor, enfim, eram carregados de significados e lembranças pelo simples fato do reconhecimento. Mas uma mudança em minha atenção revelou um aspecto nas próprias imagens que vai além da face subjetiva de minha apreensão do mundo. De repente, o sentido das próprias palavras que escrevia alterou-se: elas eram imagens na tela do computador, que por sua vez é outra imagem particular na imagem do mundo. O que há em comum entre todas elas é que parecem se organizar ao meu redor, de acordo com a necessidade do agir. As lembranças vêm auxiliar a escolha da ação. Mas a ação e a percepção

são anteriores a esse auxílio e, por isso, ao reduzirmos a percepção aos seus princípios puros, toparemos com a impessoalidade do mundo material; veremos que, antes de brotar do sujeito, ela está na própria matéria e que a percepção se forma no mundo, nos objetos, antes de ter sua gênese no sujeito ou somente no cérebro. O exemplo do texto escrito é revelador neste sentido, dado o caráter puramente simbólico das palavras; de fato, sua apreensão muda em natureza quando procuramos tomá-las apenas enquanto imagens. Mais precisamente, elas deixam de ser palavras; são apenas gráficos na folha de papel ou na tela do computador. A palavra, sendo essencialmente simbólica, exige a mediação subjetiva, atuando como um ímã para certas lembranças que condigam com seu campo de aplicação. Para uma percepção que fosse realmente pura, as palavras escritas não seriam mais palavras, por assim dizer.

Mas, com isso queremos apenas mostrar, por meio de um exemplo que tornasse evidente, como existe uma dimensão da percepção que é impessoal, não-simbólica. Antes de verificarmos as relações entre memória e ato perceptivo, vejamos como Bergson procura definir sua teoria geral da percepção que é uma simplificação do caráter complexo da percepção concreta, um caso ideal, que, contudo, não é artificial: se, de fato, essa simplificação é impossível, por direito ela é possível e até necessária para desfazermos a confusão inicial, que é resultado da má compreensão que a complexidade do ato perceptivo concreto gera.

Nada impede que se substitua essa percepção, inteiramente penetrada de nosso passado, pela percepção que teria uma consciência adulta e formada, mas encerrada no presente, e absorvida, à exclusão de qualquer outra atividade, na tarefa de se amoldar ao objeto exterior. Dirão que fazemos uma hipótese arbitrária, e que essa percepção ideal, obtida pela eliminação dos acidentes individuais, não corresponde de modo nenhum à realidade. Mas esperamos precisamente mostrar que os acidentes individuais estão enxertados nessa percepção impessoal, que essa percepção está na própria base de nosso conhecimento das coisas, e que é por havê-la desconhecido, por não a ter distinguido daquilo que a memória acrescenta ou suprime nela, que se fez da percepção inteira uma espécie de visão interior e subjetiva, que só se diferenciaria da lembrança por sua maior intensidade. (MM, pp. 30-31)

Assim, Bergson nos leva a um nível muito primário da nossa própria experiência do mundo; um nível, aliás, além de nossa própria subjetividade. A memória que, por um lado, enriquece o presente com lembranças passadas, realiza também uma contração dos vários instantes que passam, prolongando uns nos outros esses momentos e os contraindo de acordo com a marcha de sua duração. O papel da memória é, portanto, dar uma

profundidade no sentido do passado ao significado das percepções das imagens no presente e, ao mesmo tempo, por um esforço de contração e síntese dos momentos que passam, conferir uma espessura do presente. Esta, para Bergson, é a dupla contribuição da consciência para a percepção. No entanto, vimos que a consciência se lança num esforço também no sentido do futuro, como esforço de ação, como o ato de uma escolha. Bergson deverá então desatrelar provisoriamente a percepção dos laços que a ligam com a memória e, portanto, com sua subjetividade. Assim ele define a percepção pura:

a percepção pura, uma percepção que existe mais de direito que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea. (MM, pp. 31-32)

Partindo, por hipótese, da percepção enquanto experiência imediata, ou seja, sem a mediação das lembranças, o filósofo irá tocar a origem do ato perceptivo. Essa experiência imediata seria o nível menos pessoal, e com isso poderíamos dizer também mais *material*, desse processo de representação. Mas como então tratar da formação das imagens enquanto conscientemente percebidas, dado que da percepção foi subtraído tudo o que diz respeito à memória e, portanto, à subjetividade? Na verdade, isso não é um problema, já que a imagem da percepção, pela consciência, e a imagem enquanto parte material do todo do mundo são a mesma coisa.

“deduzir a consciência seria um empreendimento bastante ousado, mas na verdade isso não é necessário aqui, porque ao colocar o mundo material demo-nos um conjunto de imagens, e aliás é impossível nos darmos outra coisa” (MM, p. 32).

Já sabemos o que Bergson entende por imagem. Este termo possui dois sentidos, e os unifica em si: 1) é aquilo que participa do conjunto do mundo material; 2) é imagem percebida, portanto, a parte do mundo material que reflete a ação possível e o interesse de “meu corpo”. De fato, temos as mesmas imagens em dois sistemas de relação, um no qual as imagens são consideradas por si, num fundo absoluto que é o próprio mundo material; outro que parte de uma imagem privilegiada, tomando-a como centro, o corpo vivo, que parece selecionar as imagens e escolher sua reação sobre elas. Neste sentido específico, Bergson afirma que a percepção consciente consiste justamente nessa escolha, ou melhor, essa escolha *é já* consciência. Neste sentido específico podemos dizer que há um grau de

consciência, ainda que muito restrito, na percepção pura. Isto porque embora sem a memória, que auxilia a escolha a partir de um processo de natureza temporal, a percepção é a projeção futura de uma escolha, ou de um esforço de ação mais ou menos efetuada. Essa projeção, psíquica, mas só na medida de seu esforço, tem sua formação no movimento uno do sistema do mundo material. A percepção é a seu modo material e psíquica. É como se nossas representações tomassem a forma mesma da escolha, da seleção, que é fundamentada na própria conformação de nosso sistema perceptivo e nervoso. Ora, a forma geral e *a priori* que ele organiza nossas percepções é, como vimos mais acima, propriamente a do espaço, na medida em que nos são apresentadas imagens justapostas, segundo uma distância, uma profundidade, que nos indica o tempo necessário de reação sobre elas. O espaço, portanto, é símbolo de uma espera; se o alargamento do espaço na percepção tem algo a ver com a complicação orgânica, é porque essa complicação aumenta a capacidade de espera, sofisticando os instrumentos de ação – e, com a intervenção da memória, aumenta o desvio da reação. Em todo o caso, não há nenhum acréscimo qualitativo do cérebro, nenhuma criação, sobre as imagens exteriores. Antes, parece haver um decréscimo; de fato, subtraímos, de acordo com nossas necessidades práticas, da totalidade das imagens do mundo material, tudo aquilo que não nos interessa e as imagens que sobram, relacionadas intimamente com os interesses práticos do corpo, são as que de fato se apresentam como imagens percebidas. A percepção consciente não é uma “fosforescência” que insere na nossa apreciação do mundo material certos atributos qualitativos arbitrários; ela aparece justamente no momento em que o corpo vivo projeta, pelo símbolo do espaço, no mundo exterior um esforço de ação, de acordo com o que dele quer repelir ou recolher, sem tomar para si a face do mundo material que não lhe está voltada e por isso não lhe interessa. A percepção consciente é, portanto, o resultado de um decréscimo, de uma *negatividade* que o corpo vivo imprime no mundo. Essa negatividade é, para Bergson, o fundamento da passagem da *presença* para a *representação*.

Se, para passar da presença à representação, fosse preciso acrescentar alguma coisa, a distância seria intransponível, e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério. O mesmo não aconteceria se pudéssemos passar do primeiro termo ao segundo mediante uma diminuição, e se a representação de uma imagem fosse menos que sua simples presença; pois então bastaria que as imagens presentes fossem forçadas a abandonar algo delas mesmas para que sua simples presença se convertesse em representações. (MM, pp. 32-33)

A percepção se dá a partir de uma diminuição da apreensão do mundo material, quando as imagens desse conjunto total se restringem àquelas às quais o corpo vivo, como referência privilegiada, se interessa de alguma forma. Pensar a percepção de outra forma seria tentar pensar uma percepção “mágica”, que fosse de outra natureza que não a das próprias imagens. Vimos antes que essa tentativa estéril de provar o surgimento da representação consciente como uma fosforescência surge de uma questão mal colocada. Portanto é no nível das imagens e delas somente que devemos a princípio buscar entender o processo geral da percepção. Daí a importância da simplificação na teoria da percepção pura e, neste caso, a percepção consciente aparece como diminuição da totalidade das imagens do mundo, num “recorte”, como Bergson passará a chamar futuramente. Neste primeiro momento, a representação é esse recorte.

A questão, portanto, é entender o significado do recorte enquanto percepção para o corpo vivo. O que temos, desde o início, é um mundo de imagens que interagem entre si. Qual a diferença entre a imagem de objetos “inanimados” e a imagem do corpo vivo? Como, além das próprias imagens, a única coisa que temos do mundo são as relações entre essas imagens, a diferença estará em como essas relações acontecem, num caso ou no outro. Vimos anteriormente que o corpo exerce ação efetiva sobre o mundo e que as outras imagens apenas reagem transmitindo movimento entre si, de acordo com as determinações das leis da natureza. Neste último caso, Bergson diz que os movimentos do meio atravessam a matéria sem sofrerem aí nenhum desvio; não existe nenhum hiato entre ação e reação; o efeito está contido em sua causa e, por isso, os movimentos da matéria, neste caso, são calculáveis e previsíveis. Mas com o corpo vivo se passa algo diferente. De acordo com a complexidade do sistema orgânico, os movimentos do mundo exterior tendem a esperar por mais tempo antes de desencadear a reação desejada. Nos organismos mais rudimentares, a reação é quase imediata e, portanto, menos indeterminada: o desvio é mínimo e, no entanto, há já uma pequeníssima espontaneidade no agir. Mas à medida que os organismos vão se tornando mais complexos, o hiato e a espontaneidade da ação se intensificam, os mecanismos de ação também são mais ricos e o desvio exercido pelo corpo nos movimentos que recolhe do exterior se acentua. Quando a complexidade é suficiente há, mais que um desvio, uma reflexão total do movimento recolhido do exterior.

As imagens que nos cercam parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que nos interessa; elas destacarão de sua substância o que tivermos retido de passagem, o que somos capazes de influenciar. (MM, p. 34)

Neste momento também ocorre a diferenciação entre afecção e percepção, como vimos mais acima, e isso esclarece tanto a diferença quanto a relação entre as duas: enquanto a percepção projetando um esforço de ação do corpo é a medida de sua ação no mundo, a afecção, num esforço de recepção ou repulsão dos estímulos que já penetram o corpo é a medida da capacidade absorvente do corpo; o esforço de ação do corpo está claramente relacionado com aquilo que poderá ou não obter do mundo, com uma espécie de premeditação das promessas de se obter algo do mundo ou das ameaças que se quer repelir. A percepção está, desse modo, subordinada à afecção, já que é pela capacidade absorvente do corpo que ele, a princípio, dirige a projeção de uma ação futura. A afecção é, neste momento em que a memória está excluída da “equação”, o elemento inicial de desvio da ação.

Esse desvio do movimento que o corpo vivo exerce sobre as imagens se apresenta, segundo Bergson, como um fenômeno de refração ou reflexão da luz, que projeta, pelo caminho entre a recepção e retransmissão do movimento, uma imagem virtual. Essa imagem virtual é como que uma sombra da totalidade do mundo material, é esse próprio mundo, mas apenas tomado pela faceta que se apresenta como possibilidade de ação para o corpo que percebe. Quanto mais complexo o organismo, mais nítida será essa imagem virtual do mundo. Chega a um ponto em que essa nitidez é completa: uma reflexão total, como em um espelho, criando uma projeção virtual da ação futura, do desvio possível, sobre as imagens. O que podemos chamar de processo de representação, neste nível da percepção pura, é justamente essa reflexão – e que não pode ser dissociada do ato da escolha, do esforço que gera o desvio necessário a ela, enfim, que possui ainda que no instantâneo, relação íntima com a consciência. Nas palavras de Bergson:

O que é dado é a totalidade das imagens do mundo material juntamente com a totalidade de seus elementos interiores. Mas se supusermos centros de atividade verdadeira, ou seja, espontânea, os raios que chegam aí e que interessariam essa atividade, em vez de atravessá-los, parecerão retornar desenhando os contornos do objeto que os envia. Não haverá aí nada de positivo, nada que se acrescente à imagem, nada de novo. Os objetos não farão mais que abandonar algo de sua ação real para figurar assim sua ação virtual, ou seja, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles. A percepção assemelha-se portanto aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem. (MM, p. 35)

Mas devemos pensar desde já esse processo de reflexão como um movimento em ato. Ele é já um processo que exige uma duração, um tempo que lhe é inerente. Vimos anteriormente que um dos erros do associacionismo foi imaginar um cérebro à parte do mundo que o envolve e dos objetos que percebe. Isso porque o ato da percepção abrange todo o processo, que vai do estímulo ao corpo enquanto este já prepara uma resposta. O próprio hiato entre estímulo e resposta já é intimamente temporal. Essa temporalidade, no entanto, se acha suprimida na teoria da percepção pura. Mas é importante não esquecermos de que ela é inerente ao ato da percepção, dado que, ao falarmos de movimento da matéria, ao falarmos de ação do corpo, estamos já falando de coisas que exigem a temporalidade de algum modo. Voltando às limitações necessariamente impostas pela teoria da percepção pura, o que adiantamos acima é importante para percebermos a unidade do ato perceptivo enquanto movimento. Entender essa unidade é de suprema importância, pois é a partir dela que Bergson pode dizer que há uma diferença de grau, e não de natureza, entre a imagem enquanto representação e a imagem enquanto parte do conjunto do mundo material. Há também uma diferença de graus de indeterminação do movimento entre o corpo vivo e os outros objetos materiais. É por essa diferença de grau que no corpo vivo o processo de reação aos estímulos pode formar uma imagem virtual dos outros objetos que o afetam. Um dos erros que Bergson aponta na psicologia de seu tempo foi o de considerar essa imagem virtual em si mesma, como sendo algo de natureza outra que não a do próprio mundo material, como se ela já não estivesse dada nele. Deste modo, é a sua unidade com as imagens do mundo material que Bergson busca estabelecer; só assim ele poderá dizer que percebemos as coisas “nelas mesmas”. A questão, portanto, se centra na formação dessa imagem virtual, não como mistério, mas como resultado da reflexão no corpo vivo e da ação negativa que a escolha exerce, e que o filósofo vai nos explicar com o exemplo do ponto luminoso P. Como vimos acima, essa imagem virtual, mesmo na teoria da percepção pura, aparecerá já como uma “ponta” de consciência.

Lembremos que a questão da “formação” da percepção foi recolocada por Bergson em outros termos. Ela deixou mesmo de existir, ao se estabelecer que a discussão envolve saber como as mesmas imagens podem existir em dois sistemas distintos. Assim, ao tomarmos como exemplo um ponto luminoso P, temos que ele pode ser dado nos dois sistemas: 1) o da ciência, que localiza nele uma série de vibrações, com certa amplitude e

duração; 2) o da consciência, que percebe luz neste mesmo ponto P. Esses dois sistemas, diz Bergson, embora não estejam contidos um no outro, não se excluem. A questão não é nem saber qual é o sistema correto ou qual é o errado, nem saber qual é o mais fundamental. Ambos são válidos se não misturarmos os termos de um nos termos do outro, e o erro é somente tentar traduzir um pelo outro, isto é, fazer confusão entre dualidades reais. Isso ficou de certo modo já estabelecido desde que, como dissemos antes, não há diferença essencial entre a imagem e a representação da imagem. O mundo tomado fora da perspectiva de um corpo consciente assume uma perspectiva impessoal e, por isso mesmo, essa perspectiva ganha em apreciação quantitativa dos fatos o que ela perde em apreciação qualitativa; assim, esse modo de *tomada* do real toma a forma ideal ao método científico, que a adota como o ponto de partida em suas investigações que, neste caso, é nada mais que o mundo desprovido de qualquer subjetividade. Segundo podemos entender em Bergson, o ponto de vista materialista consiste justamente nisso. Mas como essa perspectiva é justamente a que abre mão do ponto de vista da uma subjetividade consciente, ela só toma por real o aspecto estritamente material dos fenômenos. Por conta disso, será necessário deixar a unilateralidade, sem, contudo, confundir os dois pontos de vista, e admitir duas condições:

1) devolver “ao movimento a unidade, a indivisibilidade e a heterogeneidade qualitativa que uma mecânica abstrata lhe recusa” (MM, p. 40), mas que lhe são inerentes; isto é, devolver ao movimento sua concretude enquanto ato; deixar de interpretá-lo simbolicamente, ou seja, deixar de tomá-lo como sucessão de momentos ideais estáticos que transcorrem numa linha temporal também ideal e imóvel. Devolvido, assim, à sua mobilidade essencial e às suas características concretas, o movimento em ato é um fenômeno da ordem da temporalidade, sendo indiviso enquanto ato.

2) Tendo compreendido esse caráter heterogêneo e qualitativo do movimento na própria matéria, temos que, da parte da consciência, ver “nas qualidades sensíveis outras tantas *contrações* operadas por nossa memória” (Ibid.). Logo, aqueles mesmos movimentos, distendidos no mundo material, tornam-se para a consciência qualidades através de uma contração operada pela memória.

Isto se resume em não desprover *a priori* a matéria das qualidades sensíveis que lhe são inerentes, evitando, por outro lado, confundir os dois pontos de vista da matéria. Desse modo, vemos o aspecto qualitativo da percepção ter já um fundamento no próprio

mundo material. Sobre essas contrações da memória, apenas no quarto capítulo Bergson irá aprofundar o assunto e nos conduzir de uma psicologia da percepção a uma metafísica da percepção e da matéria. No entanto, esse aprofundamento dirige-se para além das intenções de nosso trabalho. Ele nos leva a uma investigação a respeito da natureza da matéria, por fundamentar, pela temporalidade, uma imanência da memória com a matéria, que sofre uma deformação pela ação simbólica do corpo ao projetar um espaço exterior em função do agir, como vimos anteriormente. Como veremos mais adiante, a função prática do corpo atua no sentido oposto da vida do espírito.

Mas essa oposição não é uma oposição entre o espírito e a matéria: trata-se de uma distinção funcional entre a “ação” ou a “vida corporal”, de um lado, e a “vida do espírito”, de outro, representada pela memória no que ela tem de propriamente temporal. O corpo, senão para “limitá-la” e inseri-la no mundo, é metafisicamente ligado à memória, da qual ele faz parte, como faz parte da matéria. (WORMS, 2011, pp. 150-151)

Essa distinção funcional, já a introduzimos, ao menos no que toca o foco psicológico da questão, quando tratamos da distinção entre afecção e percepção. Ora, a distinção neste caso é a mesma; a diferença entre afecção e percepção se dá na medida em que a primeira é ação efetuada, enquanto a última é a projeção de um esforço de agir. A virtualidade da percepção consiste exatamente nisso, como vimos, e o espaço é o meio simbólico pelo qual organizamos o mundo, essencialmente em virtude do tempo. E, não poderia ser diferente, já que é pelo tempo que Bergson irá, no terceiro capítulo, explicar a união da matéria com o espírito na imanência. A diferença, neste caso será dada por graus de tensão do durar; a matéria, sem espessura temporal, condenada ao eterno presente, e o espírito, que vive, pela memória uma profundidade de tempo e uma espessura do presente. As contrações que nossa memória realiza pela síntese dos infinitos momentos que fluem no durar, atua analogamente, na percepção da matéria contraindo, na forma de qualidade, os constantes estímulos vindos da matéria. O importante para nós neste momento, longe de estudar a fundamentação que Bergson dá à matéria ou à uma metafísica da percepção, é compreender que, por essas contrações da memória e também pela união do espírito com a matéria por graus de tensão da duração, podemos dizer que a qualidade dos objetos percebidos vem deles próprios, e está fundamentada na imanência. Não é necessário, portanto, procurarmos nenhuma função, seja no cérebro, seja em outro “lugar”, que *adicione* a qualidade de qualquer

modo às nossas percepções. Isto, pelo menos, deve ficar claro desde já. Não há problema ou contradição em se tomar o movimento da matéria em seu aspecto qualitativo. Mas para nossas intenções, pretendemos não aprofundarmos neste assunto. Vamos nos concentrar no processo mais geral e fundamental da percepção, a teoria da percepção pura, cujo exemplo final Bergson nos dá com o exemplo do ponto luminoso P:

Limitemo-nos provisoriamente a dizer, sem muito aprofundarmos aqui o sentido das palavras, que o ponto P envia à retina estímulos luminosos. O que irá se passar? Se a imagem visual do ponto P não fosse dada, haveria por que procurar saber como ela se forma, e logo nos veríamos em presença de um problema insolúvel. Mas, não importa a maneira como se faça, é impossível deixar de colocá-la de saída: a única questão é portanto saber por que e como essa imagem *é escolhida* para fazer parte de minha percepção, enquanto uma infinidade de outras imagens permanece excluída. Ora, vejo que os estímulos transmitidos do ponto P aos diversos corpúsculos retinianos são conduzidos aos centros ópticos subcorticais e corticais, frequentemente também a outros centros, e que esses centros às vezes os transmitem a mecanismos motores, às vezes os detêm provisoriamente. Os elementos nervosos interessados são portanto exatamente aquilo que dá ao estímulo sua eficácia; eles simbolizam a indeterminação do querer; de sua integridade depende essa indeterminação; e, conseqüentemente, toda lesão desses elementos, ao diminuir nossa ação possível, diminuirá na mesma medida a percepção. Em outras palavras, se existem no mundo material pontos onde os estímulos recolhidos não são mecanicamente transmitidos, se há, como dizíamos, zonas de indeterminação, estas zonas devem precisamente encontrar-se no trajeto daquilo que é chamado processo sensório-motor; e a partir daí tudo deve se passar como se os raios Pa, Pb, Pc, fossem percebidos ao longo desse trajeto e *projetados* em seguida em P. E mais: se essa indeterminação é algo que escapa à experimentação e ao cálculo, o mesmo não se dá com os elementos nervosos nos quais a impressão é recolhida o transmitida. É desses elementos portanto que deverão se ocupar fisiologistas e psicólogos; neles se determinarão e por eles se explicarão todos os detalhes da percepção exterior. Poderemos dizer, se quisermos, que a excitação, após ter caminhado ao longo desses elementos, após ter alcançado o centro, converteu-se aí numa imagem consciente que é exteriorizada em seguida no ponto P. Mas, ao nos exprimirmos assim, estaremos apenas nos curvando às exigências do método científico; não descreveremos em absoluto o processo real. De fato, não há uma imagem inextensiva que se formaria na consciência e se projetaria a seguir em P. A verdade é que o ponto P, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto P faz parte desse todo, e que é exatamente em P, e não em outro lugar, que a imagem de P é formada e percebida. (MM, pp. 40-41)

A questão aqui é: se a percepção tem sua origem real numa seleção e numa escolha, *compreender a percepção é compreender o processo que envolve a escolha*. O que significa também compreender o modo pelo qual nosso corpo introduz, pela ação, negatividade no mundo. Bergson coloca a percepção num “entre”, que se estende, no entanto, por todo o processo, desde o próprio estímulo. Ela não é um fenômeno simples, mas se

encontra num limiar entre os dois sistemas já expostos pelo filósofo. Esta é, de fato, uma das conclusões esperadas pelo filósofo com a teoria da percepção pura. Por outro lado, já podemos ver aqui a união do ponto P, da fisiologia corporal (que conforma mecanismos que “simbolizam a indeterminação do querer”) e a reação que este já prepara. De um lado, temos os estímulos físicos vindos dos objetos exteriores (no caso o ponto P), estes passam como impulsos nervosos pelo aparelho sensório-motor. Por outro lado, há uma intervenção indeterminada do querer. Dessas duas instâncias, apenas a primeira se presta às análises segundo o método científico. A segunda delas está no âmbito da consciência e, assim sendo, não pode ser traduzida segundo os termos da primeira sem que se caia em confusão. De todo modo, a percepção de P abarca as duas instâncias, pois ela é inerente aos raios de P, assim como ao processo fisiológico que eles exercem, da retina ao cérebro e assim também como à espera que abre espaço para a deliberação de um querer indeterminado. Esse querer é consciência mesmo que, no momento a memória esteja suspensa, já que Bergson nos coloca por hipótese num momento instantâneo; é por ele que a virtualidade de P se apresenta como qualidade, isto é, sensação. Esses termos são inerentes, como veremos, e sua unidade é aqui apresentada como a indivisibilidade do ato perceptivo enquanto tal, mesmo sem ainda incorporar a memória. Concretamente, não podemos conceber o ponto P separadamente de seus raios luminosos ou dos processos sensório-motores que nos permitem percebê-lo, isto porque, como afirma o próprio Bergson, tais elementos participam de um todo solidário e, sendo assim, o fenômeno da percepção acontece por todo o percurso do que poderíamos já nomear “circuito perceptivo”, como aspecto próprio de todo o processo e, deste modo, não há nenhuma “conversão” de um estímulo físico em uma suposta imagem psíquica forjada no cérebro. Resumidamente, a partir da teoria das imagens conclui-se aqui algo talvez óbvio, mas que não ficasse claro sem a devida investigação: *a imagem das coisas está e se dá nas próprias coisas*. Portanto, a percepção deve ser entendida mais como um processo que compreende a relação íntima de seus elementos, percorrendo dois polos distintos e cuja unidade se dá justamente por esse movimento indiviso que lhe é inerente, do que como sendo apenas um dos polos do processo, no sentido de uma tradução de natureza virtual e distinta do que seria o polo fundamental e real. Há, portanto, uma grande diferença entre perguntarmos onde a percepção de P se forma e onde percebemos a luz de P. À última questão, podemos responder com Bergson que percebemos o ponto P em sua única origem, no próprio ponto P;

mas à primeira, somos levados pelo texto a responder que a questão de *onde* não se aplica à percepção. Como ela se dá, em sua totalidade indivisa, por um processo, isto é, por um ato de projeção, sua natureza concreta é temporal e, se quisermos insistir na questão de *onde* ela se forma, teremos que responder também que ela é formada exatamente *para* o ponto ao qual se projeta.

Com isto tocamos o ponto ao qual queríamos chegar com o estudo do primeiro capítulo da *Matéria e memória*. Poderíamos ir além, tratando em seguida das considerações do quarto capítulo, mas, como dissemos antes, procuramos não aprofundar muito na metafísica da percepção que está nos fundamentos do que vimos acima. Chegamos, entretanto, a tratar de tais questões na medida do necessário. O motivo desta esquiva com relação aos problemas metafísicos relacionados à percepção e à matéria é que, além de extrapolarem nossa intenção, mais modesta – que é partir desta consideração inicial e esquemática sobre a percepção, para mostrar que ela conferirá os traços principais de toda uma estrutura da consciência, esses problemas levariam nossa investigação para além do próprio texto de *Matéria e memória*, na direção de *A evolução criadora*, onde a questão da relação da materialidade com o vital é, de fato, tratada. Mas o tema da percepção pura toca algo de metafísico que não podemos deixar passar em branco. E isso se dá por seu caráter paradoxal. Em certa medida, ela é o ponto de toque entre o puramente material, por sua unidade com o exterior, por se formar nas próprias coisas; mas por outro lado, ela possui já algo de psíquico, pois não pode ser desvinculada de uma seleção e de uma escolha, que está na origem da projeção do espaço. Foi para chegar às raízes do ato perceptivo e ao seu sentido mais essencial que Bergson teve de abrir mão da memória que se insere neste processo. Mas mesmo na percepção pura, que corresponde a uma redução extrema da temporalidade envolvida na percepção concreta, deve haver um ato do espírito que participe do processo.

Dissemos um pouco antes que a memória exerce uma contração nas qualidades distendidas dos movimentos na extensão do mundo material, assumindo a forma de qualidades conscientemente percebidas. A isto, Bergson acrescenta que “ciência e consciência coincidem no instantâneo” (MM, p. 40). Assim, uma percepção que se desse no instantâneo, como coloca a hipótese da percepção pura, é uma percepção na qual a realidade da matéria e a realidade do espírito, coincidiriam de alguma forma. Para uma percepção no instantâneo, matéria e consciência se dão, de um só golpe, na própria forma do ato perceptivo, como dois

lados de uma mesma moeda. Se a percepção não é algo simples, se ela toca de um lado a materialidade pura e, de outro já pressupõe algo como uma consciência, mesmo que mínima, por outro lado, é no próprio ato perceptivo, por sua natureza temporal, que devemos colocar a coincidência entre os dois termos. Mas só veremos essa coincidência entre matéria e espírito devidamente definida no quarto capítulo de *Matéria e memória*. O assunto, exatamente por seu caráter central com relação a toda a obra, toca, em suas bases, em uma metafísica. Tratando muito brevemente da questão, temos no quarto capítulo uma teoria da matéria, que a toma antes como um ato do que como objeto. Isso significa tomar a duração como essência da matéria. A diferença radical entre ela e o espírito, neste caso, se dá no sentido de diferença de graus de tensão da duração, na medida em que a matéria “vive” no instantâneo, enquanto o espírito avança, pela memória, em graus cada vez mais profundos de temporalidade. Worms resume este assunto nos seguintes termos:

A matéria não seria uma coisa, mas um ato e mesmo um ato duplo de extensão e tensão, ela é nesse sentido análoga ao nosso espírito ou mais precisamente à nossa memória e à *nostra vida*, distinguindo-se, entretanto, radicalmente pelo grau. (WORMS, 2011, p. 153)

Vamos nos conter em compreender, a partir disso, que a relação entre matéria e espírito se dá, para Bergson, pela duração. É mesmo por isso que as mesmas imagens podem fazer parte de dois sistemas tão distintos e que ao mesmo tempo esses sistemas estejam relacionados à diferença também radical dos movimentos determinados da matéria e da indeterminação da ação dos corpos vivos; a diferença radical entre eles é que em um caso a memória participa ativamente e no outro a memória é anulada.

Ao levarmos, porém, a questão ao terreno psicológico, a teoria da percepção pura revela o caráter simbólico do espaço e seu papel na representação, subordinado à ação do corpo vivo: resultado da projeção das intenções corporais, ele simboliza a iminência da ação, organizando as imagens que chegam a afetar o corpo de acordo com os interesses de sua ação em um campo de virtualidade cuja profundidade é análoga ao tempo da ação; ele representa, de fato, as imagens presentes, mas as organiza com vistas a um futuro possível. Neste sentido, podemos dizer que a percepção toca o concreto, coincidindo com os objetos que entram em seu campo. Como Worms afirma:

Perceber a matéria é perceber de uma só vez um todo indivisível e contínuo, que se

apreende pouco a pouco (dirá Bergson mais à frente, é estender-se de algum modo a si mesmo, sendo toda sensação extensão das coisas mesmas!) (WORMS, 2011, p. 152)

Mas também a percepção é virtualidade, no sentido de que desenha no presente concreto os contornos simbólicos de um futuro possível. Assim, pela percepção também já podemos compreender, pelo sentido essencialmente prático do corpo, sua função simbólica. De fato, podemos dizer, por sua fisiologia, que ele é um “meio material” *sui generis*; as disposições do sistema nervoso, ao serem sensibilizadas pelo meio, preparam mecanismos que simbolizam reações possíveis. Esses mecanismos podem ficar virtualmente ativados por tempo indefinido, podendo desencadear uma reação por parte do corpo ou não. Essa virtualidade é o que se integra na percepção, mas ela explica mais a função simbólica do sistema nervoso; não haveria representação sem a apreensão concreta *no* objeto percebido, nem sem a ação, também concreta, de um ato do espírito. Temos então, com o que vimos desembocar na teoria da percepção pura, os fundamentos de uma psicologia que se constrói, por um eixo que liga matéria e espírito em graus de duração, mas também por uma função simbólica, no corpo, que, por interesses práticos, dirige-se ao futuro.

Mas podemos nos perguntar: se o futuro dá o sentido da virtualidade da percepção por meio da representação simbólica do espaço, em que medida se dará o sentido das representações das imagens passadas na lembrança? Como a percepção se enriquece, ao dirigir-se ao futuro, com as imagens do passado no ato de reconhecimento de um objeto? Estas questões nos dirigem ao segundo capítulo desta obra central de Bergson. Veremos a seguir como, ao recolocar a temporalidade em jogo, e portanto a memória, a percepção, com o reconhecimento, ganhará uma profundidade e um sentido novos sem, contudo, alterar a natureza do esquema inicial da percepção pura.

3 – FISILOGIA E PSICOLOGIA DA LEMBRANÇA: AÇÃO CORPORAL E REPRESENTAÇÃO DAS IMAGENS.

3.1- O corpo na duração.

A teoria da percepção pura é, sob nossa leitura, a pedra angular da psicologia esboçada em *Matéria e Memória*. Por um lado, essa teoria lança novos olhares sobre um problema metafísico tradicional: a questão da relação entre consciência e corpo é colocada em termos mais claros e aparece como a questão da relação entre duas instâncias, dois sistemas de relações entre imagens; por outro lado, ela traça um modelo a partir do qual Bergson irá desenvolver seu esboço de psicologia nos dois capítulos centrais do livro. Veremos nas linhas que se seguem um alargamento progressivo desse modelo inicial da percepção pura, à medida que o filósofo acrescenta a memória como elemento, aliás, inseparável, do ato perceptivo concreto. Esse elemento não poderia ser esquecido, já que, embora possa ser removido *de direito* do processo da percepção, não o pode *de fato*. Já mencionamos anteriormente que a temporalidade é condição essencial da percepção, o que aliás demonstra um caráter, em certo sentido, paradoxal da teoria da percepção pura. Em primeiro lugar, devido à temporalidade inerente a todo movimento; não poderia existir uma percepção no instantâneo (embora seja possível tomar teoricamente em separado, como acontece na percepção pura, o instantâneo da percepção), dado que, por exemplo, os raios luminosos de P afetam a retina por moverem-se até ela; um movimento que, Bergson nos adverte, deve ser tomado inclusive com a qualidade que lhe é essencial. Em segundo lugar, porque, como vimos, o movimento se forma como imagem virtual na medida em que há um hiato, uma retenção do estímulo no cérebro, antes da reação. Não há, como bem pudemos ver, nada de instantâneo no ato perceptivo, pois esse ato é todo ele um ato no tempo e deve portanto envolver algum grau de memória, como ficará mais esclarecido no terceiro capítulo do livro.

Mas antes, o movimento do segundo capítulo nos será de grande interesse, pois sua análise do reconhecimento ampliará em profundidade o esquema inicial da percepção pura, ao introduzir sua relação com a memória e o papel fundamental do esforço de atenção.

Enquanto teoria, a percepção pura representa um movimento de aproximação ao grau mais material possível de uma manifestação de consciência, como vimos acima. Um grau que existe de direito, mas que não pode existir sem que, de fato, venham junto com ele outros graus mais profundos da temporalidade, mais alargados no que toca a consciência e conseqüentemente mais distanciados da pura materialidade. Ela procura, assim, definir o ponto exato onde a consciência toca a materialidade. A percepção pura, neste caso, é a própria consciência limitada ao puro instante presente. Eis o paradoxo: a percepção, que é um ato no tempo, sendo reduzida a um instante pontual e abstrato, embora isso seja impossível na prática, dado que tudo o que é da natureza da temporalidade sempre é um processo e, por isso mesmo, irreduzível a um instante pontual. Bergson mesmo admite esse caráter paradoxal de sua teoria:

Ora, procuraremos mostrar adiante que, uma vez admitida a percepção tal como a entendemos, a memória deve surgir, e que essa memória, tanto como a própria percepção, não tem sua condição real num estado cerebral. (MM, p. 42)

Na medida em que admitimos a teoria da percepção tal como estudada aqui, isto é, como percepção pura, a memória surge necessariamente: aceitá-la, tal como Bergson a expõe, leva-nos necessariamente a negar a possibilidade de existir de fato qualquer percepção consciente sem memória. Como dissemos acima, a memória surge conferindo à percepção e, portanto, à experiência, uma profundidade no tempo por meio das lembranças e uma espessura do presente por um ato de síntese e contração dos instantes que fluem na duração. De fato, sem essas duas “atividades” da memória não pode haver uma experiência consciente, ao menos no sentido forte do termo.

Mas a teoria da percepção pura não vem sem bons retornos. Ela vem traçar as bases das relações da consciência com o corpo: Em primeiro lugar, o papel fundamental da percepção em função do *agir*, antes que do *conhecer*; em segundo lugar, a relação entre extensão da percepção e disposição da ação no tempo; por último, toda a estrutura do processo perceptivo como reflexão e do papel fundamental do corpo na função simbólica do espaço, já aparece como uma espécie de circuito perceptivo em que as imagens virtuais inerentes a esse processo aparecem já organizadas ao redor do corpo num espaço perceptivo, espaço que, submetido à temporalidade do agir, possui em seu estofamento um caráter qualitativo. Essas noções traçam as bases daquilo que o filósofo fará agora, no segundo capítulo, ao

investigar o processo de *reconhecimento* das imagens pelo corpo e pela consciência. Passaremos, assim, pelo alargamento da teoria da percepção pura, no final do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, ao esquema do circuito do reconhecimento, no final do segundo capítulo. Deste último esquema passaremos para o esquema do cone, que o completa, sob a perspectiva da memória pura.

O que podemos observar ao reintroduzirmos o corpo na temporalidade? Temos, a princípio um corpo que, como vimos, é um condutor de movimentos do meio. Mas como condutor desses movimentos ele gera um desvio pela escolha, que é simbolizada na percepção do espaço. Tomada em sua pureza original, a percepção nada é que um corte instantâneo dos infinitos instantes no devir. O corpo ocupa esse centro em função do agir. Mas, assim como o corpo não é um ponto matemático no espaço, no que pela afecção podemos medir a extensão concreta de seus domínios, assim também a temporalidade possui uma espessura e uma profundidade, como veremos, pela memória. Porém, se, por um lado, a espessura dos instantes no presente nos traz ao conhecimento o fluir de nossa história particular “como se uma memória independente juntasse imagens ao longo do tempo à medida que elas se produzem” (MM, p. 83), por outro lado, a partir do que vimos a respeito da fisiologia cerebral, não há nem criação, nem armazenamento de representação pelo cérebro, ele apenas configura em si dispositivos motores; “é portanto na forma de dispositivos motores, e de dispositivos motores somente, que ele pode armazenar a ação do passado” (MM, pp. 83-84).

Bergson então diferencia, logo no início de sua análise, dois tipos de memória. Uma, fisiológica, é a sobrevivência se mecanismos motores no cérebro e é, portanto, armazenamento de esquemas de ação; a outra deve sobreviver independentemente do cérebro, na forma de lembranças-imagem. Não precisaremos prosseguir mais no estudo deste segundo capítulo para percebermos já a relação análoga da lembrança com o ato perceptivo. Ao reinserir o corpo no tempo, o que se realizou, de fato, foi a inserção do passado, que sobrevive no presente e se atualiza através dessas duas formas da lembrança, isto é, se, com a percepção pura o que vimos foi um ato que se projeta em direção a um futuro possível, a inserção da temporalidade nos mostra a dimensão de uma direção oposta, no sentido de um passado que sobrevive e se atualiza no presente. Entre as imagens da percepção presente e as imagens rememoradas do passado existem os mesmos mecanismos motores do cérebro, cuja função é simbolizar procedimentos práticos, procedimentos estes que podem ser armazenados,

reforçados e reutilizados, cuja natureza é a própria estrutura fisiológica do cérebro.

Com isso, a operação prática e conseqüentemente ordinária da memória, a utilização da experiência passada para a ação presente, o reconhecimento, enfim, deve realizar-se de duas maneiras. Ora se fará na própria ação, e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual. (MM, p 84)

Se o reconhecimento é a operação prática e ordinária da memória, podemos entender que ela se dirige naturalmente no mesmo sentido que a percepção, isto é, em direção uma ação. A diferença é que, enquanto a percepção mira o futuro, o reconhecimento traz algo do passado para terminar em ação no presente. Esse processo, porém, pode ou não requerer a intervenção do espírito. Mas, na medida em que dispensa essa intervenção, o reconhecimento acaba por tomar mais a forma puramente da ação ou movimento automaticamente efetuado do que propriamente de um resgate do passado. O reconhecimento pode ou não pedir a atividade do espírito, de acordo com a utilidade, conforme as circunstâncias exijam uma deliberação ou uma reação automática. Mas só poderemos falar em representações conscientes quando o espírito for realmente atuante. Deste modo, o que vimos a respeito da relação entre percepção e ação deliberada do corpo vivo se enriquece e se aprofunda. De fato, quanto menos deliberação do espírito uma situação exigir, mais a consciência se eclipsa, menos representaremos à medida que mais imediata for a ação. Quanto mais automático for um ato, menos consciência teremos dele; e podemos daí concluir que é justamente porque a maioria de nossas percepções não desemboca em reação automática que elas podem se apresentar para nós como representações conscientes. A medida da relação entre o aparelho cerebral e a atividade do espírito está aí; a partir dessa distinção inicial entre duas formas de memória, Bergson explica ao mesmo tempo a relação e a independência entre elas.

Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa *ação*. Conseqüentemente, essas imagens particulares que chamo mecanismos cerebrais terminam a todo momento a série de minhas representações passadas, consistindo no último prolongamento que essas representações enviam no presente, seu ponto de ligação com o real, ou seja, com a ação. (MM, pp. 84-85)

Se, como dissemos, a outra dimensão, que nos aparece ao reintroduzirmos com

Bergson o corpo no tempo, se estende ao passado, é justamente na medida em que o passado se move no sentido de expirar, no presente, na forma de ação. Nós então, ao tomarmos agora esse corpo como “um limite movente entre o futuro e o passado”, podemos constatar uma analogia, assim como também uma assimetria, nessas duas dimensões. Com efeito, vimos no capítulo anterior uma percepção essencialmente dirigida ao futuro. Assim, vimos que a percepção das imagens se amplia na extensão em virtude do tempo da reação futura. As influências das imagens exteriores, ao excitarem os órgãos perceptivos despertam, no aparelho nervoso, esquemas motores que já se preparam para agir e que, enquanto esperam a ação efetiva, projetam o contorno das possibilidades no espaço; este é, como vimos, o processo geral da representação das imagens exteriores. À medida que a ação imediata toma o lugar dessa espera, a representação dá lugar à ação; à medida, também, que a comunicação do órgão perceptivo com o sistema nervoso for cortada, a representação cessará, uma parte do contato do corpo com o mundo foi cortada. A imagem presente do mundo não deixará de existir, no entanto. Algo análogo acontece, como podemos ver agora, com a representação das lembranças no reconhecimento. Assim, as lembranças, sobrevivendo, de algum modo, no passado, se atualizam em função da ação e vêm terminar, com sua realização efetiva, nos mesmos mecanismos motores do cérebro. Assim como no caso da percepção do presente, quanto mais automática for a ação, menor a intervenção da representação. Assim também, dada a independência da sobrevivência das imagens na memória, uma ruptura cerebral pode danificar a comunicação de uma lembrança com o presente, mas sem danificar a sobrevivência real da lembrança.

A partir dessa questão da sobrevivência da lembrança podemos verificar, para além da analogia entre percepção e lembrança, sua assimetria. O que, de fato, torna a sobrevivência das imagens presentes não representadas mais aceitável que a sobrevivência de um passado não representado? Lançamos aqui uma questão que poderá ser respondida realmente em nosso próximo capítulo, ao falarmos da sobrevivência das imagens. Adiantamos aqui essa pergunta porque pensamos que a assimetria de que falamos está em sua origem. As imagens que percebemos são, de fato, representações que simbolizam possibilidades de ação real no mundo; o corpo vivo se dirige a elas no sentido de uma realização efetiva. Se projetamos um espaço simbólico ao organizar as percepções ao redor do corpo, é na medida em que as imagens do exterior nos afetam, e pelo espaço as tomamos não apenas distantes no

sentido do tempo de reação, mas também como realidades independentes de nosso corpo. Isso porque o esforço, no caso da percepção, está dirigido a projetar uma ação futura sobre as imagens, que nos afetam independentemente de um esforço que pareça partir do nosso espírito. De modo diverso acontecem as representações da lembrança que, como vimos acima, parecem depender de um esforço todo nosso, um esforço de atenção, como dirá Bergson mais tarde, para que elas venham a se atualizar com mais intensidade em lembranças-imagem que desencadearão definitivamente numa tomada de atitude, “expirando em ação”.

Esses dois lados da representação, que achamos por bem chamar de duas dimensões da representação, uma que se reporta ao futuro e uma que recorda o passado, são no entanto partes de um movimento único. Estão unidas pelo próprio devir do qual o corpo participa como ponto móvel entre as duas. É por ele que o devir deve passar, que as lembranças se transformam em ação, na medida em que avança ao futuro. Mas ele apenas realiza a passagem, não forma nem armazena qualquer imagem. De todo o modo, é por ele que a última proposição, e a que apontamos como central neste segundo capítulo de *Matéria e memória*, pode ser colocada:

Passa-se, por graus insensíveis, das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço. As lesões do cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças. (MM, p. 85)

Devemos agora, entendido o papel geral do processo de reconhecimento na representação, assim como seu sentido com relação à percepção, nos aprofundar no sentido particular das duas formas de reconhecimento. Veremos como a primeira está relacionada à fisiologia e, por isso, às funções simbólicas do sistema nervoso e como a segunda, que se atualiza através dos mecanismos da primeira, mas não sem um esforço do espírito, possui suas raízes na realidade profunda do tempo.

3.2- As duas formas da memória: da ação à representação.

A diferença radical entre os dois tipos de memória que envolvem o reconhecimento, assim como sua relação, é inicialmente exposta por Bergson pelo exemplo do estudo de uma lição. Antes de prosseguirmos no estudo propriamente dito do hábito e seu

papel que, como adiantamos, é antes de tudo simbólico, vamos ver como Bergson conduz sua análise por meio desse exemplo, diferenciando esse hábito da outra memória.

Estudo uma lição, e para aprendê-la de cor leio-a primeiramente escandindo cada verso; repito-a em seguida um certo número de vezes. A cada nova leitura efetua-se um progresso; as palavras ligam-se cada vez melhor; acabam por se organizar juntas. Nesse momento preciso sei minha lição de cor; dizemos que ela tornou-se lembrança, que ela se imprimiu em minha memória.

Examino agora de que modo a lição foi aprendida, e me represento as fases pelas quais passei sucessivamente. Cada uma das leituras sucessivas volta-me então ao espírito com sua individualidade própria; revejo-a com as circunstâncias que a acompanhavam e que a enquadram ainda; ela se distingue das precedentes e das subsequentes pela própria posição que ocupou no tempo; em suma, cada uma dessas leituras torna a passar diante de mim como um acontecimento determinado de minha história. Dir-se-á ainda que as imagens são lembranças, que elas se imprimiram em minha memória. Empregam-se as mesmas palavras em ambos os casos. Trata-se efetivamente da mesma coisa? (MM, pp. 85-86)

Bergson nos mostra aqui duas funções que atuam no aprendizado da lição. Em primeiro lugar, na medida em que o estudo é um evento em nossa vida particular, isto é, subjetiva, o momento de cada leitura sobrevive como memória de tê-las vivido na forma de imagens e de sensações que correspondem a uma porção de tempo de nossa história. Mas a repetição sucessiva do estudo é também a repetição de um esforço particular, de uma atitude determinada e, portanto, é a repetição da ativação de um esquema cerebral específico ou de uma sequência de esquemas repetidamente ativados na mesma ordem. Esta outra “memória”, fisiológica por natureza, é a única que realmente se armazena no cérebro. É também por ela que a repetição posterior da lição decorada se torna possível, mas somente porque esta “memória” simboliza a repetição da ação que corresponde à lição aprendida: “ela armazenou-se num mecanismo fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo” (MM, p. 86). A repetição, porém, é justamente aquilo que não faz parte da lembrança, o melhor, das lembranças, das leituras sucessivas necessárias ao aprendizado da lição. De fato, cada uma dessas lembranças é um fato único em si, é uma situação que vivemos e que não pode ser repetida, pois essa memória é a de nossa história individual: “contém, por essência, uma data, e não pode conseqüentemente repetir-se. Tudo o que as leituras ulteriores lhe acrescentariam só faria alterar sua natureza original” (MM, p. 86). Se prestarmos a devida atenção para a descrição dessa outra memória, digamos, histórica, veremos que possui certa analogia com duração. Quando ainda no Ensaio Bergson dá o

exemplo do “pêndulo que nos convida ao sono”, ele está tratando, de fato, de um fenômeno da mesma natureza, isto é, essa memória, individual e histórica, portanto temporal, também se organiza da mesma forma:

a verdade é que cada adição de excitação se organiza juntamente com as excitações precedentes, e que o conjunto nos faz o efeito de uma frase musical que estaria ainda a ponto de terminar e sem cessar se modificaria na totalidade pela adição de alguma nota nova. (DI, pp.78-79)

Da mesma forma, portanto, as experiências rememoradas das leituras anteriores, ao se adicionarem umas às outras resultariam antes em uma mudança qualitativa em nossa experiência vivida dessas lições que em um reforço da rememoração no sentido de repetição. Temos, neste caso, um tipo de lembrança que possui raízes essencialmente na duração, mas que atualizam-se na forma de representação. A memória fisiológica, no entanto – ou, como Bergson nomeia, memória-hábito – não representa, mas age. Ela é formada por mecanismos de ação; o que ela armazena são procedimentos na forma de esquemas motores. São, portanto, duas formas da lembrança muito distintas que Bergson encontra nesta primeira análise. Como dissemos acima, já podemos encontrar certa semelhança, certa analogia, com a formação das representações no ato perceptivo. É importante prestarmos atenção a isto desde já, pois de fato Bergson preparará gradualmente o terreno de sua exposição final, pela imagem do cone, de uma ligação pela duração entre a percepção e a memória. De todo o modo, essas distinções iniciais servirão a um duplo sentido. Em primeiro lugar, diferenciar uma realidade concreta, que tem a matéria e o espírito em seus dois polos extremos, de uma realidade virtual ou simbólica, fundamentada na fisiologia corporal, que seria o campo de nossas representações. Deste modo, se o primeiro capítulo nos mostrou uma teoria da representação no sentido (futuro) a que se dirige o ato perceptivo, o segundo capítulo, com a divisão entre duas formas da lembrança, alargará a teoria do primeiro capítulo ao explicar o outro sentido (passado) da representação.

A partir disso, podemos tomar nota que pelo estudo da lembrança e do reconhecimento, Bergson não procura somente fundamentar mais precisamente sua teoria de que as imagens não são formadas no cérebro. Ele continua sua crítica nesse sentido, certamente, mas, para além disso, ele procura inicialmente reforçar a distinção inicial entre a natureza da representação e a natureza das funções fisiológicas que estão relacionadas à

representação, mas que possuem entretanto uma diferença radical, a qual as palavras de Worms resumem muito bem:

Mais que o espírito e o cérebro, essa dualidade opõe uma memória individual, subjetiva e global a uma memória funcional, objetiva e local, ou ainda, opõe a constituição de uma história singular à aprendizagem de funções genéricas. (WORMS, 2011, p 164)

Portanto, essa diferença está inicialmente entre caráter único e individual da memória subjetiva e o caráter geral e repetitivo da memória fisiológica. Neste sentido é que Bergson pode nos falar de duas memórias teoricamente independentes. Não obstante, se relacionam. Neste sentido, o primeiro tipo de memória é atuante no reconhecimento sempre que a evocação de uma imagem passada, seja de uma vivência, seja de determinado objeto conhecido no passado, ocorrer por um esforço do espírito. Como vimos, não seria correto perguntar como esse passado poderia ser resgatado a partir da fisiologia cerebral, mas podemos nos perguntar qual o papel dessa fisiologia na evocação dessas imagens. Pois, embora a memória de nossas vivências se armazenariam, segundo Bergson, “pelo mero efeito de uma necessidade natural” (MM, p. 88), elas permanecem, é verdade, impotentes até que uma atitude ou um esforço as evoque e venham a despertar mecanismos de ação. O exemplo do estudo da lição mostrou simplesmente que um determinado esforço de repetição facilitaria a evocação da lembrança, mas não porque a representação na memória fique com isso melhor “impressa” em nós: o que reforçamos são mecanismos motores, estruturas cerebrais, que simbolizam uma ação e somente uma ação, mas que de alguma forma parecem facilitar a evocação das imagens de vivências que lhes correspondem. Se Bergson nos diz que elas são memórias independentes teoricamente, o que podemos concluir pelo que vimos até agora é que os esquemas montados no cérebro facilitariam a ação do espírito. Mas, dada essa independência, qual precisamente seria a relação da memória fisiológica com as imagens rememoradas?

O problema está parcialmente resolvido desde o momento em que Bergson explica o sentido prático da percepção. O início da resposta está nesta afirmação de Bergson: “toda percepção prolonga-se em ação nascente” (MM, p. 88). Esta é, na verdade, uma das conclusões a que o filósofo chegou em seu primeiro capítulo e é o ponto de partida para a teoria da percepção pura. Retomemos o assunto brevemente: dissemos no capítulo anterior

que as influências do meio, ao passar pelo corpo vivo, o modificam em sua matéria, que essa modificação gera um desvio do movimento recebido e que esse desvio será maior quanto mais complexo for o corpo em questão e conseqüentemente maior a espera entre a recepção do estímulo e a reação. Quanto maior a espera, também maior esforço de deliberação exigido por parte do espírito e, quanto maior a intervenção do espírito mais os estímulos do meio se conformarão como percepção consciente. A teoria da percepção pura parte da ideia de um organismo tão desenvolvido quanto um corpo humano adulto, isto é, um corpo que possa ter representações conscientes do meio, mas reduziu sua vivência a um instante pontual. Ao reinserirmos agora a temporalidade, o corpo, visto como um limite móvel entre seu passado vivido e sua projeção do futuro, tem algo a mais do que a percepção pura nos mostrou. À medida que o tempo transcorre, as percepções dos infinitos instantes que passam vão sendo vividas pelo espírito num fluir contínuo. Tais percepções, sempre prolongando-se em ação nascente, isto é, em esquemas motores no cérebro, causam alterações em sua substância. Deste modo, à medida que a experiência se enriquece, é gerada uma maior quantidade de esquemas no cérebro. Portanto, se as percepções desembocam em ação nascente, esses esquemas são o modo como a fisiologia cerebral simboliza as ações que nascem da percepção. Isto já explica a participação fundamental da percepção com a criação e reforço constantes dos esquemas no cérebro. Mas a percepção aqui já não está num simples instante e, por isso, já tem parte com o passado. Ela naturalmente se alonga, possui um transcorrer. Nesse sentido já podemos dizer que as mesmas estruturas que se formam quando a percepção das imagens se prolonga em ação devem ligar-se, pela ação, a algo de passado nessas imagens. Com isso ficaria explicado como a fisiologia cerebral estaria relacionada, não apenas à representação do presente, mas também do passado.

A memória que podemos atribuir ao cérebro, portanto, tem menos a ver com a sobrevivência de nosso passado que com a manutenção de nosso presente, incluindo fazendo valer o passado, mas não porque o conserva e sim porque “prolonga seu efeito útil até o momento presente” (MM, p. 89). Ela possui também um efeito de generalização, pois, como pudemos ver pelo exemplo do estudo da lição, a lembrança aprendida de cor se fez à custa de repetidas vivências do mesmo gênero; enquanto na lembrança dessas vivências elas me aparecem cada qual em sua particularidade, a lição enfim decorada aparece como um todo bem definido e fechado, dentro do qual cabem todas as vivências que se encaixarem em seus

procedimentos. Mas, mais do que isso, a memória fisiológica, ao se reforçar, tende a pedir cada vez menos a intervenção esclarecedora do espírito. Assim, “a lembrança aprendida sairá do tempo à medida que for melhor sabida; tornar-se-á cada vez mais impessoal, cada vez mais estranha à nossa vida passada. (MM, p. 91)”. Isso parece contradizer algo que dissemos acima, quando afirmamos que quanto mais reforçado um esquema motor ligado a uma lembrança, mais facilidade o espírito terá para trazê-la ao presente. Mas a contradição é aparente. De fato – e de acordo com o que já dissemos mais acima, para Bergson o reforço de um mecanismo de ação facilita o trabalho do espírito na evocação da imagem passada, mas ao mesmo tempo, a ação já bem desenhada, uma lição já decorada, um movimento já aprendido, necessitará menos da intervenção do espírito para sua execução; ficará cada vez mais independente dele à medida que a ação se torna mais automática. A importância prática desse mecanismo é patente: quanto maior a variedade de esquemas motores e mais reforçados eles forem, mais adaptadas, ágeis e precisas serão as ações do corpo, menos hesitação e demora – e conseqüentemente menos liberdade – haverá em decorrência da deliberação: “assim se produz a reação apropriada, o equilíbrio com o meio, e adaptação, em uma palavra, que é a finalidade geral da vida” (MM, p. 92).

Ao lado dessa memória, presente, que é mais hábito do que realmente rememoração do passado, há, porém, a memória de nossa vida. Ela, como vimos, preserva cada instante de nossa vida por uma pura necessidade natural, cuja natureza profunda, veremos mais ao fim deste trabalho, se enraíza na própria duração. Mas, dada a plena sobrevivência de nossas vivências nessa memória, dada também seu desligamento com as necessidades práticas, o que as impede de virem à tona pelo simples acaso e “desnaturar o caráter prático da vida, misturando o sonho à realidade?” (MM, p. 92).

O que impede a invasão do passado em nosso presente é o fato de nossa consciência refletir “justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente” (Ibid.). Então, segundo podemos constatar, para Bergson há também uma seleção das imagens do passado, no processo de reconhecimento, assim como há uma seleção no ato perceptivo. Em ambos os casos essa seleção é feita de acordo com a utilidade, e em ambos ela é o reflexo da “adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente”. Atentando bem para o que vimos até agora, podemos começar a vislumbrar como e o quanto o reconhecimento e a percepção participam, na verdade, de um mesmo ato e como o campo de nossa representação

projeta-se por esse mesmo ato. Vemos também o papel do corpo, pois sua fisiologia simboliza as atitudes mais adaptadas a situações determinadas e, portanto, simboliza também sua ação seletora. Deste modo, basta “afrouxar por um instante a tensão dos fios que vão da periferia ao centro” (Ibid.), e logo as imagens da lembrança, obscurecidas pelo interesse prático do corpo, se revelarão para nós.

Mas, para além da relação que estabelecem entre si, para além desse vínculo que as mistura num só ato de representação, o fato de Bergson diferenciar duas memórias independentes e radicalmente distintas em nossa experiência do reconhecimento nos revela o caráter independente das imagens com relação ao nosso corpo, isso tanto no caso da percepção quanto no caso da rememoração. Também revela o sentido da relação do corpo com as imagens e seu consequente papel na representação: pelo sistema nervoso, através de esquemas motores, ele as seleciona, as define, as generaliza, as simboliza, as espacializa, em uma palavra, em função da ação no presente e da adaptação ao meio. De todo o modo, o que depende da atividade do corpo, tanto no caso da percepção quanto no da rememoração, é a representação das imagens e não a existência das imagens. Nos dois casos, sua existência só será notada, isto é, só será representada, na medida de sua utilidade, a não ser que haja aí um esforço de mediação do espírito ou um afrouxamento da tensão do sistema nervoso.

3.3 - Dois sentidos do reconhecimento: o campo da representação.

Se, por uma medida teórica, Bergson distingue duas formas independentes de memória, foi, como é procedimento comum do filósofo, para desfazer uma confusão. Na prática, essas duas memórias se misturam por diversos graus e representam também diversos estados de nossa vivência do mundo. Tais estados permitem desde a ação praticamente desprovida de representação até à representação que, independente, se desprende da ação. Mas, para além desses extremos, seus estados intermediários nos levam ao estudo do ato concreto pelo qual o passado emerge no presente. Esse estudo se concentrará no reconhecimento e abarcará duas facetas desses estados intermediários:

Sendo motores por um certo lado, eles devem, de acordo com nossa hipótese,

prolongar uma percepção atual; mas por outro lado, enquanto imagens, eles reproduzem percepções passadas. (MM, p. 99)

O estudo do reconhecimento, portanto, deve reaproximar a percepção da memória e finalmente delinear para nós o aspecto concreto da representação. Com efeito, Veremos Bergson fundar o reconhecimento em dois atos básicos: há nele um ato de associação que liga a percepção presente, por contiguidade, às imagens passadas; mas essa associação não ocorre sem antes haver um ato de evocação, por semelhança, do passado no presente.

Seja *A* a percepção primeira; as circunstâncias concomitantes *B, C, D* permanecem associadas a ela por contiguidade. Se chamo *A'* a mesma percepção renovada, como não é a *A'* mas a *A* que estão ligados os termos *B, C, D*, será preciso, para evocar os termos *B, C, D*, que uma associação por semelhança faça surgir *A* inicialmente. Em vão se sustentará que *A'* é idêntico a *A*. Os dois termos, ainda que semelhantes, permanecem numericamente distintos, e diferem pelo menos no simples fato de que *A'* é uma percepção, ao passo que *A* não é mais do que uma lembrança. (MM, p. 100)

Agora, refletindo com certa atenção, poderíamos concluir que este esquema é fundamentalmente o mesmo esquema da percepção pura, com a diferença de Bergson haver agora incluído a duração e devolvido o papel da memória no processo. Neste caso, a percepção dura no tempo e, para que haja associação de outras lembranças em determinado momento, é necessário que a percepção presente reclame do passado algo, uma imagem, uma situação, semelhante a que outras lembranças possam estar associadas. Neste caso, a associação por contiguidade se dará sempre entre lembranças dispostas simultaneamente; mas a comunicação do presente com o passado acontecerá por uma associação diferenciada que, como Bergson dirá, acontece como uma *sensação* de semelhança entre momentos no tempo.

Há, portanto, uma função dupla no reconhecimento: uma semelhança com o presente que é buscada no fundo da memória, e uma contiguidade de lembranças que se associam à lembrança que se assemelha a uma situação presente. No primeiro caso, há um movimento que, num sentido vertical, liga as profundezas da memória à superfície do presente pela percepção. No segundo caso, há uma sistematização que associa memórias por contiguidade numa simultaneidade horizontal. Como o movimento que emerge a memória até o presente tem origem, para Bergson, na semelhança, é somente pela semelhança que o reconhecimento de uma situação pode vir à tona e trazer consigo outras memórias associadas

a ela por contiguidade. Dado o caráter primário da associação por semelhança no reconhecimento, é pela semelhança que Bergson irá iniciar sua investigação. Mas, em uma análise mais profunda do reconhecimento da semelhança, Bergson realiza ainda outra dissociação. Em um sentido geral, ela é uma aproximação do espírito com a percepção e, nesse sentido, a semelhança seria o efeito de um esforço de aproximação do espírito. É, portanto já o resultado de uma atividade consciente, em maior ou menor grau.

Mas, ao lado dessa semelhança definida e percebida que consiste na conformidade de um elemento apreendido e liberado pelo espírito, há uma semelhança vaga e de certo modo objetiva, espalhada na superfície das próprias imagens, e que poderia agir como uma causa física de atração recíproca. (MM, p. 101)

Essa semelhança, que poderíamos chamar de objetiva, já que está mais nas imagens exteriores que em outra coisa, formaria então as bases para outro grau de semelhança que exige um esforço do espírito. Na verdade, essa primeira “fase” do reconhecimento tem certa independência com relação à segunda, já que ela é resultado mais da ação das próprias coisas que de uma intervenção do espírito. Essa independência é corroborada pela experiência, tanto pelo fato ordinário de reconhecermos objetos “no instantâneo”, sem a necessidade de evocarmos imagens do passado, quanto nos casos patológicos de cegueira psíquica, que Bergson cita como exemplo, e que é caracterizada justamente pelo fato de o paciente não conseguir reconhecer objetos percebidos, apesar de poder descrever os mesmos objetos ao buscá-los na memória. O que temos aqui senão o mesmo solo, na impessoalidade da matéria, da percepção pura? Se, como vimos inicialmente, a princípio a percepção se forma *nas* coisas, sendo mais um fenômeno das coisas que do sujeito, a base desse reconhecimento da semelhança ao iniciar pela mesma percepção, participaria, portanto, de sua natureza. E, se fosse o caso de uma percepção de um momento pontual, esse mesmo reconhecimento tomaria a mesma forma da percepção pura. Não o é porém, pois, inserida no tempo a percepção sempre possui uma certa duração, que é exatamente a duração de tempo que envolve também um esforço de resposta corporal. Assim, à medida que a percepção desemboca em ação corporal, há uma primeira etapa do reconhecimento perceptivo que, ainda que misturado com a objetividade da pura percepção, é resultante também da participação da fisiologia do sistema sensorio-motor e dos esquemas cerebrais. Bergson aponta para uma primeira fase do reconhecimento, nas próprias coisas e pelo corpo, que forma o fundo das outras fases e que

seria

um reconhecimento *no instantâneo*, um reconhecimento que apenas o corpo é capaz, sem que nenhuma lembrança explícita intervenha. Ele consiste numa ação, e não numa representação. (MM, p. 103)

Podemos dizer que a percepção simboliza a relação de nosso corpo com as imagens ao seu redor, interação que é a exata medida da interferência das imagens sobre o corpo e do corpo sobre elas. À medida que essa interação se reforça, como vimos, o corpo cria estruturas que simbolizam novas possibilidades de interação, adaptando determinadas formas de interação a determinadas imagens e situações, gerando a base de nosso reconhecimento das imagens. À medida que esses esquemas são construídos e reforçados, tomamos mais familiaridade com as imagens: por um lado, nosso corpo toma automaticamente uma disposição própria, por outro, nossa consciência experiencia essa facilidade do agir na forma de sensação de familiaridade. Porém, na medida em que a intervenção da consciência deixa de ser necessária, o automatismo toma conta de nossa ação e a consciência se eclipsa. Com isso resumimos todo o procedimento e o limite dessa primeira fase do reconhecimento das imagens, a que Bergson exemplificará com o exemplo da familiaridade com uma cidade, do reconhecimento de um objeto e da educação dos sentidos. E ele define três fases distintas:

1) A primeira se caracteriza por um estado de consciência voltado especialmente às percepções conscientes das imagens. Ora, pelo que já estudamos até agora sobre o papel das representações da percepção, sabemos que elas desenham possibilidades de ação. Elas devem aparecer então à consciência no momento em que hesitarmos ante uma situação desconhecida e a deliberação mediar a ação corporal.

2) À medida que um certo procedimento de nosso corpo toma forma ao nos habituarmos cada vez mais a uma determinada situação, nossas percepções conscientes são, como diz Bergson, sublinhadas pelo automatismo nascente e a simultaneidade entre ação automatizada do corpo e a percepção consciente, em uma espécie de harmonia, toma a forma do sentimento de familiaridade.

3) Finalmente, quando o automatismo chega, pela necessidade prática, a não precisar mais de nossa deliberação consciente, nosso corpo toma toda sua autonomia de ação, a ponto mesmo de tornar a percepção inútil.

Entre a hesitação no desconhecido e a realização automática de ações perante

uma situação habitual há uma situação mista, que é na verdade a própria sensação de familiaridade; ela se dá quando percebemos uma adaptação harmônica entre as atitudes que tomamos e as coisas que percebemos. Em todos os casos, é a consciência dos movimentos nascentes acompanhando a percepção que está na base do reconhecimento. Assim, já que toda percepção se encaminha no tempo, prolongando-se em ação, nossa consciência, assistindo ao prolongar da percepção em esquemas de movimentos pré-formados e ordenados, sente a coincidência de tais imagens com tais ações na forma de um reconhecimento que é ao mesmo tempo um convite ao agir.

Equivale dizer que exercemos em geral nosso reconhecimento antes de pensá-lo. Nossa vida diária desenrola-se em meio a objetos cuja mera presença nos convida a desempenhar um papel: nisso consiste seu aspecto de familiaridade. As tendências motoras já seriam suficientes, portanto, para nos dar o sentimento do reconhecimento. (MM, p. 106)

Temos então, uma primeira fase do reconhecimento, que parte mais da influência dos objetos que do esforço do espírito, é mais exercida que pensada, mais motora que intelectual. Do outro lado, porém, há nossa consciência que vive enquanto nosso corpo monta e reforça seus aparelhos motores e se ela já se mistura a eles na sensação de familiaridade, este é somente um primeiro grau observado por Bergson de muitos outros que se aprofundam cada vez mais, intelectualizando-se, exigindo atividades cada vez mais intensas do espírito. Há, entretanto, assim como um limite básico onde a consciência é quase toda impregnada do sentido prático do corpo, um outro limite, no sentido oposto, onde são os esquemas motores que, abrindo brecha à consciência, impregna o presente com o passado.

Constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar aí suas imagens. Em geral, para remontar o curso de nosso passado e descobrir a imagem-lembrança conhecida, localizada, pessoal, que se relacionaria ao presente, um esforço é necessário, pelo qual nos liberamos da ação a que nossa percepção nos inclina: esta nos lançaria para o futuro; é preciso que retrocedamos no passado. Neste sentido, o movimento tenderia a afastar a imagem. Todavia, por um certo lado, ele contribui para prepará-la. Pois, se o conjunto de nossas imagens passadas nos permanece presente, também é preciso que a representação análoga à percepção atual seja escolhida entre todas as representações possíveis. Os movimentos efetuados ou simplesmente nascentes preparam essa seleção, ou pelo menos delimitam o campo das imagens onde iremos colher. (MM, p. 107)

Assim se funda, segundo Bergson, nosso resgate dessa memória, que ainda

aqui se relacionaria ao presente. Ela é ao mesmo tempo dificultada e facilitada ao mesmo tempo pelos interesses pragmáticos da atividade corporal, mas se revela como um grau mais além da simples “consciência prática e útil do momento presente”. É certo que ainda aqui essa fase do reconhecimento tenha fortes laços com o presente, é certo também que ela, ao procurar a “brecha” entre a impressão e o movimento, ainda esteja de certa forma ligada, ou ao menos seja facilitada pelos mecanismos motores. Mas ela parte de uma força distinta que, antes de inclinar-se para a ação e para o futuro, quer retroceder ao passado. Neste caso, pela proximidade com o presente e, portanto, com a utilidade de ações iminentes⁸, a memória das imagens do passado também sofre uma seleção, assim como ocorre com a percepção das imagens presentes. Mas a seleção ocorre em cada caso em um sentido diferente: a seleção da percepção ocorre em virtude de uma ação possível, efetuada apenas em esquema; a seleção das imagens passadas ocorre, por outro lado, em virtude de uma ação nascente que abre uma brecha ao espírito ao chamar, na sucessão dos momentos da memória pessoal, uma lembrança análoga ao momento presente. A característica generalizante dos esquemas motores explica como somente uma imagem análoga à impressão presente vem à tona, assim como a sobrevivência natural de nossa vivência no tempo (que será explicada no terceiro capítulo de *Matéria e memória* somente) é explicada pela própria natureza da duração. Mas essa mesma brecha que simboliza a seleção pragmática das memórias pelo corpo afrouxa os laços do automatismo ao permitir uma ação do espírito. Este, por sua vez, age no sentido oposto e se esforça por se livrar da ação, que se inclina para o futuro, para dirigir-se ao passado. Ação corporal e esforço espiritual caracterizam aqui dois atos, cada um dirigido a um dos a dois sentidos opostos de nossa própria vida, na medida em que um se presta à ação, ao fazer-se de nossa vida e outro se dirige à consciência de nossa própria vivência por nós mesmos. Esses dois movimentos, um a ação para um futuro ainda inexistente, outro a rememoração de um passado já impotente, geram uma tensão em nosso ser, cujo campo central de força é o campo de nossas representações. E se nessa disputa de forças que gera essa tensão, alguma dessas imagens passadas “for capaz de superar o obstáculo, é a imagem semelhante à percepção presente que irá superá-lo” (MM, p. 108), isso porque, claramente, será a imagem que

8 Especificamos o termo “utilidade iminente” aqui por estarmos falando do momento mais presente da rememoração, que caracteriza-se como sua representação em imagens. Mas existem outros graus mais alargados de rememoração, cada vez mais livres de se ligarem necessariamente aos interesses da ação, assim como existem graus mais distanciados no tempo da iminência da ação futura que exigirão um esforço maior do espírito, no sentido de uma inteligência maior, para a previsão das ações a se tomar.

necessitará um menor esforço do espírito para consegui-lo, já que o mecanismo motor análogo está vivo e atuante. Esse vínculo da imagem rememorada com o mesmo mecanismo motor envolvido na representação das imagens presentes também explica sua reaparição também como imagem “desdobrada” da memória, isto é, como representação, propriamente dita. Tratamos, deste modo, com essa outra fase do reconhecimento, de uma outra dimensão da própria representação, voltada ao passado, que, envolvida, por hora, no presente, traça o que interpretamos ser um limite “interno” do campo de nossa representação, assim como a extensão da percepção traçaria seu limite externo. E esses dois limites, segundo entendemos e procuramos colocar aqui, se misturam na experiência do presente a cada instante que passa, participando do que podemos já chamar de nossa percepção concreta das coisas. É esse misto que constitui nosso campo do presente, a totalidade do campo de nossas representações que admite os dois sentidos que vimos acima: esse campo corresponderá, por sua simbolização no espaço, à espessura de nosso tempo presente e concreto, como veremos ao fim deste trabalho.

De todo o modo, o caráter desse campo é misto e é composto por duas funções independentes que partem de atividades distintas e até mesmo opostas. Com efeito, a primeira e mais fundamental parte das coisas e se faz por movimentos, é impessoal, como vimos; mas a segunda já traz algo de nossa vivência pessoal, é resultado de um esforço do espírito, mesmo que mínimo, e portanto parte de nós, trazendo ao presente as representações passadas que nos interessam. Este segundo plano, porém, seria ainda, a nosso ver, bastante ligado ao presente e ao reconhecimento automático, com a diferença somente de traçar o sentido contrário do espírito que já evoca, no fio contínuo do passar do tempo, as imagens de momentos semelhantes. Com isso, podemos entender que Bergson já encontra nesse nível bastante pragmático do reconhecimento a brecha pela qual nosso espírito esforça por fazer vazar a dimensão mais profunda de nosso passado. Mas, como dissemos, o reconhecimento que Bergson traça aqui é ainda muito mais ligado ao presente que ao passado. Será necessário um esforço gradativamente maior do espírito para que este se liberte dos laços da prática e volte cada vez mais nossa vivência consciente no sentido da encosta de nossa vida passada.

Esse esforço, que procuraremos tratar a seguir, envolve um outro processo de reconhecimento. É o reconhecimento atento. Este, porém, exige um tratamento especial, na medida em que traz consigo a necessidade de tratarmos o assunto do esforço espiritual. Procuraremos esboçar, portanto, uma explicação no sentido de revelar o real significado de

uma atividade do espírito e a direção dessa atividade. Dado o assunto estar, a nosso ver intimamente ligado ao esquema do *cône mobile*, decidimos tratá-lo juntamente com ele em nosso terceiro e último capítulo. Assim, nossa divisão toma um aspecto um pouco diferente da divisão de *Matéria e memória*. Em nosso primeiro capítulo delineamos o conceito de imagem e procuramos compreender, como seu tema principal, o esquema da teoria da percepção pura, com a intenção de destacá-la como a estrutura fundamental e geral de nossa experiência, embora simplificada ao máximo. Essa simplificação serviu, porém, para que Bergson apontasse o real sentido e a real natureza da percepção. Com nosso segundo capítulo procuramos mostrar como, ao reintroduzir a temporalidade no corpo, mas partindo da estrutura esquemática dada pela teoria da percepção pura, nossa experiência tomará uma profundidade a mais sem que, contudo, as linhas gerais da estrutura apontada no primeiro capítulo mudem radicalmente. As duas memórias distinguidas por Bergson seguem, de fato, a mesma divisão que foi feita no início entre as imagens independentes do mundo e as estruturas motoras que lhes correspondem na percepção. Somente foi acrescentado o tempo nessa equação. E, com ele, ao mesmo tempo que a representação presente ganha uma dimensão, “engrossa” no tempo, aparece para nós pela primeira vez uma representação no tempo, em direção ao passado vivido de nossa memória individual. Em todo o caso, o que entendemos é que aqui há um alargamento da primeira estrutura de nossa experiência dada por Bergson, a percepção pura; uma verdadeira ampliação que se dirige no sentido do teórico para o concreto. O que vimos neste segundo capítulo, portanto, é uma teoria da nossa experiência concreta do presente, isto é, um estudo das estruturas gerais da nossa representação. Voltaremos a este assunto ao final do nosso trabalho, quando voltarmos a falar do corpo, sua relação com o espaço e o verdadeiro significado do campo de nossas representações. Antes, porém, teremos de tratar com maior prioridade do espírito e da ordem de sua manifestação. Não deixaremos, como será visto, de lado certas questões referentes ao espaço e à representação. Estas últimas, porém, serão tratadas aos poucos no decorrer de nosso último capítulo, na medida do necessário, preparando, de certo modo, nossas conclusões.

4 – PERCEPÇÃO E MEMÓRIA NO ESQUEMA DO *CÔNE MOBILE*.

4.1- A dinâmica da atenção e os graus da representação.

O que vimos até agora delinea o papel do corpo e o nuance essencialmente prático com que ele tinge nossa consciência. Desde o primeiro momento de Matéria e memória, Bergson aponta a ação do corpo vivo como o principal elemento de distinção entre ele e as outras imagens. Mas se é certo que temos, da parte de nosso corpo, uma distinção com as outras imagens pela experiência, pela vivência que dele temos, é mais certo ainda que, num sentido geral, a diferença observável entre o corpo vivo e a matéria inerte é a indeterminação do agir. Essa tese se reforçou no curso de nossa exposição da doutrina bergsoniana ao vermos, já no primeiro capítulo, que o grande problema da relação do corpo com o espírito se tornou mais claro a partir dela. De fato, ao partir do princípio de que o corpo inclina-se principalmente ao puro agir, e não ao conhecimento puro, Bergson realoca os termos da discussão e a torna menos problemática e até muito mais simples. Ela se abstém de supor uma produção, por parte da matéria corporal, de uma consciência, que seria de uma natureza outra, misteriosa, “mágica”; também não cai em problematizações a respeito da realidade da matéria. Já expusemos, aliás, que estas questões, que nos levam inevitavelmente para o terreno da metafísica, estão além dos objetivos deste trabalho. De fato, existe um ponto em aberto na questão da realidade da matéria, ou melhor, de sua natureza, a que Bergson tratará em seu quarto capítulo, mas que não se completará com ele e, de fato, vai desencadear as questões de seu futuro livro *A evolução criadora*. Por esse motivo, não iremos dar conta do assunto da realidade da matéria, embora seja impossível não arranhar o assunto no decorrer de nosso texto. Isso porque a relação entre percepção e memória em Bergson, o assunto de nossa dissertação, é dependente já dessa teoria da matéria e do verdadeiro significado de sua relação com o espírito.

Neste sentido, tudo o que vimos até aqui trata de um estudo do real papel do corpo na manifestação da consciência. Um duplo papel, como vimos, como o elemento que direciona o sentido da percepção e condiciona o agir, ao mesmo tempo em que atua

permitindo uma manifestação consciente pela indeterminação do agir. Como Worms afirma:

O papel desempenhado pelo sistema nervoso no primeiro capítulo do livro é central, e concentra sobre si o duplo sentido do corpo vivo. Com efeito, o sistema nervoso é uma parte da matéria como as outras e, como tal, constituída de “movimentos” observáveis. Mas se o corpo é capaz de ação indeterminada e de percepção consciente, é graças a ele e ao trabalho de análise que ele efetua sobre os movimentos que recebe de outros objetos, e que intercala entre esses movimentos e aqueles que o corpo efetua em contrapartida. A maior ou menor “complexidade” do sistema nervoso torna possível uma maior ou menos indeterminação da ação e um maior ou menos campo de consciência. O duplo sentido do corpo se traduz, portanto, em uma particularidade orgânica e fisiológica. (WORMS, 2011, pp. 147-148)

Tendo em vista esse duplo sentido do corpo, se da percepção pura, Bergson nos guiou até uma teoria da representação concreta, onde o reconhecimento tem um papel fundamental, foi justamente por reinserir o tempo como elemento do ato perceptivo. Acima quisemos destacar uma primeira parte do segundo capítulo de matéria e memória, que trata de simplesmente avançar na explicação desse duplo sentido do corpo através, primeiramente, da distinção de duas memórias participantes no reconhecimento das imagens, para depois trazer ao leitor o papel duplo que possui o corpo no reconhecimento. Com isso encontramos também a relação desse corpo com a própria estrutura do campo de nossas representações. Mas a relação entre as duas memórias que nos são apresentadas no início do segundo capítulo deve ser explicada agora a partir outro elemento fundamental, não mais corporal, e sim espiritual. Devemos tratar agora do outro lado, não o do corpo, mas do elemento, da outra memória, que o corpo, como vimos, seleciona e limita, mas que ao mesmo tempo permite infiltrar-se no presente. Ora, sabemos que essa memória do passado traz lembranças que vêm terminar em ação nos elementos nervosos; ela deve inserir, portanto, atividade no corpo e, como veremos, é uma atividade de ordem diferente daquela da simples ação, repetitiva, definida pelos interesses vitais do corpo: por essa outra atividade, espiritual de fato, a vida insere novidade no mundo; uma verdadeira atividade criadora.

Assim, depois de nosso primeiro capítulo, no qual tratamos de expor o sentido do corpo, bem como a teoria geral da percepção advinda como resultado desse estudo do corpo, procuramos expor no capítulo acima a incorporação do tempo na percepção. Se a percepção vem como função de um esforço de ação, simbolizada por mecanismos motores, a memória corporal é justamente armazenada por esses mecanismos. Com efeito, o que é

armazenado são mecanismos de ação, procedimentos motores, e não imagens do passado. Mas a simples passagem do tempo denunciou a necessidade de haver outra memória, histórica, pessoal, que se confunde mesmo com a própria temporalidade. Essa outra memória, independente, não seria *parte* do corpo, mas fluiria com ele. Vimos mesmo que, no próprio fenômeno do reconhecimento corporal, elementos dessa outra memória agiriam, segundo Bergson, inevitavelmente. Isso porque os estímulos que chegam a sensibilizar os terminais perceptivos continuam, terminam em ação nascente, mas nesse momento já são resquícios do passado. Da mesma forma, Bergson nos diz, há as lembranças do passado que de modo análogo à percepção se prolongam nos mecanismos de ação. Isso significa simplesmente que há uma continuidade entre o presente da percepção e as lembranças do passado, permeando nosso corpo com sua própria história. Essa continuidade no tempo denota um sentido de unidade que existe entre o mundo material presente e o mundo das lembranças passadas na memória. É por essa unidade que a memória concreta e histórica pode ser considerada independente, de certo modo, da atividade corporal, assim como a realidade da matéria também o é. E se a realidade da memória parece menos independente é somente por causa da assimetria da analogia entre matéria e memória. Como veremos futuramente, ao retornarmos a arranhar a metafísica, essa assimetria e essa união se dão por condizerem a graus de tensão de uma mesma duração. É pela duração que se responde, em Bergson, a questão da união e distinção entre matéria e espírito. Mas também o corpo tem seu papel, e o desconhecimento desse papel gerou a grande parte dos erros a respeito também do papel e realidade do espírito.

Com efeito, o que vimos até aqui, pelo que pensamos, constitui a explicação bergsoniana do papel geral do corpo no processo consciente. E este papel se define pela ação. É, portanto, por ser fundamentalmente inclinado à ação em função de interesses práticos que nosso campo de representações apresenta como característica a decomponibilidade e a reprodutibilidade, diretamente relacionadas com a estrutura fisiológica dos mecanismos motores. Ora, é essa característica, digamos, analítica da estrutura fisiológica de nosso sistema nervoso, que está no sentido real do espaço e que, como já dissemos, seria para Bergson resultado de uma projeção do querer, ou o campo mesmo das nossas representações em função da ação. O que chamamos, portanto, campo de representação nada mais é que o campo de projeção virtual das imagens que, como vimos, é resultado de um misto: por um lado do processo temporal que envolve o ato da percepção e do reconhecimento; por outro, a projeção

espacial do agir segundo a forma e a finalidade das estruturas fisiológicas do corpo.

Até aqui estaria então delineado o campo de nossas representações e bem definido o sentido do corpo em sua relação com o espírito. Mas ainda nos restaria tratar da realidade e da ação deste último que, segundo Bergson, tem um papel fundamental. Deixamos, porém, este assunto para ser tratado agora em nosso terceiro e último capítulo para reforçar uma divisão: é, pois, com o estudo do reconhecimento atento que Bergson fecha seu trabalho de definir o papel do corpo nas funções conscientes e abre sua exposição da relação do espírito com o corpo propriamente dita.

Essa exposição inicia-se com uma questão que ficou em aberto. Até o que foi exposto uma dúvida resta a respeito da atuação do espírito no reconhecimento: sendo o corpo um centro que seleciona imagens em função da ação, poderíamos imaginar se toda a atividade, inclusive de rememoração, partiria dele mesmo. Mas se o corpo não *produz* imagens, ele as poderia condicionar, só por si mesmo, a aparecer maquinalmente, sempre em função do agir, com cada percepção? Isto é, pelo duplo papel do corpo, por um lado restritivo, como seletor, e por outro, ao contrário, no qual ele age permitindo o passado de infiltrar e mesmo agir no presente, seria o corpo o principal e único agente? Nas palavras de Bergson:

Nos casos em que o reconhecimento é atento, ou seja, em que as lembranças-imagens juntam-se regularmente à percepção presente, é a percepção que determina mecanicamente o aparecimento das lembranças, ou são as lembranças que vão espontaneamente ao encontro da ação? (MM, p. 111)

Que tipo de relações estabelece, de fato, o cérebro com a memória? Se a produção de imagens objetivas fosse uma das funções do corpo poderíamos dizer que a rememoração é uma atividade puramente cerebral. Mas desde o início Bergson apela que a principal atividade do corpo como um todo é a produção de movimentos.

Se estabelecêssemos que aqui, como em outros lugares, o movimento só pode produzir movimento, que o papel do estímulo perceptivo é simplesmente imprimir no corpo uma certa atitude na qual as lembranças vêm inserir-se, então, todo o efeito dos estímulos materiais tendo-se esgotado nesse trabalho de adaptação motora, seria preciso buscar a lembrança em outra parte. (MM, p. 112)

Essa outra parte convém então à atividade do espírito. Na verdade Bergson já fez alusão a ela, como pudemos ver até aqui. De fato, no primeiro capítulo a atividade do espírito é relacionada à liberdade do agir, fator observado a princípio na diferença entre o

corpo vivo e as outras imagens; no segundo ela se relaciona à inserção das lembranças no campo de nossas representações. O estudo do reconhecimento atento, porém, irá tratar justamente da relação entre essa liberdade do agir, atividade de um esforço do espírito, e a inserção dessas lembranças como um dos resultados desse esforço. Como vimos Bergson define o reconhecimento automático como um *reconhecimento por distração* e embora nele haja já uma mistura com a atividade do espírito por uma inserção acidental das imagens em virtude da percepção, o reconhecimento atento, como veremos, nos revela um esforço real de natureza espiritual, e não mais condicionada pela percepção da matéria. Não obstante é um esforço real do espírito em inserir-se na vida corporal. Temos, portanto, com o estudo da percepção atenta, não mais um estudo voltado à divisão de nossas duas formas da memória ou ao campo de nossas representações, por elas formado, mas uma investigação a respeito da comunicação do espírito com o corpo, de uma unificação, como diz Worms, entre dois sentidos de nossa vida psicológica, um sentido prático, inclinado ao futuro, e um sentido subjetivo, histórico e pessoal apoiado no passado. Veremos que esses dois sentidos, embora opostos, se unificam pela ação do espírito a possibilidade dessa unificação, como veremos mais adiante, está na unidade ontológica entre espírito e matéria, apesar da distinção psicológica que o pragmatismo corporal lhe impõe.

Tudo se passa como se a *diferença lógica e psicológica entre as duas espécies de lembrança*, alcançada no segundo capítulo do livro, através da oposição do passado ao presente, da representação à ação, do individual ao repetitivo ou ao genérico, que é, pois, uma diferença de natureza, *não remetesse, entretanto, a uma diferença ontológica radical entre dois tipos de ser*, mas, ao contrário, *a uma diferença pragmática ligada à ação do corpo e à vida*. (WORMS, 2011, p. 175)

Assim, pelo estudo do reconhecimento atento veremos um princípio de atuação do espírito, a começar por sua relação com a percepção presente, mas que, ao intensificar seu esforço, aprofundará a dimensão temporal da experiência e alargará seu campo de aplicação possível. Cabe, portanto, compreendermos inicialmente o que Bergson entende por atenção.

Em que consiste a atenção? De um lado, a atenção tem por efeito essencial tornar a percepção mais intensa e destacar seus detalhes: considerada em sua causa, ela se reduziria portanto a uma certa intensificação do estado intelectual. Mas, de outro lado, a consciência constata uma irreduzível diferença de forma entre esse aumento de intensidade e aquele que se deve a uma influência maior de excitação exterior: ele parece, com efeito, vir de dentro, e testemunhar uma certa *atitude* adotada pela inteligência. Mas aqui começa precisamente a obscuridade, pois a ideia de uma atitude intelectual não é uma ideia clara. (MM, pp. 112-113)

O esforço de Bergson será portanto esclarecer essa atitude que caracteriza a atenção. Vimos anteriormente, com o reconhecimento automático, que as excitações vindas dos órgãos perceptivos, prolongando-se em ação nascente, ativam esquemas motores aos quais certas lembranças podem se somar por semelhança; mas agora algo a mais vem a se intercalar no processo, ou melhor, um esforço do espírito vem mediar a recepção dos estímulos e a ação do corpo fazendo-a esperar segundo o grau desse esforço. Os movimentos cerebrais envolvidos na atenção são, segundo Bergson, movimentos de detenção. Seriam estes os responsáveis pelo hiato entre a percepção e a ação que o filósofo menciona já no primeiro capítulo e que se alargaria de acordo com a crescente complexidade do sistema nervoso do corpo. Mas o sistema nervoso, sendo o possibilitador desse hiato, não é sua causa real. Se a atividade do corpo se esgota em seus movimentos, como vimos acima, é necessário buscar uma causa de outra ordem, uma “força” outra, que agisse aí. Essa “força”, que, veremos, não se esgota em si mesma, e que explica, assim, por que o hiato entre percepção e ação está envolvido também na indeterminação da ação, é o espírito. E já vimos que mesmo no reconhecimento automático o espírito vem a atuar, ainda que em um grau mínimo, na contramão do sentido da ação corporal, em direção ao passado. É um esforço no mesmo sentido que Bergson afirma atuar com a atenção, mas neste caso em maior grau; um grau suficiente para que o espírito entre como protagonista e o reconhecimento expanda seu campo, que é justamente o campo de nossa consciência..

Suponhamos com efeito, como já chegamos a sugerir, que a atenção implica uma volta para trás do espírito que renuncia a perseguir o resultado útil da percepção presente: haverá inicialmente uma inibição do movimento, uma ação de detenção. Mas nessa atitude geral virão em seguida introduzir-se movimentos mais sutis, alguns dos quais foram observados e descritos, que têm por função tornar a passar sobre os contornos do objeto percebido. Com esses movimentos começa o trabalho positivo, e não mais simplesmente negativo da atenção. Ele é continuado pelas lembranças. (MM, p. 114)

A principal relação que a atenção mantém com o sistema sensório-motor é, portanto, a de um reforço, por meio de um retorno constante dos movimentos do aparelho nervoso, refazendo o trabalho, da periferia ao centro e novamente do centro à periferia, como um “telegrafista que, ao receber um telegrama importante, torna a expedi-lo palavra por palavra ao lugar de origem” (MM, p. 115). Isso significa que o hiato envolvido no processo não é uma simples iluminação estática de certas áreas do cérebro. Isso, na verdade, não

poderia nem mesmo condizer com a teoria da percepção bergsoniana, já que é necessário movimento para haver percepção. Ora, se a percepção acontece como Bergson nos propõe, deve haver sempre uma movimentação constante, como uma circum-ambulação do estímulo que espera, não porque pare no cérebro, iluminando uma determinada localidade sua em busca de uma representação que lhe seja oportuna (o que, no fundo, seria o mesmo que condescender com uma criação de representação cerebral), mas porque ele repete inumeráveis vezes em seu circuito uma sensação que se prolonga no tempo sem, contudo, terminar imediatamente em ação; ele continua sendo um movimento, mas um *movimento sutil*, que chega a simbolizar uma ação e, no entanto, não a desencadeia de imediato.

Se a percepção exterior, com efeito, provoca de nossa parte movimentos que a desenham em linhas gerais, nossa memória dirige à percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos. Ela cria assim pela segunda vez a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo. Se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham a se projetar sobre aqueles que se ignoram. E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares. (MM, pp. 114-115)

Com a descrição deste circuito da atenção temos uma explicação mais exata do reconhecimento em geral. Com efeito, ela coloca todo o processo em seu movimento essencial: o reconhecimento automático só difere, portanto, em grau, do reconhecimento atento. Primeiramente, é inevitável que a todo o momento os estímulos da percepção circulem um determinado número de vezes, mesmo no reconhecimento automático. É esse movimento, precisamente, que confere à percepção, na filosofia bergsoniana, todo seu sentido temporal. É por ele também que Bergson poderá afirmar em seu quarto capítulo que perceber já é, em certo grau, rememorar. Pois sempre, dada a natureza temporal intrínseca ao próprio movimento, a percepção é continuada por lembranças. Primeiramente, em um grau restrito ao extremo, temos a simples percepção da própria continuidade das imagens. Posteriormente, um reconhecimento automático, propenso a desencadear uma reação quase imediata, já traz em suas bases algo de associação por semelhança das lembranças passadas. Um esforço maior, porém, pode ser exercido sobre esse sistema e assim um número também maior de associações e de ações será possível.

Se o cérebro fosse capaz de se preencher com a luz das representações exteriores, para depois reagir lançando-as de volta como reações, então seria o caso de procurar a origem desse esforço apenas no cérebro. Como, pelo que vimos, o cérebro é somente um condutor de movimento, a origem do esforço da atenção deve estar em outra coisa: a consciência sente o aumento da atenção como uma força interior, e com esse aumento, a intervenção cada vez mais intensa de sua história pessoal no presente. Para Bergson, como nos fica evidente agora, essa força só pode ser a de um esforço espiritual. Neste sentido, o que realmente ocorre no processo de reconhecimento não é nem um simples condicionamento da percepção sobre as imagens memoradas, mas também não acaba em um puro agir do espírito; é, antes, o resultado de um misto: um trabalho analítico do corpo que preside a seleção das lembranças que o espírito, por um constante ato de síntese, procura incorporar no presente. A síntese sendo um ato real que procura incorporar imagens semelhantes, mas segundo um quadro geral imposto pelos movimentos de imitação do corpo.

Ocorre, portanto, um movimento em circuito: uma determinada excitação (na verdade um conjunto de determinadas excitações) prolonga sua ação até o centro nervoso e enquadra-se em determinados esquemas que simbolizam procedimentos do corpo que retornam projetando uma ação simbólica, isto é, esquematizada porém não efetuada, até o ponto (ou os pontos) de onde veio a excitação originária. São esses esquemas que enquadram as situações em virtude do agir e, portanto, agem no sentido da análise. Porém há uma síntese no tempo. De fato, enquanto a estrutura fisiológica geral projeta sua ação possível, o movimento de excitação vindo do meio afeta particularmente cada célula nervosa. Cada uma delas sente, portanto, por afecção, cada momento desse movimento que é um fluxo único. E a cada instante essas sensações sofrem modificações justamente por durar nesse sistema, realçando-se a partir da afecção da célula imediatamente anterior. Cada modificação altera organicamente o todo dessas sensações, em uma conformação orgânica do mesmo tipo que aquela do exemplo de Bergson da frase musical no *Ensaio*. Enquanto essa mesma sensação condizer com o conjunto geral dos esquemas motores nos quais se enquadra, ela fará parte do mesmo quadro de representações, isto é, aparecerá como um mesmo conjunto de objetos percebidos que permanecerão representados para nós enquanto o circuito continuar seu caminho. Este é o esquema básico do circuito de nossa percepção; temos, por ele, a experiência mista de um enquadramento generalizante, por um lado, e de um fluir da sensação

concreta por outro; de um processo de análise e uma ação de síntese no tempo. Cada momento nele, enquadrado por semelhança e sucedendo repetidamente um após o outro, nos conferiria, segundo pensa Bergson, a percepção da permanência do objeto. Esse circuito continuaria básico, não fosse o esforço de atenção, por uma contenção cada vez maior da ação, aprofundar de grau em grau o nível superficial da percepção. Como vimos, os esquemas motores se enriquecem e se ampliam, expandindo as possibilidades de nossa ação no mundo e, ao mesmo tempo nossa experiência do mundo ao enriquecê-la com lembranças. Desta forma, o esforço de atenção, por parte de nosso espírito, amplia o campo de nossa representação do mundo. Isso significa dizer que nossa representação do presente sempre vem misturada com as lembranças do passado, em maior ou menor grau. Mesmo em um grau mais distante de rememoração, que já vai para além da repetição “em eco” da representação das imagens presentes há o esforço do espírito em buscar na “encosta de nossa vida passada” outras imagens a elas análogas:

por trás dessas imagens idênticas ao objeto existe outras, armazenadas na memória, que têm semelhança com ele, outras enfim que têm um parentesco mais ou menos remoto. Todas elas se dirigem ao encontro da percepção e, alimentadas por esta, adquirem suficiente força e vida para se exteriorizarem com ela. [...] toda imagem-lembrança capaz de interpretar nossa percepção atual insinua-se nela, a ponto de não podermos mais discernir o que é percepção e o que é lembrança. (MM, pp. 116-117)

Bergson cita a seu favor certas experiências a respeito do mecanismo de leitura, nas quais se observou que a consciência trabalha ativamente, recompondo as palavras, projetando-as sobre alguns pontos característicos gerais dos sinais gráficos do texto. Há, assim, uma verdadeira substituição dos caracteres que realmente se apresentam à percepção do leitor por imagens-lembrança completas das palavras a que os sinais se referem. O que se evidencia por estas experiências é nossa constante reconstrução do mundo, característica da constante intervenção de nosso passado na percepção presente.

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. (MM, p. 117)

O que vemos aqui é o esquema ampliado da reflexão do ato perceptivo que, como colocamos inicialmente em nossa dissertação, entendemos ser o cerne teórico, ou o ponto original pelo qual se desenvolve toda a estrutura bergsoniana da consciência. Vimos

acima um ponto chave desse alargamento teórico, ou melhor, dois pontos: primeiramente Bergson realiza uma descrição inicial do campo de nossas representações e agora, retornando ao movimento essencial do qual a percepção faz parte, ele coloca sua hipótese de como o espírito se relacionaria com o corpo a partir desse movimento. Porém a atenção, cada vez mais aprofundada na memória pela ação do espírito, se estrutura em circuitos concêntricos e distintos.

Cada um desses circuitos é completamente fechado em si mesmo, todos possuindo em comum apenas a unidade solidária com o mesmo objeto. Assim, dado um objeto O, sua percepção imediata corresponderia a um primeiro circuito A, que corresponde, como vimos acima apenas ao simples retorno da própria imagem à sua origem no próprio objeto O. Mas esforços crescentes podem gerar outros círculos (B, C, D), expandindo a apreensão do próprio objeto à medida que ampliam a entrada de novas lembranças projetadas sobre O. O que ocorre no chamado esquema da atenção de Bergson é uma expansão intelectual que gera novos níveis de enquadramento da experiência presente, em uma relação cada vez mais ampla com a totalidade da memória. Em cada um desses círculos, portanto, a totalidade da memória está presente. O que muda é a amplitude do quadro no qual a mesma totalidade da memória irá se encaixar.

É a totalidade da memória, conforme veremos, que entra em cada um desses circuitos, já que a memória está sempre presente; mas essa memória, que sua elasticidade permite dilatar indefinidamente, reflete sobre o objeto um número crescente de coisas sugeridas – ora os detalhes do próprio objeto, ora detalhes concomitantes capazes de ajudar a esclarecê-lo. Assim, após ter reconstruído o objeto percebido, à maneira de um todo independente, reconstruímos com ele as condições cada vez mais longínquas com as quais forma um sistema (MM, pp. 119-120)

Duas coisas aqui merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, o trabalho do espírito, no esforço de atenção não é o de dirigir-se a um passado cada vez mais distante, mas sim o de dirigir-se em graus cada vez mais profundos de uma memória sempre presente. A diferença entre uma concepção e outra é radical: na primeira a busca do passado seria como um retorno do espírito por uma linha temporal até um passado cada vez mais longínquo; na segunda o esforço do espírito não é uma viagem no tempo, mas um aprofundamento do espírito em uma memória que está sempre presente, mas que se repete em incontáveis circuitos de representação. Enquanto a primeira concepção é a de um tempo linear do espírito,

a segundo é a de uma temporalidade que sempre se atualiza por inteira no presente, mas que possui uma profundidade e uma elasticidade que a permitem se expandir de acordo com diversos níveis de enquadramento ou de sistematização. O segundo ponto importante se refere a esses níveis de sistematização. Eles correspondem cada qual a uma atitude distinta do sistema nervoso, a níveis mais complexos da representação, de forma que cada qual basta-se a si mesmo. É por serem sistemas distintos que cada circuito da atenção, embora formados por um mesmo ato do espírito, forma um todo fechado. Eles correspondem a princípio a níveis de sistematização distintos que refletem sobre o objeto associações cada vez mais amplas das lembranças, aprofundando-se ao mesmo tempo na realidade do próprio objeto.

Vemos que o progresso da atenção tem por efeito criar de novo, não apenas o objeto percebido, mas os sistemas cada vez mais vastos aos quais ele pode se associar; de sorte que, à medida que os círculos B, C, D representam uma expansão mais alta da memória, sua reflexão atinge em B', C' e D' camadas mais profundas da realidade. (MM, p. 120)

Pelas camadas cada vez mais profundas da memória são projetadas também camadas mais profundas da representação sobre o objeto percebido. É certo que entre representação e realidade existe uma grande diferença, mas ela só seria insuperável e problemática aqui caso Bergson não tivesse partido de sua teoria das imagens. Neste sentido, ao que nos parece, a virtualidade da representação é o que está em sua diferença com o real, mas a inserção constante e a ampliação da memória no presente aprofunda o real, fazendo parte dele.

A nossa vida psicológica passada se insere, portanto, repetidamente no presente em diversos níveis diferentes. O esforço do espírito se resumiria, assim, no sentido de ampliar-se ou concentrar-se, abrangendo diversos tons ou graus de nossa vida mental pelos enquadramentos que a fisiologia do corpo impõe, mas sempre se dando por inteiro. Isso significa que “o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes” (MM, p. 120).

O que temos aqui é uma visão de esquema da estrutura do processo de reconhecimento. Nele as duas memórias que vimos anteriormente regem dois sentidos muito distintos de nossa vida. Eles, no entanto, se misturam na experiência concreta do mundo, formando o campo de nossa representação. Este campo, um misto, comporta dois sentidos muito distintos e ao mesmo tempo unidos pela atividade do espírito. Precisamente por essa

união, a distinção admite graus. Primeiramente, há, como vimos, um reconhecimento que se realiza por movimentos e como ele começa pela percepção, dada sua função essencialmente prática, “é a percepção presente que determina a orientação de nosso espírito” (Ibid.). Mas um esforço do espírito vem assomar-se aos sistemas de movimento do corpo, enriquecendo-o e trazendo de volta as imagens do passado. Esse esforço, na verdade, é inerente ao reconhecimento, em menor ou maior grau, pois, como vimos, nossa vida psíquica está sempre presente, qualquer que seja o nível de atenção que tenhamos. O papel do corpo no processo é apenas dirigir o espírito a um enquadramento preciso das representações. De grau em grau, portanto, ele se sistematiza e se repete, ora aproximando-se das necessidades práticas imediatas e então as lembranças são “cada vez mais afastadas de sua forma pessoal e original, cada vez mais capazes, em sua banalidade, de se aplicar à percepção presente” (MM, p. 121); ora afastando-se das necessidades imediatas alargam o campo das imagens passíveis de se inserirem no presente. Esses dois polos, embora radicalmente distintos no que se refere à prática, estabelecem uma unidade absoluta no ser, como vimos. Mas ainda é necessário esclarecermos a diferença e a independência que os níveis de representação possuem, e como essa diferença, que é, de fato sentida em nossa vida, está ligada diretamente ao sistema nervoso.

Tomo consciência novamente do meu ato de escrever. Apreendo-me frente ao computador, digitando, o que significa pressionar certas teclas para escrever este texto. Mas sei que, neste sentido, estou muito mais concentrado no objetivo final do texto, que é o de expor uma ideia e, para isso, devo realizar diversos procedimentos, várias escolhas, e assim uma intervenção constante de minha memória é necessária. Meu espírito está, portanto, todo concentrado em um objetivo que me envolve neste exato momento e que se aplica aos movimentos que agora realizo. Embora eu possa dizer que minha ação de preparar este texto é unificada como um todo por um único e mesmo ato de meu espírito, posso realizar uma análise dessa situação e repartir níveis distintos de minha experiência. A princípio tenho à minha frente a imagem do computador que permanece enquanto olho para ele; juntamente com ela vem seu reconhecimento útil. Embora seja uma ferramenta muito versátil, sei usá-la para alguns fins, incluso o escrever. Neste sentido posso dizer que o reconheço: sei usar o computador. Poderia dizer que no momento o uso para formar palavras, mas com as palavras pretendo formar sentenças, parágrafos, enfim, todo um texto. Na verdade, caso meu ato de

escrever fosse somente o de pressionar teclas ao acaso, meu serviço não demandaria muito tempo. Desenvolvi em meu corpo, com o tempo de uso do computador a habilidade de digitar e, pela repetição da experiência, mecanismos precisos que me permitem pressionar as teclas com uma baixa taxa de erros e com certa velocidade. Não me seria necessário uma atenção especial a esse trabalho. Meu espírito estaria dispensado, inclusive para o devaneio, enquanto eu continuasse a apertar as teclas. O caso, porém, é que escrever um texto não se resume apenas a um trabalho de pressionar botões. Em primeiro lugar, tenho que pressionar as letras corretas para poder formar palavras. Para formar uma palavra, um pouco mais de atenção me é requerida. Pressionar as teclas não é um problema para mim, mesmo enquanto escrevo não me preocupo muito com elas, mas ao formar uma palavra um esforço maior de rememoração me sobrevém. Ao buscar uma palavra ela me aparece inteira como um bloco; minhas mãos executam então os movimentos que tal palavra requer, de todo o modo, não me preocupo com cada movimento: simplesmente escrevo. Mas ainda em relação a escrever palavras ao acaso, formar uma palavra só me rende o esforço a mais de evocá-la e seguir seu procedimento automaticamente, como se o conjunto de movimentos de meus dedos ao digitá-la formassem apenas um mesmo ato. Mas escrever não consiste apenas em juntar letras em palavras; preciso também juntar palavras corretamente para formar sentenças e períodos que façam sentido. Procuo uma certa expressão que quero colocar: as possibilidades se desenham, mais ou menos, de acordo com a sintaxe e a gramática, ainda assim, hesito, delibero entre uma ou outra palavra que poderia cair melhor na frase: a frase já não se apresenta para mim como um bloco completo e fechado. Penso, inicialmente, no que quero comunicar, como um sentido geral, depois passo ao trabalho de construir esse sentido com as palavras. Neste momento, o esforço é maior; um certo número de possibilidades se esboçam para mim. Mal tenho consciência das teclas que pressiono, ou, em muitos momentos, mal percebo que estou pressionando teclas: concentro meus esforços em escrever uma frase. E assim, da frase ao parágrafo, do parágrafo ao texto, a exigência cada vez maior de minha atenção em virtude da deliberação e da evocação de minhas vivências passadas, das lições, apreciações de outras leituras, etc., transforma cada vez mais a escrita do texto ela mesma em uma vivência minha como um todo, como um ato em que reconheço minha personalidade inteira; como toda vivência, exige um tempo que não lhe pode ser subtraído sem que ela mesma o seja.

Assim, ao analisar minha situação, tudo se passa, como se meu ato de escrever

fosse composto de níveis de atividade distintos. Minha simples percepção do computador corresponderia a uma atividade básica que traz já consigo um nível de atividade mais profundo, pois sei utilizar o computador. Mas minha percepção simples dele ocorre independentemente de eu saber usá-lo. Além disso, eu o uso com vistas a um fim bem específico, que é o de escrever. A percepção, aliada aos mecanismos de ação que ela desperta, direcionam meu espírito a escolher, dentre as muitas imagens que compõem meu ambiente, o computador, que é a única apta a realizar o que desejo. Neste nível de reconhecimento é agora meu espírito que traz consigo uma ideia um tanto geral na qual enquadram-se certo número de memórias e reconheço, assim, meu computador em particular como um objeto dentre outros que se enquadra em um plano geral de ação. Até este ponto, tenho três níveis de um processo único que se dirige no sentido da percepção. Primeiramente a própria percepção, que circula incessantemente enquanto o objeto permanece em meu campo de visão, depois o reconhecimento puramente corporal dos procedimentos que essa percepção condiciona e por último uma inserção do espírito que generaliza as lembranças pessoais segundo o quadro formado pelos procedimentos corporais. Porém não me sento em frente ao computador condicionado pela percepção, ele não me condiciona a agir, mas convida-me, e apenas acedo ao convite porque tenho uma motivação pessoal; é um desejo meu que me inclina a escrever e a usar o computador, não uma condição de percebê-lo. Tal desejo, percebo, remonta a totalidade do meu ser, em seu nível mais profundo, que deve, no entanto, prolongar-se na ação de escrever. Pelo espírito, então, somos levados à descrição de um outro movimento, que, partindo dele, busca a realização. A princípio meu desejo de escrever uma dissertação, enquanto nos graus mais profundos de que parte, perde-se entre o devaneio e o sonho. Mas, à medida que busco realizar a escrita, vasculho em meu pensamento lembranças, procuro desenvolvê-las em pensamentos mais ou menos distintos, divido-as, assim, para depois organizá-las em procedimentos ordenados que deverão ser expressos enfim por meio da escrita. Meu espírito, procura realizar um fim, e , ao fazer isso, aproxima cada vez mais a memória de meu passado de minha ação presente, contraindo-a cada vez mais, segundo os procedimentos específicos que o sistematismo de meu sistema nervoso exige.

O que chamamos agir é precisamente fazer com que essa memória se cintraia ou, antes, se aguçe cada vez mais, até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar. (MM, p. 121)

Enquanto escrevo, busco esses procedimentos, mais ou menos esquematizados, que se realizam, no entanto, no sentido inverso: enquanto, em meu espírito, a ideia singular do texto inteiro se divide e se transforma em procedimentos, meu ato de escrever, no sentido contrário, parte dos procedimentos e se direciona passo a passo para conclusão do texto. É sob o ponto de vista da ação, e da ação somente, que a linearidade do texto e a sistematicidade de sua arquitetura parecem construir uma ideia ou um sentido. Na verdade, o que o texto faz é reconstituir um pensamento original preexistente que existe aliás de modo independente de toda a ação.

É neste sentido que Bergson fala de uma história pessoal toda alargada que constituiria o “último e maior invólucro de nossa memória” (MM, p. 120). É neste sentido também que vemos a total independência e constante inter-relação entre esses dois níveis que, como Worms gosta de dizer, são dois sentidos de nossa vida. O espírito, que é nossa vida mesma, os une por um único ato. O sentido real desse ato e como ele se relaciona intimamente à toda nossa vida anterior está no fato de que ele é nossa vida, mas isso será melhor explicado no terceiro capítulo de *Matéria e memória*.

Pela análise do esforço da atenção, portanto, Bergson nos mostra uma estrutura particular do reconhecimento e, com isso, de nossa vida psíquica. Essa estrutura é, por um lado, resultado de um ato único e indivisível do espírito, mas é dividida ao mesmo tempo em níveis fechados de sistematização pela atividade corporal. Resta-nos ainda saber um pouco mais a respeito desses níveis. Pela investigação de certas patologias do reconhecimento, Bergson nos mostra como o corte da comunicação entre estruturas cerebrais pode comprovar alguns pontos de sua hipótese. Passemos, pois, rapidamente sobre essa questão, para concluir a primeira parte de nosso último capítulo.

Bergson irá seguir a mesma divisão dos dois tipos de reconhecimento para fazer uma distinção entre as duas formas de patologia do reconhecimento. Ele realiza esse estudo para confirmar pelos dados da experiência sua hipótese, mas nós iremos apenas usar o necessário para compreender melhor o que até aqui foi colocado. Com efeito, ele distingue duas formas de cegueira e surdez psíquicas e verbais. Em um caso, as lembranças ainda podem ser evocadas, mas seu efeito não consegue se prolongar às percepções que lhes correspondem; aqui, segundo a hipótese de Bergson, é o reconhecimento automático do corpo que está comprometido, pois ele não é “mais capaz, em presença da excitação vinda de fora,

de tomar automaticamente a atitude precisa por intermédio da qual se operaria uma seleção entre nossas lembranças” (MM, p. 122). No segundo caso, algo impede as próprias lembranças de serem evocadas; elas não encontram “no corpo um ponto de aplicação, um meio de se prolongar em ação” (MM, p. 123). Os dois casos resultam de lesões no córtex cerebral, mas em localidades diferentes; a hipótese de Bergson propõe explicar precisamente por que tais localidades lesionadas geram distúrbios diferentes e ao mesmo tempo procura provar que essas lesões não representam perda real das lembranças, mas sim duas formas diferentes de interrupções em sua manifestação no presente:

No primeiro caso, a lesão terá a ver com os mecanismos que prolongam o estímulo recolhido em movimento automaticamente executado: a atenção não poderá mais ser fixada pelo objeto. No segundo, a lesão envolverá os centros particulares do córtex que *preparam* os movimentos voluntários fornecendo-lhes o antecedente sensorial necessário, e que são chamados, corretamente ou não, centros imaginativos: a atenção já não poderá ser fixada no sujeito. Mas, em ambos os casos, são movimentos atuais que serão lesados ou movimentos virtuais que deixarão de ser preparados: não terá havido destruição de lembranças. (Ibid.)

Chamamos a atenção aqui novamente para uma analogia com o que já vimos a respeito da percepção. O que de fato desaparece ao se cortar a comunicação de um centro perceptivo com o cérebro não é a imagem, mas sua capacidade de retransmitir-se e prolongar-se em ação:

Secciona-se o nervo óptico de um animal; o estímulo partido do ponto luminoso não se transmite mais ao cérebro e daí aos nervos motores; o fio que ligava o objeto exterior aos mecanismos motores do animal, englobando o nervo óptico, é rompido: a percepção visual tornou-se portanto impotente, e nessa impotência consiste precisamente a inconsciência. (MM, p. 43)

O que nos chama a atenção aqui, a princípio, é a relação entre inconsciência e impotência. Com efeito, a imagem não poderá de formar, ou melhor, ser projetada em representação consciente caso o estímulo exterior esteja impossibilitado de prolongar-se em ação no cérebro e retornar sobre o objeto percebido. Ora, pelo que vimos até agora o que este exemplo de lesão do nervo óptico acaba por demonstrar é que uma lesão desse nível representa uma interrupção no primeiro nível do circuito da atenção do esquema de Bergson: o circuito A, que corresponde, segundo ele, ao circuito da percepção. Os outros níveis correspondem a graus mais completos do reconhecimento, mas, como esses graus correspondem também a enquadramentos das imagens em esquemas motores, lesões nos

níveis correspondentes devem significar impotências correspondentes da memória. Como Bergson distinguiu dois níveis básicos da representação, ele deverá também se ater em dois exemplos de lesões correspondentes. Com isso, o filósofo irá se concentrar nos exemplos de problemas do reconhecimento auditivo que, de acordo com ele, são os exemplos mais compreensíveis e também os que foram melhor estudados em sua época.

Vamos passar por eles rapidamente. O primeiro caso de surdez verbal é, portanto, de origem motora. Neste caso, há uma impossibilidade de comunicação entre o direcionamento da percepção e a atenção do espírito. O fenômeno é comparável, segundo Bergson a ouvir um idioma desconhecido. Neste caso, ouvimos, de fato o som “bruto” vindo do interlocutor estrangeiro, mas as palavras são indistinguíveis e o efeito sonoro da conversação assimila-se a um ruído contínuo. O que ocorre então? De fato, a audição em si está intacta. Isto significa que o circuito A comunica perfeitamente o estímulo do meio e o cérebro, sua tensão está intacta. Mas, de fato, o que se ouve neste caso não são palavras. Ocorre que aqui o ouvido escuta um ruído contínuo, pois o estímulo está impedido de se aprofundar em um nível maior de enquadramento e por isso não há a representação das palavras. Deste modo, não há reconhecimento das palavras, pois ele está impedido em suas bases representativas: de fato, o que se escuta não são palavras.

Para que a lembrança da palavra se deixe evocar pela palavra escutada, é preciso ao menos que o ouvido ouça a palavra. De que maneira os sons percebidos irão falar à memória, de que maneira irão escolher, no armazém das imagens auditivas, aquelas que devem colocar-se sobre eles, se já não tiverem sido separados, distinguidos, percebidos, enfim, como sílabas e como palavras? (MM, p. 125)

Se, portanto, o circuito A traz à tona a continuidade das sensações vindas de fora, é por um processo mais alargado que se faz a distinção e o reconhecimento primário que justamente por seu ato distintivo separa e define os momentos da continuidade da percepção. O que naturalmente ocorre é que as percepções aprofundam-se mais nos esquemas motores, organizando-se em movimentos nascentes, dividindo-se em partes e coordenando-se segundo procedimentos definidos. Assim, ao ouvir uma língua conhecida, o que temos não é um som bruto, contínuo e confuso, mas uma continuidade bem definida de sentenças que podem, por fim, evocar significados cada vez mais profundos. Só há, portanto, reconhecimento e até representação distinta, para Bergson, quando o ato inicial do circuito da percepção se prolonga em movimentos internos que imitam internamente certos procedimentos e desenham

assim um contorno geral da figura percebida. Esse outro nível do reconhecimento, ainda puramente motor, é o que está comprometido no primeiro caso da surdez verbal, onde o paciente não mais consegue enquadrar a continuidade dos sons da língua que conhece nos esquemas motores que lhe convém.

Assim se desenvolveria em nossa consciência, sob a forma de sensações musculares nascentes, o que chamaremos de esquema motor da palavra escutada. Adaptar o ouvido aos elementos de uma língua nova não consistiria então nem em modificar o som bruto, nem em acrescentar-lhe uma lembrança; Seria coordenar as tendências motoras dos músculos da voz às impressões do ouvido, seria aperfeiçoar o acompanhamento motor. (MM, p. 126)

Isso significa que o problema do primeiro caso de surdez verbal não se relaciona nem com o circuito da percepção, nem com o circuito mais alargado onde a memória efetivamente vem se enquadrar no esforço de interpretação. Está, antes, em um nível intermediário: na memória corporal. Mas, o que significa aperfeiçoar o acompanhamento motor neste caso senão um aperfeiçoamento das articulações da fala? E se existem articulações, existem divisões, decomposições, portanto, do som ouvido de acordo com os movimentos musculares envolvidos em sua pronúncia. É assim, portanto, que em virtude da necessidade da ação do corpo há uma modificação na materialidade do estímulo que chega a ele constantemente pelo circuito da percepção, decompondo-se em um conjunto de sons discerníveis e, portanto, executáveis, pelo menos internamente. Assim, este segundo circuito toma, do ato contínuo do primeiro, objetos discerníveis. Ele realiza uma verdadeira transformação em nossa percepção, e, como podemos ver, está na base de nossa representação consciente do mundo de modo tão intenso que sem ele não há reconhecimento possível dos fatos presentes.

A capacidade, no entanto, das lembranças atuarem não é afetada pelo bloqueio desse segundo nível. O que ocorre, de fato, é a impossibilidade de tais lembranças encontrarem enquadramentos presentes para se ligarem, dado que os esquemas a eles relacionados estão impotentes de se ligarem efetivamente ao plano da percepção. Partamos agora para os problemas do segundo tipo, para os quais a atividade da memória pessoal está incapacitada de enquadrar-se no presente corporal.

Neste caso, o movimento parte do espírito e não mais da percepção. Assim, um determinado esforço de atenção é incapaz de encaixar uma ideia ou lembrança no quadro

cerebral. Enquanto a surdez verbal do primeiro tipo se relaciona com lesões entre as ligações do córtex com os centros medulares e bulbares que comandam o movimento e relacionam-se a problemas com a representação da percepção, este outro caso está relacionado a lesões em pontos específicos do próprio córtex cerebral e relacionam-se a problemas com a interpretação e associação das representações percebidas com as lembranças.

Será preciso portanto, se é verdade o que dizemos, que o ouvinte se coloque de saída entre ideias correspondentes, e as desenvolva como representações auditivas que irão recobrir os sons brutos percebidos, encaixando-se elas mesmas no esquema motor. Acompanhar um cálculo é refazê-lo por conta própria. Compreender a fala de outrem consistiria do mesmo modo em reconstituir inteligentemente, isto é, partindo das ideias, a continuidade dos sons que o ouvido percebe. E, de uma maneira mais geral, prestar atenção, reconhecer com inteligência, interpretar, constituiriam uma única e mesma operação pela qual o espírito, tendo fixado seu nível, tendo escolhido em si mesmo, com relação às percepções brutas, o ponto simétrico de sua causa mais ou menos próxima, deixaria escoar para essas percepções as lembranças que as irão recobrir. (MM, p. 134)

Temos, portanto, como contraparte do movimento do reconhecimento corporal, que é direcionado pela percepção, o reconhecimento de um espírito que se direciona aos esquemas cerebrais, em um círculo mais alargado. É, deste modo, um esforço intelectual que toma as rédeas deste outro reconhecimento. Mas as lembranças, não estando contidas no cérebro, se atualizam pelos movimentos nervosos. Pela hipótese de Bergson, portanto, o que se perde nas debilidades desse nível é a potência, a capacidade de o espírito enquadrar as lembranças nos esquemas corporais. Repetimos isso para falarmos brevemente da crítica de Bergson às teorias que creem haver lembranças objetivamente armazenadas no cérebro. Uma crítica particular nesse sentido pode nos ajudar a compreender um pouco mais a fundo a concepção bergsoniana das ideias.

Como nos diz Bergson, temos “hábitos associacionistas”. Por eles entendemos a estrutura de nossa representação de forma muito diferente da que parece realmente ser, segundo o pensamento bergsoniano. Por esses hábitos imaginamos que a percepção representa no cérebro as imagens da percepção – no caso, imagens auditivas – e que elas evocariam lembranças similares, por associação, e, contiguamente, ideias que se colocassem relacionadas a elas. Mas essa visão despreza a fluidez intrínseca da percepção “bruta”. Cada representação é, para Bergson, um enquadramento da fluidez das imagens que originariamente surpreendem nossos sentidos a cada instante. E nossa memória pessoal, sendo

idêntica à vivência de cada momento em nossas vidas, Também só se encaixa quando houver um enquadramento possível para elas. Nas hipótese que exclui essa fluidez só pode haver uma ideia de lembranças objetivas que se encaixassem já nas localidades materiais do cérebro.

Que se reflita nas estranhas consequências de uma hipótese desse tipo. A imagem de uma palavra não é um objeto com contornos definidamente estabelecidos, pois a mesma palavra, pronunciada por vozes diferentes ou pela mesma voz em diferentes alturas, produz sons diferentes. Portanto haverá tantas lembranças auditivas de uma palavra quantas houver de alturas de som e timbre de voz. Todas essas imagens irão se amontoar no cérebro? [...] de que modo a mesma palavra, pronunciada por uma pessoa, irá juntar-se a uma lembrança da qual ela difere? (MM, p. 135)

Pensamos em objetos, enquanto a realidade é feita de atos. Eis a grande máxima desse grandioso livro que é Matéria e memória. Se pudéssemos resumir agora tudo o que pudemos ver até aqui, seria isso. O que é pensar em objetos senão pensar a partir dos mecanismos de nossa própria fisiologia? Mas nossa fisiologia mesma não faz parte da realidade? Não seria ela mesma um ato? Sim, ela o é, como veremos rapidamente mais tarde. Mas, desde já, isto nos é posto com o peso merecido: nossos hábitos associacionistas, que são hábitos no sentido mais físico da palavra, só trabalham a partir de objetos. Pensamos assim em uma consciência, um intelecto, que trabalharia com não sabemos quais imagens objetivas, as associando ou dissociando de acordo com regras estabelecidas. Não é tão difícil imaginar uma percepção em ato: intuitivamente temos dela uma sensação de movimento quase puro. Mas o reconhecimento pessoal, embora seja análogo ao outro, como vimos, é assimétrico ao outro. A lembrança como tal parece vir “pronta” de nosso interior. Isso nos dá a ilusão de que elas estejam “lá”, já como quadros prontos, para usufruto de nossa ação. A lembrança também precisa dos esquemas motores para se representar. Só entendendo a ação generalizante do sistema nervoso, com seus esquemas gerais de movimentos, podemos compreender como a percepção de uma certa multiplicidade no tempo se organiza em um bloco, e assim também por esses mesmos esquemas lembranças análogas se organizariam nesse mesmo bloco. Deste modo, entre conceituar a surdez verbal de segundo tipo como uma perda de imagens objetivas no córtex cerebral, poderíamos entendê-la como uma lesão no córtex que debilite uma função deste; uma função motora, que é a única coisa que nosso corpo poderia realmente conter. Aqui, como no caso da perda da percepção por uma lesão do nervo que liga o centro perceptivo ao cérebro, o que ocorre é uma perda de potência do sistema, e não uma perda das

imagens real.

No caso de haver de fato lembranças depositadas nas células do córtex, irá constatar-se, na afasia sensorial por exemplo, a perda irreparável de algumas palavras determinadas, a conservação integral das outras. Na verdade, não é isso que ocorre. Ora é a totalidade das lembranças que desaparece, a faculdade de audição mental sendo completamente abolida, ora assiste-se a um debilitamento geral dessa função; mas é geralmente a função que é diminuída, e não o número das lembranças. Como se o doente não tivesse mais a força de recuperar suas lembranças acústicas, como se girasse em torno da imagem verbal sem conseguir colocar-se sobre ela. (MM, p. 136)

Com isso, o paciente ouve as palavras, pode inclusive repeti-las, mas não consegue evocar as ideias que a elas deveriam se ligar, as lembranças que deveriam se encaixar nelas. É como se tivessem desaprendido seu significado. Com isso, sua capacidade de reproduzi-las também fica comprometido, já que a atitude do espírito que evocaria as lembranças necessárias para desembocar em ação da fala estaria impotente neste caso. Mas é uma incapacidade parcial de reprodução, já que basta indicar o procedimento correto para o paciente reproduzir as palavras. Nestes casos, é evidente uma incapacidade geral do reconhecimento verbal das imagens auditivas, o que significa incapacidade da função. Mas existem casos em que apenas uma parte das lembranças é esquecida. Destes casos, Bergson separa dois grupos distintos: ao primeiro, o filósofo é inclinado a constatar uma debilidade aparente, semelhante aos casos dos histéricos ou dos hipnotizados. Neste primeiro grupo, as lembranças parecem ser eliminadas caprichosa ou arbitrariamente. Não iremos nos aprofundar neste sentido. Mas o segundo grupo nos interessa. Neste último caso, as lembranças desaparecem obedecendo sempre uma certa ordem: primeiro os nomes próprios, depois os nomes comuns e por último os verbos. Neste caso

o fato se esclarecerá se se admitir, conosco, que as lembranças, para se atualizarem, têm necessidade de um coadjuvante motor, e que elas exigem, para serem chamadas à memória, uma espécie de atitude mental inserida, ela própria, numa atitude corporal. Com isso os verbos, cuja essência é exprimir ações imitáveis, são precisamente as palavras que um esforço corporal nos permitirá alcançar quando a função da linguagem estiver prestes a se perder: ao contrário, os nomes próprios, sendo de todas as palavras as mais afastadas dessas ações impessoais que nosso corpo é capaz de esboçar, são aquelas que um debilitamento da função atingiria em primeiro lugar. (MM, p. 139)

Duas importantes conclusões podemos tirar dessas verificações de Bergson. Primeiramente, há de fato graus do reconhecimento que, entretanto, podem ser divididos em

duas atividades distintas, uma primariamente corporal, e outra essencialmente espiritual. Há o reconhecimento motor, que por atos impessoais divide a continuidade das imagens perceptivas em quadros definidos pelos esquemas motores; há, por outro lado, um ato do espírito que, como as imagens presentes atua sobre o corpo, procurando enquadrar, nos mesmos esquemas impessoais, lembranças passadas que se juntam às imagens percebidas e ganham com elas sua cor, assim como ganham, no corpo, seu significado, seu sentido. As afasias verbais, aqui colocadas como exemplo, mostram a independência desses níveis, ao mesmo tempo que provam sua relação contínua e gradual. Com este último exemplo, a que Bergson chama de afasia verdadeira, podemos ver a experiência comprovando essa gradação: as palavras que têm relação simples e direta com as lembranças individuais e pessoais, que são os nomes próprios, são as que desaparecem primeiro, pois são as que menos têm relação com o enquadramento corporal; depois desaparece o reconhecimento dos nomes comuns, que representam já certa generalização impessoal, um grau maior de inserção nos esquemas corporais; por último desaparecem os verbos, que se relacionam com os próprios mecanismos de ação, pois simbolizam, eles mesmos, as ações impessoais que estão na gênese dos enquadramentos. Por outro lado, o estudo dessas afasias, conjuntamente com o que foi colocado no segundo capítulo de *Matéria e memória*, constata um duplo papel do corpo que, como o terceiro capítulo nos mostrará, partindo, por sua vez, do lado do espírito, um duplo sentido em nossa vida.

Compreende-se, por um lado, que a imagem auditiva rememorada ponha em movimento os mesmos elementos nervosos que a percepção primária, e que a lembrança se transforme assim gradualmente em percepção. E compreende-se também, por outro lado, que a faculdade de rememorar sons complexos, como as palavras, possa interessar outras partes da substância nervosa, ao contrário da faculdade de percebê-los: é por isso que a audição real sobrevive, na surdez psíquica, à audição mental. As cordas continuam ainda lá, e sob a influência dos sons exteriores ainda vibram; é o teclado interior que falta.

Em outras palavras, enfim, os centros onde nascem as sensações elementares podem ser acionados, de certo modo, por dois lados diferentes, pela frente e por trás. Pela frente eles recebem as impressões dos órgãos dos sentidos e, conseqüentemente, de um *objeto real*; por trás eles sofrem, de intermediário em intermediário, a influência de um *objeto virtual*. Os centros das imagens, se existem, só podem ser os órgãos simétricos dos órgãos dos sentidos em relação a esses centros sensoriais. Eles não são depositários das lembranças, ou seja, dos objetos virtuais, assim como os órgãos dos sentidos não são depositários dos objetos reais. (MM, p. 151)

O corpo, portanto, um verdadeiro Jano movendo-se no tempo entre o passado

de sua história e o futuro de suas intenções, olha para as duas direções. É isso que a hipótese bergsoniana do reconhecimento vem a nos revelar em primeiro lugar. Mas essa dupla face de nossa existência é formada por graus de sistematizações e, se pudermos chamar assim, graus da representação, que, por serem formados por uma mistura desse duplo sentido, fecham-se em si mesmos. Em cada grau a totalidade de nossa vida se repete; em cada grau ela também assume formas diversas para nossa vivência. Esses graus se unem por um ato único do espírito no tempo enquanto se contrai para emergir em ação real; um tempo que é a base mesma de nossa memória. A natureza do corpo é o que confere a primeira parte da dualidade que o reconhecimento nos revela: é a natureza da análise e do espaço. A natureza do espírito, verdadeiramente atuante, trazendo consigo, pelo esforço, imagens de uma memória impotente em si, é o que veremos a seguir. E poderemos dizer já em nossa conclusão que, enquanto o espírito desce verticalmente no sentido da ação, como vontade, portanto, ele divide-se, no corpo em diversos graus de horizontalidades sucessivas, correspondentes a seus graus de contração até o instante presente da ação.

4.2 - A realidade do espírito: espessura do presente e sobrevivência do passado.

Com o que vimos até aqui, foi tratado – prioritariamente, na verdade – o papel do corpo em sua relação com o espírito pelo estudo de seu funcionalismo. O papel do corpo, de fato, se deve essencialmente em haver nele uma funcionalidade, isto é, na relação entre espírito e corpo, é este último que, para Bergson, possui uma função, ou funções. O espírito, por outro lado, não é funcional, mas intervém com o esforço de vontade. No sistema que se forma da relação entre os dois, o corpo é o que fixa imagens percebidas em seus quadros de ação e direciona o esforço do espírito de acordo com a funcionalidade corporal. Isso não quer dizer, entretanto, que o corpo seja puramente maquinal. Existem níveis de aprofundamento da relação entre a substância corporal e o esforço espiritual e, neste processo, por níveis intensivos, a materialidade do objeto percebido, a organicidade do corpo que age e a espiritualidade do esforço formam uma unidade; um todo coeso organizado como um único ato. Assim, nosso corpo, colocado entre a materialidade e a espiritualidade, aberto às duas e envolvido por elas, *representa*, apenas, na continuidade indivisa do escoamento temporal das

imagens, por um campo simbólico. Se for possível uma analogia com a luz, o funcionalismo corporal age como espelho, enquanto representa uma ação refletora, e age também como um prisma, dividindo a unidade indiscernível da luz branca em fixar de outros espectros. Nosso campo de representação, ao que nos parece tem uma natureza análoga, formado principalmente pela ação refletora que produz o campo espacial e depois pela ação dissociadora, que divide no campo do espaço – mais ou menos abstrato, a depender da “altura” do espírito – porções semelhantes de um mesmo ato. Daí a ação projetora e ao mesmo tempo objetiva da percepção, daí também nosso pensamento de que as lembranças sobrevivem a todo instante na forma de objetos bem definidos. Essa espacialidade, que é fundamentalmente *função do funcionalismo* corporal, podemos compreendê-la como um eixo de expansão horizontal da representação, sempre atuante nos níveis da *inter*-ação vertical do espírito sobre a matéria. O que veremos agora, é exatamente o modo como esse eixo vertical da ação se comporta ao atravessar os níveis de funcionalismo do corpo. Mas para isso nos será exigido um segundo arranhar na metafísica envolvida na questão. Isso porque esse eixo de imanência vertical é uma condição unificante da matéria com a memória; não foi à toa que insistimos tanto em ressaltar a analogia assimétrica entre percepção e rememoração no decurso de nosso caminho. A analogia acontece porque há, enfim, no pensamento de Bergson uma unidade no tempo entre a realidade da matéria e a realidade da memória. Mas ela é assimétrica porque, embora umas no ser pela duração, matéria e memória condizem a graus de contração radicalmente distintos, a ponto de perfazerem dois polos extremos entre os quais, de grau em grau, encontramos diversos níveis da mesma realidade. Aqui, portanto, chegamos ao ponto em que a busca pela estrutura da alma humana coincidiria, de um modo bem particular, é claro, com a própria estrutura do real. Este ponto, buscaremos apenas mencionar. Como dissemos no início, nos interessa percorrer as nuances da alma, sua estrutura segundo o bergsonismo. Mas este assunto claramente catapultava a questão da própria realidade do mundo, segundo essa estrutura metafísica fundamentada no conceito-imagem da duração. O quarto capítulo de *Matéria e memória* vem a este propósito reforçar e detalhar uma análise dessa união entre matéria e extensão do presente, e memória e contrações do passado, como uma dinâmica que participa da própria natureza do real, do próprio “corpo”, se assim pudermos nomear, da duração. Por isso, podemos muito acertadamente concordar com Worms, no sentido de que há em todo o percurso de *Matéria e memória* a formação de um problema que

leva para além do assunto do próprio livro. Por isso, depois de definir melhor os termos de seu “método” intuitivo, Bergson se lançará adiante, escrevendo, por fim, *A evolução criadora*.

Não é, portanto, por um exagero que Georges Mourélos, em seu *Bergson et les niveaux de réalité* considera como central (e a obra mais genial) o livro de *Matéria e memória*. É por ele e por sua investigação da alma humana que são lançadas as bases para o estudo da própria estrutura do real, que levará à bela cosmologia que Bergson constrói em *A evolução criadora*.

Engajando-se pela via tortuosa do estudo das relações da alma e do corpo pelo caso concreto da lembrança, Bergson quis, como Platão, provar a realidade do espírito. Apenas, em lugar de remontar como o filósofo grego por via dialética à fonte das ideias, fazendo da reminiscência, não uma tomada de consciência da existência autônoma das lembranças, mas uma revelação ontológica de sua essência, objeto de uma intuição suprassensível, Bergson endereça-se à psicologia da consciência como também à patologia da memória para demonstrar a realidade da lembrança. Pela mesma razão, ele pretendeu provar a realidade do espírito; pois dizer que as lembranças se conservam no espírito ou dizer que as lembranças são do espírito, é uma só e mesma coisa. E, dada a maneira original e profunda que ele tratou esse problema, nós estamos absolutamente de acordo com Jankélévitch para declarar que, de todas as obras de Bergson, *Matéria e memória* é a mais genial.

Mas nós temos também outras razões para conceder a esta obra de Bergson mais importância que outras partes de sua filosofia. É que *Matéria e memória* faz aparecer em todos os seus detalhes a teoria bergsoniana do esquema dinâmico e da diversidade dos planos de consciência. Esta concepção, que será retomada mais tarde em *O esforço intelectual*, é em *Matéria e memória* que tem sua origem, a imagem do *cône mobile*, de que Bergson se serve tão amplamente, não sendo, de fato, outra coisa que o esquema dinâmico invertido. (MOURÉLOS, 1964, p. 103)⁹

É a respeito da explicação bergsoniana da realidade do espírito que

9 Tradução nossa do original: En s'engageant dans la voie tortueuse de l'étude des rapports de l'âme et du corps dans le cas concret du souvenir, Bergson a voulu, comme Platon, prouver la réalité de l'esprit. Seulement, au lieu de remonter comme le philosophe grec par voie dialectique jusqu'à la source des idées, faisant de la reminiscence, non pas une prise de conscience de l'existence autonome des souvenirs, mais une révélation ontologique de leur essence, objet d'une intuition suprassensible, Bergson s'est adressé à la psychologie de la conscience ainsi qu'à la pathologie de la mémoire pour démontrer la réalité du souvenir. Par cela même, il a voulu prouver la réalité de l'esprit; car dire que les souvenirs se conservent dans l'esprit, ou dire que les souvenirs sont de l'esprit, c'est une seule et même chose. Et, étant donné la manière originale et profonde dont il a traité ce problème, nous sommes absolument d'accord avec M. Jankélévitch pour déclarer que, de tous les ouvrages de Bergson, *Matière et mémoire* est le plus génial.

Mais nous avons aussi d'autres raisons pour accorder à cet ouvrage de Bergson plus d'importance qu'aux autres parties de sa philosophie. C'est que *Matière et mémoire* fait apparaître dans tous ses détails la théorie bergsonienne du schéma dynamique et de la diversité des plans de conscience. Cette conception qui sera reprise plus tard dans *L'Effort intellectuel*, c'est dans *Matière et mémoire* qu'elle a son origine, l'image du *cône mobile*, dont se sert si amplement Bergson, n'étant en fait que le schéma dynamique renversé.

Decidimos manter no original apenas o termo bergsoniano “cône mobile”, sob grifo nosso.

pretendemos nos concentrar por hora. A este assunto precede uma outra explicação, essencialmente vinculada a ele, que é a da realidade da memória pura, aquela que, como vimos, traz a nossa história pessoal, onde todas as vivências permanecem, com seu lugar no tempo e sua singularidade particular. Como já dissemos acima, essa memória garante a sobrevivência das imagens independentemente do cérebro. Mas como? Este será, portanto, nossa primeira investigação. Vamos partir primeiramente da análise geral do ato de rememoração. Vejamos bem o que diz Bergson:

(1) Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar no passado primeiramente no passado em geral, (2) e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. (3) Pouco a pouco aparece como que uma nebulosidade que se condensasse; (4) de virtual ela passa ao estado atual; (5) e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas continua presa ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não se ressentisse de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança. (MM, p. 156)¹⁰

Como o primeiro passo da rememoração nos indica, antes de tudo nosso espírito deve se colocar no passado para que a lembrança se torne representação. É do passado, portanto, onde ela *sobrevive*, que a retiramos. E as lembranças inclusive não perdem sua raiz com o passado ao se tornarem sensações presentes: nós as reconhecemos como lembranças ainda no presente; há nelas, portanto, uma profundidade no tempo que reconhecemos, uma distância com o presente que pesa sobre ele quando as lembranças vêm à *luz* da consciência. O princípio do ato de rememoração, portanto, é adotar um movimento, seguir uma continuidade, seguir enfim, a lembrança em uma certa profundidade da memória. Há, portanto, uma diferença radical entre lembrar e imaginar: a lembrança, em sua origem, é impotente até que tomemos a atitude de nos colocarmos no passado para que ela se prolongue em ação nascente e, assim, tome do corpo a sensação e a conseqüente extensão que lhe é cabida. É deste modo, portanto, que relembrar difere de perceber: a lembrança é impotente e as imagens do passado só tomam “corpo” como imagens representadas ao se encarnarem, como ações nascentes. De resto o ato de rememoração é análogo ao da percepção. Em ambos

¹⁰ A numeração dividindo o texto é nossa e tem por função definir melhor os “passos” do processo de rememoração.

os casos a imagem não é criada no corpo, mas buscada ela mesma em uma realidade “exterior” ao corpo; em ambos os casos também há uma atitude seletora e definidora, como vemos no segundo passo da rememoração; em ambos os casos, por fim, é a uma sensação vinculada a uma ação que se deve o fato da representação. Essa analogia, porém, não representa uma diferença apenas de grau; daí a assimetria dessa correspondência: percepção e rememoração diferem em natureza e sentido: “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” (MM, p. 160).

Isso fica mais claro quando atentamos ao fato de que a diferença entre a extensão das imagens exteriores presentes e as imagens da lembrança que sobrevive no passado é uma diferença no tempo, mas não a uma temporalidade linear, e sim a um tempo que possui profundidade, e que se organiza de um modo não linear muito singular. Para compreender nossa questão a respeito da sobrevivência do passado é necessário que antes compreendamos esse tempo da duração, o tempo concreto. Bergson inicia essa questão por uma descrição de nosso presente psíquico. E não poderia ser diferente. Se é o presente o ponto de que partimos, ou em direção ao futuro, ou em busca do passado; se é com base nele que executamos nossas ações; se é pelo presente, por fim, que Bergson define nosso próprio corpo.

O que é, para mim, o momento presente? É próprio do tempo decorrer; o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre. Mas não se trata aqui de um instante matemático. Certamente há um presente ideal, puramente concebido, limite indivisível que separaria o passado do futuro. Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, este ocupa necessariamente uma duração. Onde, portanto, se situa essa duração? Estará aquém, estará além do ponto matemático que determino idealmente quando penso no instante presente? Evidentemente está aquém e além ao mesmo tempo, e o que chamo “meu presente” estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro. (MM, p. 161)

O presente concreto possui, portanto, uma espessura que é formada ao mesmo tempo por nossa inclinação a uma projeção futura e nossa constante retomada do tempo que se distancia. Ora, se a percepção é função da ação, como vimos inicialmente, e se por isso ela se organiza em um espaço simbólico em função do tempo, o que chamamos de espessura do presente concreto tem, portanto, sua delimitação inicial e, poderíamos dizer, “oficial”, na percepção concreta. Mas vimos, que ela se dá por um circuito formado pela projeção virtual

da ação e prolongamento real dos estímulos, na forma de sensação, pelo tecido nervoso, conferindo ao ato perceptivo sua qualidade fundamentalmente sensório-motora. E é justamente pela função motora e pela função sensorial, respectivamente, que a percepção vincula-se já a uma inclinação para o futuro, por um lado, e a um prolongamento do passado por outro.

Ora, o passado imediato, enquanto percebido, é, como veremos, sensação, já que toda sensação traduz uma sucessão muito longa de estímulos elementares; e o futuro imediato, enquanto determinando-se, é ação ou movimento. (Ibid.)

Aqui revela-se todo o sentido da relação entre nosso corpo, por sua função essencialmente sensório-motora, nosso presente, e o campo de nossas representações. E esse sentido não está alheio à própria temporalidade em seu decorrer; ao contrário, lhe é imanente. Se, como diz Bergson, “meu presente é consiste na consciência que tenho de meu corpo” (MM, p. 162), então a consciência desse corpo é já duração; é consciência, ao mesmo tempo de uma permanência contínua dos momentos que passam (memória) e de uma ação que se inclina ao futuro. Não foi à toa que mencionamos o sentido um tanto paradoxal de se aceitar a percepção pura como uma percepção de fato: na verdade ela é percepção real tanto quanto o presente do instante matemático participa do tempo real. Ambos existem de direito, mas não de fato. Também o presente, para existir, deve possuir uma espessura. Caso contrário, ele seria um instante eterno. Isso é o mesmo que dizer que o passar do tempo real não admite pontos matemáticos: profundo por natureza, ele reclama sempre uma espessura. O que define a “fatia” de tempo que apreendemos é a extensão de nosso corpo, tanto real quanto projetada. Nossas sensações delimitando a extensão de nossa matéria corporal, mas também projetadas por sua mobilidade virtualmente colocada de antemão no espaço. Essa projeção no espaço corresponde justamente ao alargamento da espessura do presente em nossa vida. Isso significa que imagens percebidas são, em um grau muito preciso, imagens rememoradas; é o ponto em que a nossa materialidade corporal e a espiritualidade de nossa vivência se unem, e é também o ponto crucial que difere o corpo vivo da matéria inerte.

Se a matéria, enquanto extensão no espaço, deve ser definida, em nossa opinião, como um presente que não cessa de recomençar, nosso presente, inversamente, é a própria materialidade de nossa existência, ou seja, um conjunto de sensações e movimentos, nada mais. (MM, p. 162)

Se mencionamos no início de nossa dissertação a respeito de um hiato entre a sensação e a ação correspondente, é este o sentido mais profundo e real que ele deve ter. Sua relação direta com a liberdade da ação, a extensão da percepção, enfim, nossa ação consciente, se deve a isso, e o motivo, como podemos ver, é encontrado no tempo. Por outro lado, podemos dizer a partir disso que nosso presente também confere ao corpo seu significado mais espiritual¹¹. Mas se o presente, enquanto espessura, possui já aí memória em certo grau, enquanto os estímulos sobrevivem na matéria corporal como afecção por sua extensão, o que dizer a respeito da sobrevivência do passado distante, que por isso mesmo perdeu sua atualidade, sua potência de ação? Se

Minhas sensações atuais são aquilo que ocupa porções determinadas da superfície de meu corpo; a lembrança pura, ao contrário, não diz respeito a nenhuma parte de meu corpo. (MM, p. 163)

A lembrança pura vive no tempo, não no corpo. Isso implica em dizer que entre a representação que temos das lembranças e as lembranças elas mesmas há uma diferença radical. A diferença – e a “transformação” – se dá, no sentido material, pelos limites do corpo e, no sentido espiritual, pela espessura do presente; ao citarmos esses dois sentidos, porém, devemos estar cientes de que falamos da mesma coisa. O campo de nossa representação é um misto, subordinado às duas faces de nosso ser: a extensão corporal e a espessura do presente. Dizer que o passado existe mesmo não representado é o mesmo que dizer que ele se conserva independentemente do corpo, isto é, sua realidade não é meramente fruto do simbolismo dos esquemas cerebrais, mas é realidade em si mesma; possui um lugar no ser.

De fato, o passado cessa de ser útil à medida que se afasta de nosso presente imediato, cujo limite é nosso corpo e a projeção de suas necessidades vitais, mas entre cessar de ser útil e representado e cessar de existir há uma grande diferença. Isso, de fato, a experiência do presente nos evidencia: sei que, enquanto escrevo este texto, em um computador sobre a mesa desta sala, há em minha casa quartos vizinhos, os quais, porém, não aparecem à minha consciência presente. Não duvido que, ao sair da sala onde estou, irei encontrar os mesmos quartos. Com relação às representações do passado, por que me parece diferente? Na verdade, já temos o princípio da resposta: é que o passado é impotente; ele precisa, para se atualizar de um esforço pessoal, um esforço do espírito. Ele não sobrevive,

11 Relembrando o que dissemos anteriormente, a teoria da percepção pura já apontava neste sentido.

portanto, na forma de imagens representadas, mas, fora de todo o corpo e portanto de toda ação no mundo, só adquire sua “cor”, na extensão do corpo, nas sensações que são geradas ao se transformar em ação nascente. O passado, assim, a partir de um todo único que é nossa história pessoal, se divide, como a luz branca divide-se em seu espectro ao passar pelo prisma, em diversas tonalidades nas lembranças representadas. Como a hipótese de Bergson já nos diz, o passado, não armazenado no cérebro, deve existir independentemente dele; mas ao mesmo tempo, não pode existir como representação. Ora, nossa representação corresponde ao nosso campo presente e, portanto, segundo vimos acima, lembrança re-presentada é passado já materializado em ação. Mas não é o mesmo com as percepções presentes? Quando me represento os quartos de minha casa no momento em que escrevo na sala, me coloco, por um ato de imaginação, no lugar onde devem estar os quartos; nem por isso, os tenho por simplesmente imaginários, como que dependentes apenas de minha representação. O corpo, como já vimos, não é um império dentro de um império. Ele é parte da extensão do mundo que o envolve, e, como vimos, a representação presente que tem meu corpo do mundo é resultado da ação atual das imagens em derredor. Do mesmo modo, quando rememoro, por exemplo, o momento em que iniciava as primeiras linhas deste texto, coloco-me justamente naquele momento, e sei que sempre que me colocar nesse momento do passado, as mesmas representações se apresentarão a mim de modo semelhante. Talvez virão com algumas mudanças, mas estas se referem mais às modificações que sofri até o momento da rememoração, o que certamente influi em minha representação do passado, do que a mudanças em meu passado real, que, impotente e imaterial, não pode agir nem sofrer ações enquanto passado.

Mas, retornando ao exemplo da minha ideia de haver quartos além desta sala, o que significa me colocar por imaginação nesses quartos? Não haveria aí também um ato de rememoração? O que me faz compreender os quartos *contíguos* à minha sala como presentes no espaço, e as lembranças, por exemplo, dos primeiros dias em que escrevia essa dissertação, como que perdidas no passado? Talvez a resposta esteja precisamente na contiguidade. Para compreender melhor essa questão, vamos ver como Bergson trata, em *Matéria e memória*, a questão do espaço. A questão se esclarece ao ser colocada por um diagrama:

Nossas percepções atuais e virtuais, estendem-se ao longo de duas linhas, uma horizontal AB, que contém todos os objetos simultâneos no espaço, a outra vertical

CI, sobre a qual se dispõem nossas lembranças sucessivas escalonadas no tempo. O ponto I, intersecção das duas linhas, é o único que é dado atualmente à nossa consciência. Como se explica que não hesitemos em afirmar a realidade da linha AB por inteiro, embora ela permaneça despercebida, e que, ao contrário, da linha CI o presente I atualmente percebido seja o único ponto que nos pareça existir verdadeiramente? (MM, p. 167)

Adiantamos já que esta questão será apenas resolvida no último capítulo de *Matéria e memória* e, como já salientamos bastante, tem raízes profundas na metafísica. Sobre isso, vamos ver apenas superficialmente, no que toca a questão do espírito, que queremos realmente investigar. A diferença entre a linha AB e a linha CI já foi estabelecida pelo que investigamos já. A linha AB representa o campo de nossa percepção e a CI o campo de nossa rememoração. Neste sentido, AB se relaciona com as projeções futuras, de acordo com a distância maior ou menor das imagens presentes. Nesta linha, portanto, os objetos se apresentam simultaneamente em um contínuo espacial. A linha CI, não tendo relação com a ação futura, contém apenas nosso passado, desde o passado imediato, que constitui a espessura de nosso presente, até o passado mais distanciado. A princípio, então, a distinção entre o passado e o futuro, que essas duas linhas representam, é uma distinção pragmática entre o que já não nos interessa mais porque já passou e o nosso próprio interesse de ação presente, projetado sobre a extensão do ambiente ao nosso redor.

Ora, o passado não tem mais interesse para nós; ele esgotou sua ação possível, ou só voltará a ter interesse tomando emprestada a vitalidade da percepção presente. Ao contrário, o futuro imediato consiste numa ação iminente, numa energia ainda não despendida. A parte não percebida do universo material, carregada de promessas e de ameaças, tem portanto para nós uma realidade que não podem nem devem ter os períodos atualmente não percebidos de nossa existência passada. (MM, p. 168)

É em função, então, da vitalidade que dividimos metafisicamente o mundo segundo uma relação que, na verdade, é pragmática. Dois fatores entram nesse erro: primeiramente, direcionamos nossa energia para uma ação efetiva, em correlação com a necessidade e com o efeito que a ação presente das imagens exerce ao nosso redor, na forma de promessas e ameaças; depois, também em função da ação, somos levados, como vimos, a pensar em termo de objetos e não de atos. Acontece que objetos são sempre escalonados no espaço, enquanto um ato é sempre temporal. Acontece, assim, que, pela realidade vital na qual estamos inseridos inevitavelmente, estamos em uma postura de abertura ao futuro, enquanto fechamos atrás de nós nosso passado.

E, se a realidade, enquanto extensão, nos parece ultrapassar ao infinito nossa percepção, em nossa vida interior, ao contrário, só nos parece real o que começa com o momento presente; o resto é praticamente abolido. Então, quando uma lembrança reaparece à consciência, ela nos dá a impressão de uma alma do outro mundo cuja aparição misteriosa precisaria ser explicada por causas especiais. Na realidade, a aderência dessa lembrança a nosso estado presente é inteiramente comparável à dos objetos não percebidos em relação aos que percebemos, e o inconsciente desempenha nos dois casos um papel de mesmo tipo. (MM, p. 169-170)

Ultrapassamos nossa experiência presente, portanto, em direção ao futuro e em direção ao passado. Mas as ações que implicam um e outro caso são radicalmente distintas. Para o futuro dirigimos nossa previsão, baseada em uma ordem lógica e concatenada, no espaço, enfim, onde os termos se condicionam de forma determinada; mas as lembranças não parecem seguir uma ordem impessoal, uma determinação que, da mesma forma, pareça independe de nós.

Mas, se examinarmos de perto, veremos que nossas lembranças formam uma cadeia do mesmo tipo, e que nosso caráter, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados. (MM, p. 170)

Essa síntese, aliás, sob os diversos níveis do esforço de atenção, é justamente o que explica que nossa vida pessoal se repita um número indefinido de vezes, em várias escalas diferentes. E o que faz parecer que a memória se destrói é justamente por ela, em sua totalidade, não interessar nosso campo de atuação presente. Só é representada, portanto, ao se tornar interessante de alguma forma, enquanto as imagens do presente são sempre interessantes, de algum modo, à nossa ação sobre elas. A espacialidade do campo de nossa representação, agindo ao mesmo tempo, como unificadora da extensão presente e fragmentadora dos momentos passados: ligando os pontos das imagens, quanto mais elas são interessantes à ação, quanto mais nossa vitalidade está inclinada a elas, obscurecendo, pela mesma razão, fragmentos do passado que não interessam a nada. Em resumo:

As mesmas razões que fazem com que nossas percepções se disponham em continuidade rigorosa no espaço fazem portanto com que nossas lembranças se iluminem de maneira descontínua no tempo. Não estamos lidando, no que concerne aos objetos não percebidos no espaço e às lembranças inconscientes no tempo, com duas formas radicalmente diferentes da existência; mas as exigências da ação são inversas, num caso, do que elas são no outro. (MM, p. 171)

Chegamos aqui a um ponto importante da teoria bergsoniana da alma. A

realidade dos objetos no espaço presente e das lembranças não são radicalmente distintas; o que as distingue são duas exigências da ação, aliás inversas. Sua distinção tem estatuto pragmático, fundamentado na natureza própria do corpo e no sentido natural com que o vital atua. Esses dois sentidos, portanto, são constituintes fundamentais de nossa alma, e apontam dois sentidos em nossa vida. Um duplo movimento que, atuando sem cessar na realidade de nosso ser, dá vida à estrutura, que vimos mais acima, dos níveis de consciência, para os quais devemos seguir agora, fechando nossa dissertação. Mas ainda aqui, o que ficou provado é porque concedemos maior realidade aos objetos de nossa percepção que às nossas lembranças subjetivas, à nossa realidade espiritual. Não ficou explicado a conservação da lembrança propriamente dita.

Mas, pelo mesmo motivo que procuramos fechar o passado atrás de nós e abrir o futuro à nossa frente (o sentido mesmo do espaço) é que a conservação da memória aparece para nós como problema. É que, para lidar espacialmente com nossa temporalidade, primeiramente a alinhamos por uma continuidade histórica organizada objetivamente como pontos no espaço e também como pontos no espaço ou “coisas” tratamos nossas lembranças já enquadradas, isto é representadas. O espaço, portanto, insere em nossa temporalidade pessoal a mesma lógica do espaço da percepção presente. Seguindo essa lógica do espaço, colocamos a memória em termos de continente e conteúdo. A memória deve, portanto, conter a lembranças e, ao mesmo tempo, ser contida em algum lugar. Mas, como afirma Bergson:

Esquece-se que a relação entre continente e conteúdo retira sua clareza e sua universalidade aparentes da necessidade que temos de abrir sempre diante de nós o espaço, de fechar sempre atrás de nós a duração. Por se mostrar que uma coisa está *em* outra, de modo algum se esclareceu o fenômeno da conservação. E mais: admitamos por um instante que o passado sobreviva no estado de lembrança armazenada no cérebro. Será preciso então que o cérebro, para conservar a lembrança, conserve pelo menos a si mesmo. Mas este cérebro, enquanto imagem estendida no espaço, nunca ocupa mais que o momento presente; ele constitui, com o restante do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal. (MM, p. 174)

Por este argumento, a hipótese da conservação cerebral começa a ruir por si mesma. Mesmo aceitando uma conservação de lembranças no cérebro, é necessário antes aceitar a conservação do próprio cérebro, e do universo com ele, já que é apenas uma imagem na totalidade do universo. Assim, o caso é negar ou aceitar uma conservação do tempo. Mas negá-la é admitir a recriação contínua do universo, isto é, adicionar um milagre à existência

natural das coisas (de modo semelhante ao surgimento mágico da consciência epifenômeno). Mas, caso aceitemos a continuidade da existência, é necessário que aceitemos também a conservação do passado, isto é, “como realidade que sobrevive e se prolonga no presente” (Ibid.). Mas então, qual o motivo real de ainda admitirmos a necessidade da conservação das lembranças no cérebro? Por esse argumento, a hipótese demonstrada no segundo capítulo de Bergson ganha mais força: se o passado é uma realidade, isto é, se a memória tem lugar no ser, não há por quê entender o cérebro como suporte que armazene o passado, mas há motivos para compreendê-lo como o aparelho cuja função, neste sentido, é permitir sua re-presentação, já que o passado, por si mesmo, se conserva impotente.

Tal sobrevivência em si do passado impõe-se assim, de uma forma ou outra, e a dificuldade que temos de concebê-la resulta simplesmente de atribuímos à série das lembranças, no tempo, essa necessidade de conter e de ser contido que só é verdadeira para o conjunto dos corpos instantaneamente percebidos no espaço. A ilusão fundamental consiste em transportar à própria duração, em vias de decorrer, a forma dos cortes instantâneos que nela praticamos. (MM, p. 175)

Este é o mesmo problema fundamental colocado já no *Ensaio*: misturamos nossa duração real com os termos do espaço e, a partir desses termos, procuramos explicá-la. Como ela não se conforma a eles, como, aliás, para obtermos dela uma compreensão real temos que abrir mão dos próprios termos do espaço, que são os termos também de nosso próprio entendimento, não é surpreendente que a duração em seu contexto real nos pareça tão dependente de um suporte material. Chega, portanto, o momento em que devemos ir além, estudando como a nossa duração se comporta, de grau em grau, na formação de nossos níveis de consciência.

4.3- O cône mobile: graus psicológicos e os dois sentidos da vida.

Mas, ao falarmos agora em consciência, devemos começar por uma definição mais precisa. É certo que o que vimos anteriormente é uma argumentação inicial da conservação natural da memória na duração. Mas nossa atitude natural é a de nos fecharmos para o passado, e só entramos em contato com ele na medida do necessário, mesmo que o passado ainda exista e possa ser recuperado por um esforço de busca. A conservação da memória subjetiva, a memória de nossa história pessoal, nos revela portanto a existência de

estados psíquicos inconscientes, isto é, a memória é uma existência psíquica não representada. Este conceito bergsoniano de inconsciente nos revela muito sobre o pensamento de Bergson a respeito da consciência, do cérebro e da representação. Com efeito, pelo que vimos até este ponto, o inconsciente está diretamente relacionado com uma determinada imagem ou lembrança ser representada ou não. Por essa definição, podemos destacar dois tipos de inconsciente¹²: o do presente não representado, no qual se encaixam movimentos do meio não recebidos pelo corpo e que por isso não o afetam; do passado não representado, no qual se encaixa a totalidade da memória enquanto não se prolonga em lembranças úteis, que tomam vida no sentido da ação vital. Da primeira forma de inconsciência, que condiz mais às coisas que à nós, não falaremos aqui, a não ser a título de oposição ao outro tipo de inconsciente, mais interessante aos nossos objetivos. Procuramos, assim, falar da teoria bergsoniana da alma; iniciamos, porém, dissertando sobre o sentido do corpo no bergsonismo. A importância desse assunto já vimos acima, e vamos aqui resumir, para destacar os termos desta última parte de nosso trabalho. Nosso corpo, como centro de ação reflete a ação do mundo sobre ele na forma de percepção e seleciona as imagens segundo enquadramentos que são, no fundo, esquemas de ação. Seu sentido sensório-motor, como vimos, revela simplesmente sua abertura ao futuro e ao passado, como “eixo movente” que é. Por essa abertura, que admite diversos níveis de complicação nos procedimentos motores e também de retenção das sensações por graus cada vez mais intensos, nosso corpo opera um alargamento em nossa vivência temporal; nosso presente possui, por isso, uma espessura. E, de acordo com o que vimos pelo estudo do esforço da atenção, diversos níveis de alargamentos sucessivos podem ser operados, de acordo com a intensidade do esforço de atenção a ser dispendido. Neste processo, o corpo vivo, enquanto corpo, intervém com os enquadramentos, mas a própria vida que lhe é inerente, espiritual por natureza, sente seus momentos, ao mesmo tempo que se esforça para avançar, e, neste caso, é a luz que ilumina as cores fragmentadas no quadro que toma forma no corpo. Para Bergson, a consciência não é nada mais que essa luz: por um lado, puro esforço vital, por outro, nossa própria vivência representada. Os estados inconscientes de

12 Bergson realmente trata pouco dessa noção de inconsciente em *Matéria e memória*. Sua referência a este termo não vem porém sem uma definição na qual o filósofo se esforça por diferenciar da noção de inconsciente geralmente aceita pela psicologia em sua época, que entendia o inconsciente como a prova da existência de lembranças e representações atuantes, mas fora do campo da consciência. Bergson defende, ao contrário, que a consciência define o campo de atuação e, portanto, fora dela não podem haver estados atuantes no corpo, sejam estes físicos ou psíquicos.

nossa memória, assim, conservando-se no decorrer da duração, não deixam de ser também o inconsciente de nossa vivência; que, mantendo-se não representado, continua obscuro, impotente, até que o chamado da vida lhe ressuscite. Essa definição da consciência não só nos explica a existência inconsciente, como também deixa mais claro o sentido das afasias: se uma parte de nosso cérebro é seccionada ou retirada e, por assim dizer, morre, o esforço vital, que antes exercia sua atividade sobre aquela parte, iluminando-a, ao mesmo tempo, já não pode agir e iluminar. Aquela porção, portanto, que continha certos enquadramentos, certos caminhos no percurso da ação, não poderá mais cumprir sua função: uma parte do “espelho” se quebrou, embora a luz que antes incidia sobre ele ainda brilhe. Assim, iniciamos o campo final de nosso percurso com a definição bergsoniana de consciência, pois é dela que agora partiremos:

A consciência ilumina portanto com seu brilho, a todo momento, essa parte imediata do passado que, inclinada sobre o futuro, trabalha para realizá-lo e agregá-lo a si. Unicamente preocupada em determinar deste modo um futuro indeterminado, ela poderá espalhar um pouco de sua luz sobre aqueles dos nossos estados maus recuados no passado que se organizariam utilmente com nosso estado presente, isto é, com nosso passado imediato; o resto permanece obscuro. É nessa parte iluminada de nossa história que estamos colocados, em virtude da lei fundamental da vida, que é uma lei de ação: daí a dificuldade que experimentamos em conceber lembranças que se conservam na sombra. Nossa repugnância em admitir a sobrevivência integral do passado deve-se portanto à própria orientação de nossa vida psicológica, verdadeiro desenrolar de estados em que nos interessa olhar o que se desenrola, e não o que está inteiramente desenrolado. (MM, p. 176)

Mas do inconsciente de nossa memória pura, que é nossa história integralmente tomada como um todo, até o presente imediato de nossa percepção e, portanto, de nossa ação no mundo, nossa vida psicológica – que assume, como podemos ver, uma forma essencialmente temporal – admite graus. Das duas memórias que vimos apenas pelo lado do corpo e de seus esquemas, sua relação e ligação admite, assim, graus, que são os graus de nossa vida. Esses graus, dos quais estudamos o aspecto corporal no capítulo passado como níveis da atenção, constituem a estrutura geral da alma humana e são, portanto, nosso objetivo final de estudo. Atentemos, portanto, para o que Bergson diz;

Como já vimos, as duas memórias que nos compõem não dão duas coisas separadas, isto é, não constituem uma diferença no ser. Elas apenas representam sentidos distintos da ação, duas faces de nossa própria vida, mas nossa vida ela mesma forma uma única coisa real, concreta. Como, pois, essas duas memórias agem uma sobre a outra, nesse

sentido?

O diagrama do *cône mobile* vem aqui iniciar a resposta. Seja a memória pura, aquela que é alargada na totalidade de nossa história real, representada por um círculo de diâmetro AB, e nossa memória corporal, que compreende nosso presente e passado imediatos, como já vimos, por um ponto S. Nosso corpo, sempre movente, seria portanto o ponto por onde passam os momentos sucessivos na extensão, representada pelo plano P. Em função da ação, ele projetaria, assim, suas intenções na percepção do espaço. Enquanto isso, a base AB, nossa memória real, permanece imóvel porque impotente. É a totalidade, no entanto, de nossa história. Esses elementos constituem um todo solidário, o cone SAB, que representa, por si, a unidade no ser dessa dualidade pragmática em nossa vida:

Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em sua tarefa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência: nisto consistem precisamente as associações por contiguidade e por similitude. Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. (MM, pp. 178-179)

A ação reclama à memória sua ajuda, conferindo-lhe toda sua potência e cor, enfim, sua vitalidade, enquanto a memória desce à ação com seu conteúdo, limitando-se, por meio de adaptações diversas, ao que a ação lhe impõe segundo seus fins puramente práticos. É, portanto, na relação de adaptação entre pensamento e prática que Bergson funda sua teoria geral da alma humana. Dessa unidade no ser, portanto, o filósofo nos conduz para uma dualidade em nossa vida: a realidade do sonho e a realidade da ação. É por uma relação gradual entre essas realidades *para nós* que Bergson partirá para concluir níveis graduais da unidade do viver *em nós*. Devemos ficar atentos aqui para formarmos uma ideia exata do significado do diagrama do cone. Pois ele consiste, ao que justamente procuramos compreender, na ampliação na conseqüente modificação do esquema apresentado pela teoria da percepção pura. Esta última procurou nos revelar uma primeira teoria geral da tomada de consciência, através do corpo, das imagens ao redor. Como vimos, uma tomada de consciência desse tipo é sempre um recorte da extensão universal e também de uma porção da temporalidade, mas mesmo assim não pode haver percepção consciente sem uma intrusão da memória, mesmo que mínima. Isto nos levou a estudar os processos corporais já submetidos a

essa temporalidade e à memória. Este último estudo nos revelou já algo da natureza da memória e de sua conservação. Pelo esquema do cone, porém, a dualidade antes estabelecida entre a memória e a materialidade do corpo com o fim de enfatizar o sentido prático deste último, é reunificada na duração, mantido apenas o sentido prático da dualidade que, no entanto e *por isso* mesmo, tem um grande valor para nossa estrutura psíquica e, portanto, para nossa vida. Deste modo, o *cône mobile* de Bergson tira a memória de seu estado aparentemente desengajado, como que “pairando” sobre o corpo, para reinseri-la no todo solidário que lhe é de direito. Já falamos superficialmente, ao tratar dos circuitos da atenção como níveis de sistematização, de uma dupla organização em nossa alma, uma vertical, integrando, pela duração, matéria e memória, e outro, horizontal, que ao contrário, representa cortes nos diversos níveis da verticalidade temporal e concreta da alma. Esses cortes, que “sobem” nos níveis da memória alargando cada vez mais o campo das representações, remontam à organização e causalidade do espaço. Como vimos, aquilo que chamamos consciência é resultado de uma adaptação, em parte de nossa memória enquanto desce em favor da ação, e em parte dessas sistematizações sucessivas, resultado da penetração sucessiva da memória na matéria. Nossa alma é, portanto, esse movimento, e sua parte consciente é resultante do estado já penetrado da memória nas estruturas lógicas exigidas pela ação. Neste caso, o que a memória perde de sua organização original ela ganha em atualização e efetividade. Neste sentido não foi apenas por compreender o papel fundamental de *Matéria e memória* que citamos no início Georges Mourélos, mas também por sua compreensão profunda dessa parte central do livro, que é o *cône mobile*. Este revela as estruturas de nossa alma, mas com ênfase em suas raízes na temporalidade profunda da duração.

[...] Bergson chega, graças ao esquema dinâmico, a conciliar as oposições, a introduzir uma continuidade no interior da descontinuidade, que ele próprio estabeleceu entre a memória hábito e a memória pura. Pelo fato de considerar as operações da consciência como um progresso, ele chega a resolver as dificuldades. O esquema dinâmico, representado pelo cone, nos ajuda a compreender melhor que toda outra figura o sentido verdadeiro da duração bergsoniana. Ele expõe de uma maneira concreta como se organiza o tempo bergsoniano e como trabalha no próprio interior da duração esta dupla causalidade: a causalidade mecânica, tributária do tempo linear da adaptação, e a causalidade orgânica, tributária do tempo profundo da memória. (MOURÉLOS, 1964, p. 121)¹³

13 Tradução nossa do trecho: ... Bergson arrive, grâce au schéma dynamique, à concilier les oppositions, à introduire une continuité à l'intérieur de discontinuité, que lui-même a établie entre la mémoire habitude et la mémoire pure. Par le fait qu'il considère les opérations de la conscience comme un progrès, il arrive à résoudre les difficultés. Le schéma dynamique, représenté par le cône, nous aide à comprendre mieux que

Compreendemos também que essa dupla causalidade tem seu sentido profundo no duplo sentido de nossa vida. Neste caso, usamos as palavras de Worms e compreendemos o quão integralmente essas duas leituras se vinculam neste ponto e enriquecem nossa compreensão da filosofia bergsoniana. Mas neste contexto, devemos nos limitar à obra que tratamos de estudar. O duplo sentido da vida, como Worms propõe, só poderá ser esclarecido em toda sua riqueza e profundidade, pelo estudo de *A evolução criadora*. É ali que o movimento da vida será propriamente estudado. Mas, quanto à questão que nos propomos, que nos faz esbarrar já nesse assunto, o que podemos dizer a respeito desse duplo sentido da vida? Ele, de fato, já é mencionado por Bergson quando ele diferencia o movimento do espírito em direção à memória do movimento corporal ao assumir uma atitude perante o mundo. Na verdade, esses dois sentidos da vida já aparecem no *Ensaio* pelas figuras do eu superficial e do eu profundo. Na verdade, a figura do *cône mobile* esquematiza justamente essas duas faces do eu em sua unidade gradual, e aprofunda a questão, apontando para dois sentidos em nossa vida, colocados em Matéria e memória pelas figuras do *sonhador*, do *impulsivo* e do *homem de ação*.

O princípio dessa diferenciação em nossa vida já foi colocado: fechamos nosso passado atrás de nós à medida que voltamos nossos interesses à ação presente. Quanto mais adaptados ficamos ao mundo da ação, mais nos fechamos às sutilezas do mundo do espírito, mais nossa inteligência, solidarizando nossa memória com a conduta, acaba por limitá-la em extensão. No entanto, o que sobra dela no presente se torna cada vez mais apto a guiar nossas atitudes, a participar efetivamente de nossa ação: “a memória consciente perde assim em extensão o que ganha em força de penetração” (MM, p. 180). Mas essa penetração da memória na ação admite graus.

Viver no presente puro, responder a uma excitação através de uma reação imediata que a prolonga, é próprio de um animal inferior: o homem que procede assim é um impulsivo. Mas não está melhor adaptado à ação aquele que viva no passado por mero prazer, e no qual as lembranças emergem à luz da consciência sem proveito para a situação atual: este não é mais um impulsivo, mas um sonhador. Entre esses dois extremos situa-se a favorável disposição de uma memória bastante dócil para seguir com precisão os contornos da situação presente, mas bastante enérgica para resistir a qualquer outro apelo. O bom senso, ou senso prático, não é

toute autre figure le sens véritable de la durée bergsonienne. Il montre d'une manière concrète comment s'organise le temps bergsonien et comment travaille à l'intérieur même de la durée cette double causalité: la causalité mécanique, tributaire du temps linéaire de l'adaptation, et la causalité organique, tributaire du temps profond de la mémoire.

na verdade outra coisa. (MM, p. 179)

Bergson exemplifica pelos casos da memória infantil e da expansão da memória no sonho como o relaxamento da atenção da conduta à vida está relacionado, em ambos os casos a esse enriquecimento da memória. À medida que o indivíduo abre mão de sua atenção à vida, coincide cada vez mais com sua memória, em uma espécie de contemplação dos estados individuais de sua história pessoal, que de ação efetiva; no caso contrário, quando ele se atém à ação ao extremo, fecha-se cada vez mais a uma apreciação do passado para simplesmente agir, e sua consciência coincidiria cada vez mais, neste caso, com a encenação e generalidade da memória hábito. Essa dissecação extrema que faz Bergson em nossa vida revela dois polos gerais do pensamento, que são muito importantes para o nosso estudo: o da lembrança pura, com sua individualidade qualitativa e o da pura percepção que, por ser função puramente da ação sobre a matéria, traz consigo a generalidade, segundo o que vimos mais acima.

Na vida normal eles se penetram intimamente, abandonando deste modo, um e outro, algo de sua pureza original. O primeiro se traduz pela lembrança das diferenças, o segundo pela percepção das semelhanças: na confluência das duas correntes aparece a ideia geral. (MM, p. 182)

Devemos estudar, pois, um e outro lado dessa nova dualidade para podermos compreender este tema, que nos levará, adiantamos a um aprofundamento da figura do *cône mobile*. Partamos, pois, do princípio: não é um tanto estranho essa inversão de Bergson em atribuir à percepção não apenas uma generalidade, mas, de fato, uma ação generalizante? É certo que percebemos também a diferença. Sendo assim, por que Bergson lhe atribui fundamentalmente o sentido da generalidade? Lembremos primeiramente que a percepção é sensório-motora essencialmente, em segundo lugar, seu valor material e objetivo: a percepção está *no mundo* material, não *em nós*; ela é o reflexo de esperanças futuras à materialidade de nosso corpo. Assim, a percepção se realiza a princípio em virtude de uma promessa de benefícios ou de uma ameaça, ela toca do mundo apenas o que lhe interessa, segundo a necessidade. Por isso, a percepção visa sempre buscar no mundo uma generalidade de coisas e a evitar outra generalidade de coisas. O sentido utilitário, que Bergson aponta desde o início para nós, da percepção já traz consigo a necessidade de haver generalização na própria percepção. Mas isso seria impossível sem que houvesse como encontrar a generalidade na

própria natureza da matéria. Sigamos a fina argumentação de Bergson neste sentido.

O que leva o herbívoro a comer o capim *em geral* é antes um sentimento de semelhança sensorial, que age sobre ele como uma *força*, do que uma ideia geral de capim que o inclinasse intelectualmente a comê-lo, como se o conhecer viesse antes do agir. Existe, portanto, primeiramente na percepção um fundo de semelhança que nos atrai a objetos que nos influenciam de modo parecido. E essa influência está longe de ser puramente psicológica, na verdade ela é essencialmente material:

esta semelhança age objetivamente como uma força, e provoca reações idênticas em virtude da lei inteiramente física que obriga os mesmos efeitos de conjunto a seguirem as mesmas causas profundas. Porque o ácido clorídrico age sempre da mesma maneira sobre o carbonato de cálcio – seja o mármore ou o cré, dir-se-á que o ácido distingue entre as espécies os traços característicos de um gênero? Ora, não há diferença essencial entre a operação pela qual o ácido obtém do sal sua base e o ato da planta que extrai invariavelmente dos solos mais diversos os mesmos elementos que irão lhe servir de alimento. Dê agora um passo a mais; imagine uma ameba agitando-se em uma gota d'água: o animálculo sentirá a semelhança, e não a diferença, das diversas substâncias orgânicas que é capaz de assimilar. Em suma, do mineral à planta, da planta aos mais simples organismos conscientes, do animal ao homem, acompanha-se o progresso da operação pela qual as coisas e os organismos apreendem em seu ambiente o que os atrai, o que os interessa praticamente, sem que haja necessidade de abstrair, simplesmente porque o restante do ambiente permanece sem ação sobre eles: essa identidade de reação a ações superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em ideias gerais. (MM, pp. 186-187)

A generalidade atribuída por Bergson à percepção tem por base, portanto, a generalidade da própria matéria. Aqui, portanto, voltamos a arranhar o verniz da metafísica. Sem adentrar muito, é pela reação genérica da matéria inerte que se dá o teor também genérico da percepção. E a utilidade prática só tem a ganhar com isso, dado a adaptação da percepção a selecionar dentre as imagens materiais do meio o conjunto daquelas que irão causar um efeito esperado sobre o corpo. Por outro lado, não menos interessante, o fundo de generalidade material é o que unifica todos os corpos no mundo por estarem todos, a princípio, submetidos às leis gerais da matéria. A única diferença é que, quanto mais desenvolvido e, portanto, mais consciente for um ser, tanto menos as ações genéricas da matéria vão se parecer com forças determinantes: elas se transformam em convite, em possibilidades, em promessas, isto é, de reações imediatas condicionadas elas se tornam cada vez mais intenções, escolhas futuras. A singularidade, inserida pela memória pessoal tem sua utilidade mais prática justamente nessa escolha. Em nossa percepção, sensório-motora como

é, a função motora tende a imitar mais a generalidade da matéria, fixando-se em sistemas de movimentos fixos e condicionados. Já a sensação é variável. A semelhança de certas sensações leva a reações específicas do aparelho motor, e é por esse modo, segundo Bergson, que a generalização primeiramente ocorre, como sensação experienciada. A partir desse fundo de generalidade em nossa experiência, que inicia pela percepção, tiramos a matéria das ideias gerais. Claro que essa é uma generalidade mais sentida que pensada e, como os sentidos não são homogêneos, sempre haverá diferenças em suas nuances, mas sempre que elas se associarem aos mesmos mecanismos motores, as diferenças serão colocadas em segundo plano, descartadas em prol de uma generalização útil. É justamente esse processo que está comprometido nos casos das afasias do primeiro tipo, nas quais o paciente tende a ouvir a fala de alguém como ruídos indiscerníveis. Segundo Bergson, a partir desse fundo de generalidade, por um esforço de reflexão, criamos a *ideia geral de gênero*. Isto é, por um esforço a mais do espírito aprendemos a formar nossos próprios esquemas gerais, construindo assim nossas próprias vias de pensamento no cérebro.

Não é necessário aqui acompanhar a inteligência no detalhe dessa construção. Limitemo-nos a dizer que o entendimento, imitando o trabalho da natureza, montou, ele também, aparelhos motores, desta vez artificiais, para fazê-los responder, em número limitado, a uma quantidade ilimitada de objetos individuais: o conjunto desses mecanismos é a palavra articulada. (MM., pp. 188-189)

Com a formação das ideias gerais, que nada mais são que o resultado de um duplo movimento derivado do esforço espiritual, entendemos duas coisas: em primeiro lugar, que nosso pensamento e, portanto, nossa própria vida psíquica, move-se naturalmente das profundezas de nossa memória à superficialidade material, e retrocede o caminho, trazendo lembranças ao presente e reforçando ou criando novas estruturas de ação no cérebro. Na verdade, podemos dizer que a realidade de nossa alma se faz propriamente nesse mover-se, caso contrário, ou seríamos meros fantasmas contemplando nossa própria história, ou seríamos matéria inerte reagindo ao sabor dos movimentos do universo. Por outro, esse movimento exige um equilíbrio de nossa vida, entre o pensamento e a conduta.

Mas é também por esse movimento circular que nossa vida se repete nos diversos graus de nossa existência, cada qual segundo uma sistematização fechada, como vimos. Isso nos mostra que toda nossa memória é presente. A conservação da memória, portanto, assume a forma de um acúmulo no presente que é antes um efeito da duração que a

duração ela mesma. Este sentido especial da memória bergsoniana é o que lhe confere toda a sua profundidade: sua repetição em diversos graus se refere às sucessivas contrações que um esforço do espírito para inseri-la, de virtualidade que é, na ação presente. É, portanto, uma contração que significa a transformação de uma impotência, uma virtualidade do passado presente em ação real no presente. A espiritualidade da memória e a materialidade da percepção se encontrariam as duas, deste modo, em um presente eterno: o que se move, o que realmente assume a própria forma da duração, é o mover de nosso espírito no esforço que realiza pelas trilhas do duplo sentido de nossa vida.

A duração não é outra coisa que o movimento da consciência, o esquema dinâmico ele mesmo, que, do fundo da realidade do espírito, do fundo do intemporal, esboça um movimento criador constitutivo da realidade adaptativa por seu esforço em vias de religar a matéria ao espírito, a percepção à memória. Ela recorta assim, no interior desse presente eterno e amorfo que constitui a percepção pura e a memória, o tempo presente da ação, o tempo ao ponto no qual a consciência se insere na realidade da percepção. (Mourélos, 1964, p. 139)

Equivale então pensar que memória e percepção são duas facetas do presente; a primeira, o presente expandido, com todas as características individuais destacadas, é impotente, a segunda, o presente contraído e adaptado à ação em seus contornos gerais, torna-se de fato efetivo no mundo. Tal unidade entre as duas facetas de nossa própria vida acumulada e efetuada constitui, de fato nossa dinâmica espiritual representada pela figura do cône mobile; tanto memória quanto percepção não são, portanto a duração, mas polos constituintes de sua estrutura dinâmica. Assim, se duração consiste essencialmente no durar incessante e inexprimível, como já é posto desde o *Ensaio*, a realidade de sua estruturação orgânica, como chama Bergson, se dá por incontáveis níveis de concentração ou de tensão do tempo que flui, estando um ato incessante de movimento em um polo e um ato incessante de acúmulo no outro. Daí o ponto S do cone ser sempre movente, enquanto sua base AB permanece imóvel. Prestando bastante atenção neste ponto, podemos vislumbrar o movimento do espírito em duas direções, como atualização vertical e como projeção ou expansão horizontal. Esse movimento adaptativo do espírito é o ato pelo qual podemos expandir ou retrair o campo de nosso presente, no sentido de que ele é, ao mesmo tempo virtualmente espacial e essencialmente temporal. A memória, no entanto, eternamente presente enquanto efeito acumulativo da própria duração, se mantém a mesma nos diversos graus em que o

movimento do espírito de fazer necessário, o que explica o caráter “elástico” da memória, assim como por que ela se repete em todos os graus de nossa existência. Na verdade, a elasticidade de nossa memória vem do fato de ela estar sempre submetida pelas necessidades da ação a se enquadrar segundo a necessidade obriga.

Cada uma das sistematizações são enquadramentos sucessivos de nossa memória que, num sentido preciso, é apenas a expansão de nosso presente imediato. Retornando às ideias gerais, adicionamos que elas são o resultado do espírito que sempre vem inserir particularidades na generalidade, no curso de seu próprio movimento natural, isto é, as mesmas imagens do passado, que, a depender do nível de associação determinado pela “altura” adotada pelo espírito, quer seja no presente imediato da ação, quer seja, em um grau mais alargado, um nível de reflexão ou rememoração, se generalizam mais, tomando uma dimensão mais reduzida e instantânea, ou se complicam e se enriquecem mais, mostrando melhor suas nuances mais particulares. Em todos esses níveis, no entanto é a totalidade de nossa vida que se repete. Mas essas expansões não se exercem sobre a duração real, e sim é próprio da natureza da duração que se permita esse alargamento sobre seu passado acumulado e sobrevivente no presente. Elas consistem, como dizíamos anteriormente, em sistematizações horizontais da totalidade de nossa história. A luz, porém, da qual emana toda a cor e vida e confere mesmo o sentido para cada um dos sucessivos graus de nossa consciência, é o mover vertical do espírito em seu esforço de penetração em direção à materialidade.

5 – CONCLUSÃO

Tocamos aqui o sentido profundo da temporalidade bergsoniana, e é partindo desse assunto que pretendemos iniciar as conclusões a que chegamos no percurso desse estudo sobre a teoria bergsoniana da alma. Se admitimos as relações entre a memória e a percepção, tais como são colocadas em *Matéria e memória*, teremos que assumir o caráter essencialmente temporal de nossa alma inteira. Esta é nossa primeira conclusão, e tem alcance geral sobre tudo o que vimos até aqui. Mas admitindo essa temporalidade revelada pela própria estrutura da relação entre percepção e memória, somos levados também a compreender a temporalidade de um modo muito particular. O sentido profundo da duração nos é revelado pelo estudo do espírito, a princípio como unificação real entre dois sentidos pragmaticamente distintos de nossa vida, mas também como o próprio elemento dessa distinção, que se transforma por graus qualitativamente distintos de contração e parece possuir, ela mesma uma dualidade. Talvez seja isso mesmo que permita Bergson pensar em dois sentidos em nossa vida cuja oposição não é apenas lógica – mas, se podemos assim dizer, pré-lógica, já que é o fundo mesmo de nossas ideias gerais – mas uma oposição entre o virtual e o atual, entre o que é sentido e o que é agido, enfim, entre termos que possuem um sentido real e significativo no mundo. E mesmo assim fazem parte de uma unidade no ser. É que a duração não se constitui como uma linearidade do tempo vulgar; ela não deixa atrás de si a sombra de uma linha, de cujo ponto original de distancia cada vez mais. Como já dito no *Ensaio*, essa temporalidade é já maculada pelas estruturas da ação. A pura estrutura da duração não deixa para trás de si um passado, ela carrega consigo seu peso, que se acumula cada vez mais no devir. Nossa alma, assumindo a própria forma da duração, vive esse peso sob a forma do caráter, o sentimento de unidade interior que marca nossa identidade com nossa própria história pessoal. Por isso rememorar, antes de um ato de retorno linear no tempo, é uma atitude de contato com, primeiramente, a totalidade absoluta da memória; somente depois, os eventos organizados em linha, que focamos a porção determinada das lembranças que precisamos evocar. Mas essa dinâmica de nossa alma, representada pelo cone de Bergson, representando a identidade de nossa alma com a duração, apenas descreve sua estrutura geral como temporalidade. Mas a própria temporalidade da duração parece possuir

uma dualidade e, nessa dualidade, admite graus. O espírito, vivendo esses diversos graus da temporalidade da duração, realiza assim um esforço de adaptação entre eles de acordo com a necessidade vital. Ele acessa, por diversas vezes, a virtualidade da memória, trazendo à ação o que já não atuava mais, e, de grau em grau, de esforço em esforço, pode deste modo alargar o campo de atuação da consciência, ampliando a potência de sua luz, o que significa ampliar o campo de nossas re-presentações. Nosso presente, assim, será tanto mais amalgamado às nossas lembranças quanto maior esforço de alargamento consciente o espírito exercer. Esse esforço de atenção amplia nossa percepção para além da simples imagem presente. Assim, quando leio um texto, por exemplo, um trecho dessa dissertação na tentativa de corrigi-la, não preciso escandir cada letra para ler cada palavra; minha atenção lança quase de imediato a memória da palavra como um todo, e até de algumas sentenças inteiras, quando muito utilizadas, de modo que alguns erros de digitação das palavras poderiam passar despercebidos mesmo depois de várias releituras de correção: uma lembrança pode colocar-se no lugar da palavra realmente percebida. E, por isso, conto com os grifos em vermelho que o editor de texto me oferece. Mas, neste caso, a lembrança está evidentemente sendo guiada pela percepção que a enquadra, e não o contrário. Existem outros casos, muito comuns, nos quais a memória realmente amplia o campo de projeção perceptivo. Escrevo nesta sala, e sei, como disse mais acima, que há quartos contíguos a ela; transporto-me, assim, para além da minha percepção imediata. Isso quer dizer primeiramente que prevejo que ao tomar certas atitudes, como levantar da cadeira, andar e abrir a porta, entrarei, por exemplo, em meu quarto. Mas esta previsão na extensão está diretamente relacionada a uma rememoração. De fato, eu não saberia se haveria ou não um quarto em determinado ponto de uma casa que não conhecesse. Associo, portanto, meu quarto com a imagem de minha situação presente de estar em casa e essa associação, resultado de meu esforço de atenção, projeta minha percepção imediata para além de si mesma, ampliando o campo de representação que faço de minha casa. Como vimos até aqui, esse reconhecimento que faço de minha casa vem por uma dupla associação. Primeiramente, minha percepção de um ambiente de casa traz consigo um sentimento de semelhança pelos incontáveis momentos que vivi nesta casa os quais, pouco a pouco, minhas ações levaram a formar diversos esquemas motores que hoje são despertados por minha simples presença dentro de casa. Esse enquadramento, como já vimos, confere uma unidade em meu reconhecimento de casa. Porém, essa unidade pode ser dividida de acordo com a altura de meu

nível de atenção. Assim, o puro sentimento irrefletido de estar em casa ao ver a mesa de centro de minha sala me proporciona uma generalidade, pois é o contorno de uma imagem geral de minha casa que tenho; mas caso me esforce em imaginar seus cômodos, essa generalidade se fragmenta e se organiza no espaço projetado agora por imaginação para além da percepção presente. Um pano de fundo se desenha e me faz saber que ao sair de minha cadeira em frente ao computador, caminhando no sentido correto, irei deparar-me com meu quarto. É no entanto, a memória que se infiltra aqui também no presente, embora com uma riqueza maior de particularidades. De fato, essa projeção não é exatamente uma previsão total, mas se baseia no passado. Se posso me surpreender ao entrar no quarto, por exemplo, com um livro encontrado fora do lugar esperado é porque, ao entrar no quarto, busco na percepção presente a maior semelhança possível com a lembrança que tenho dele, mas como o que gera meu reconhecimento é a generalidade da percepção, continuo reconhecendo-o, embora com um leve estranhamento. É assim que, pelo esforço de nosso espírito na adaptação da memória com a materialidade, o eixo vertical de sua ação projeta uma horizontalidade virtual que se expande quanto maior for o grau de lembranças presentes. É assim que, por abrigar uma dualidade em sua natureza, a duração vem a ser a mãe do espaço. Assim também nossa alma se constitui não só por uma unidade no ser pela duração concreta, heterogênea em sua dualidade, mas por uma fragmentação no espaço simbólico, homogêneo em sua continuidade. Espaço que é luxo para os seres que vivem sua história, e que se enriquece à medida que a potência do espírito é cada vez mais capaz de penetrar sua memória na ação. Ele é, portanto, função do tempo real, de sua dualidade inerente.

Se nós tomarmos o devido cuidado de distinguir esses dois níveis de realidade, aquele da memória e da percepção puras, e aquele do hábito e da percepção adaptativa, nos convenceremos que existem dois tipos de temporalidade em Bergson. Uma temporalidade horizontal, ligada a uma causalidade mecânica, que nos coloca em um presente, em um passado e em um futuro de adaptação, no qual os elementos encadeiam-se conforme um sistema de relações de causa e efeito¹⁴, forjada pela inteligência. É o tempo da realidade cotidiana, da percepção ordinária, da linguagem, da vida social e da ciência. Ao lado desta temporalidade, há uma outra, ligada à uma causalidade orgânica, em virtude da qual nossa consciência tem a possibilidade de se mover verticalmente em relação ao tempo, de acessar a espiritualidade da lembrança de recuperá-la até a superfície do real a fim de associá-la à percepção. (Mourélos, 1964, p. 139)

Tocamos, aqui, o ponto de nossa busca. A natureza dual da duração, que é a

14 Previsibilidade pelo espaço e projetabilidade das promessas do meio.

forma geral de nossa própria alma, estabelece uma divisão em nossa vida. Chegamos aqui, por uma visão mais esquemática das estruturas que compõem nossa psicologia, a concordar com os dois sentidos da vida descritos por Worms em seu livro, pelo que se revela agora como as duas formas da temporalidade em que vivemos. A primeira, essencialmente prática, social e científica, adaptada às determinações da matéria; a segunda espiritual e livre, empenhada na penetração do nosso espírito no real da percepção. Mas se esta última, ao chegar ao grau da percepção, parece “corromper-se” cada vez mais em virtude da prática, é apenas para inserir, por sua forma outra de causalidade, toda a energia da vida na forma da escolha, enfim, da liberdade. Na “encruzilhada”, simbolizada precisamente por nosso corpo, entre essa verticalidade espiritual e essa horizontalidade pragmática, está a consciência que emana sua luz de vida em graus diversos. Desta complicada situação pragmática e ontológica, portanto, dependem todas as tonalidades de nossa vida psíquica. Uma filosofia da vida, portanto, como esta de Bergson, não pode ser encarada apenas como uma filosofia que indaga-se sobre a vida meramente. É, mais do que isso, uma filosofia que constitui a alma como participante da própria estrutura do real e, com isso, unifica, de um golpe, as dimensões metafísicas e éticas da existência e erige a vida como exemplo absoluto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA CITADA

De Henri Bergson:

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience (édition critique)*. Paris: PUF, 2007.

_____. *Matéria e Memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. *As duas Fontes da Moral e da Religião*. Lisboa: Almedina, 2005

_____. *La Pensée et le Mouvant*. Paris: PUF, 1990

_____. *Aulas de psicologia e metafísica*. Edição de Henri Hude com a colaboração de Jean-Luis Dumas. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014

Comentadores:

BARBARAS, R. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

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

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, São Paulo: Ed. UNIFESP: 2011

_____. *Le Vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

Obras de Bergson:

BERGSON, HENRI. *Matière et Mémoire*. Paris: PUF, 2003

_____. *L'Évolution Créatrice*. Paris: PUF, 2003

_____. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: PUF, 2005

_____. *L'Énergie Spirituelle*. Paris: PUF, 1948

_____. *Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. *Energia Espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009

Comentários e artigos:

BARLOW, M. *El pensamiento de Bergson*. México: Fondo de cultura Económica, 1966.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson, intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994

MARQUES, S.T. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2006.

_____, *Bergson crítico de Kant: sobre o problema do tempo e da liberdade*. Em: *Experimentações filosóficas - Ensaios, encontros e diálogos*. São Carlos: Edufscar- Fapesp, p. 96-115, 2009.

PHILOLENKO, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Les éditions du Cerf, 1994.

PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental*, São Paulo: Edusp, 1988.

ROBINET, A. *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Paris: Éditions Seghers, 1966.

VIEILLARD-BARON, J-L. BERGSON. *Bergson et le Bergsonisme*. Paris: Armand Coulin, 1999

WORMS, F. *A concepção bergsoniana de tempo* in Revista Dois Pontos, vol. I nº.1, 2004. Depto. de Filosofia UFPR.

WORMS, F. *Bergson ou les Deux sens de la Vie*, Paris: PUF 2004

WORMS, F. e SOULEZ P. *Bergson: biographie*. Paris: PUF, 2002