

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RAFAEL PELLEGRINO

INTUIÇÃO E INTERIORIDADE EM BERGSON

**SÃO CARLOS
2022**

RAFAEL PELLEGRINO

Intuição e Interioridade em Bergson

Tese apresentada para obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos.

Orientação: Prof^a Dr^a Silene Torres Marques

SÃO CARLOS
2022

Pellegrino, Rafael

Intuição e Interioridade em Bergson / Rafael Pellegrino --
2022.
138f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Silene Torres Marques

Banca Examinadora: Silene Torres Marques, Débora
Cristina Morato Pinto, Maria Adriana Camargo Cappello,
Fernando Meireles Monegalha Henriques, Paulo César
Rodrigues

Bibliografia

1. Filosofia. 2. Filosofia francesa contemporânea. 3.
Metafísica. I. Pellegrino, Rafael. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

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

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Rafael Pellegrino, realizada em 28/01/2022.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Silene Torres Marques (UFSCar)

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR)

Prof. Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques (UFAL)

Prof. Dr. Paulo César Rodrigues (UNESP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

AGRADECIMENTOS

À prof^a Silene Torres Marques, por seu incrível trabalho de orientação, pelas conversas e sábios conselhos, pela paciência e amizade, que consistiram no suporte essencial à realização deste trabalho.

Às professoras e professores da banca: Maria Adriana, Débora Cristina, Paulo César e Fernando Monegalha, pela leitura, pelas correções e conselhos.

Aos amigos do grupo de estudos de Bergson, cujas discussões inspiraram reflexões profundas e importantes, de extrema ajuda ao andamento desta pesquisa.

A todos os funcionários e professores do Departamento de Filosofia da UFSCar, por seu trabalho e empenho, por toda a dedicação em levar o ensino e a pesquisa em filosofia adiante, a despeito das severas adversidades atuais.

Aos amigos Rauan, Heliakim Trevisan, Tayrone Alves, Túlio Stafuzza, Gabriel Bertolino, Gabriel Gurae, Eloy Arório, Augusto Meneghin, Alexandre Magno, Rodrigo Lage, Daniel Penalva, e tantos outros, pelas conversas que, em muitos casos, ajudaram a definir vários pontos desta tese, mas também pela amizade por meio da qual, presencial ou virtualmente, na mesa de bar ou na fria tela do computador, nunca se fizeram distantes.

À minha família por todo o suporte. À minha mãe, pela força e por sempre me inspirar a seguir adiante. Aos meus irmãos pelo companheirismo e paciência.

a substância absoluta da existência é energia espiritual, interiorizada e concentrada em si mesma, não espaço. Essa substância se transforma totalmente em “mundo”, materializando-se. O espaço nasce junto com o mundo e desaparece junto com ele.

(Lucian Blaga)

RESUMO

O presente trabalho procura investigar o significado da noção de interioridade na obra de Henri Bergson e seu papel na concepção bergsoniana de intuição. Parte-se do seguinte pensamento: ou a intuição do “exterior” é um contrassenso, ou o modo como Bergson reúne as noções de interioridade e duração, por sua noção de intuição, nos deve levar a uma ressignificação do próprio sentido do que podemos chamar de interioridade. Mas então a própria ideia de exterioridade sofrerá uma ressignificação no seio da doutrina do filósofo. Cabe ressaltar que não se pretende esgotar aqui todos os problemas que se podem levantar a esse respeito. Antes, esta tese limita-se a levantar alguns pontos em que a noção de intuição nos parece sugerir uma forma muito singular de pensarmos o que significa interioridade na obra de Bergson.

Palavras-chave: interioridade, intuição, duração, espaço, metafísica

ABSTRACT

The present work investigates the meaning of the notion of interiority in Henri Bergson's philosophy and its role in the Bergsonian conception of intuition. It starts with the following thought: either the intuition of an "*exteriority*" is a nonsense, or the way in which Bergson brings together the notions of interiority and duration, through his notion of intuition, should lead us to a resignification of the very meaning of what we could call *interiority*. But then the very idea of exteriority will undergo a resignification within the philosopher's doctrine. It should be noted that this work is not intended to exhaust all the problems that can be raised in this regard. Rather, this thesis is limited to raising some points in which the notion of intuition seems to suggest a very unique way of thinking about what interiority means in the work of Henri Bergson.

Keywords: interiority, intuition, duration, space, metaphysics

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE BERGSON

- DI Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência (2020)
- MM Matéria e Memória (1999)
- EC A Evolução Criadora (2005)
- PM O Pensamento e o Movente (2006)
- C1 Aulas de Psicologia e Metafísica: Clermont-Ferrand, 1887-1888 (2014)

SUMÁRIO

1. Introdução.....	10
2. Multiplicidade e interioridade.....	19
2.1. O problema da interioridade.....	19
2.2. O espaço e a multiplicidade quantitativa.....	24
2.3. A duração e a multiplicidade qualitativa.....	36
2.4. Eu profundo e eu superficial.....	42
2.5. Intuição.....	54
3. Matéria e consciência.....	65
3.1. Da dualidade <i>espaço e duração</i> para a dualidade <i>matéria e consciência</i>	65
3.2. Percepção e ação.....	73
3.3. As imagens da percepção.....	84
3.4. Percepção pura.....	91
4. Intuição e o interior da vida.....	111
4.1 A realidade paradoxal da vida.....	111
4.2. Instinto, Inteligência, Intuição.....	122
5. Conclusão: Intuição e a ideia de interioridade em Bergson.....	133
REFERÊNCIAS.....	135

1. Introdução

Noção basilar do método filosófico de Henri Bergson, a intuição pode ser entendida como conhecimento imediato, isto é, uma forma de conhecer que prescinde da mediação simbólica da linguagem. De maneira oposta ao conhecimento analítico, que está condenado à superfície e ao relativo, a intuição bergsoniana é conhecimento em profundidade e no absoluto. Com efeito, a intuição consiste em adentrar a realidade concreta das coisas para abarcá-la de forma integral. Intuir, por exemplo, o movimento de um objeto no espaço implica transferir-se ao interior deste objeto em movimento, isto é, simpatizar-se com sua realidade particular, vivendo com ele cada estado de sua sucessão, de modo que, de acordo com Bergson, “o movimento não será apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto” (PM, p. 185). Neste sentido, absoluto pressupõe interioridade.

A intuição é, assim, a forma de conhecimento que parte da interioridade e, portanto, toca um absoluto. Mas a relação entre absoluto e interioridade não é óbvia. Para que ela se torne compreensível é necessário ressaltar outro elemento essencial na definição de Bergson para a noção de intuição: “pensar intuitivamente é pensar em duração” (PM, p. 32). Com efeito, a interioridade só pode ser *vivida*, já que descrevê-la seria tratá-la de fora, desdobrá-la em símbolos e, portanto, deslocar-se do interior propriamente dito. Por outro lado, a filosofia bergsoniana afirma que toda vivência se organiza como duração. Transportar-se ao interior de algo significa simpatizar-se com seu ritmo interno, com a temporalidade que lhe é particular.

Ora, intuir significa, em última instância, apreender as coisas na forma particular que tomam os seus estados internos e que, organizados sob a forma da duração, penetram-se uns nos outros em uma multiplicidade qualitativa indivisível, isto é, uma organização na qual cada novo estado contém em si a totalidade dos estados anteriores, dos quais o estado presente é o prolongamento atual. Apreender uma coisa em sua duração significa apreender algo de absoluto porque implica inserir-se na coisa para compreendê-la como *ato*, que, ao contrário de sua representação exteriorizada no espaço, é tão simples quanto indivisível: “Visto de

dentro, diz Bergson, um absoluto é algo simples, mas, considerado de fora, isto é, relativamente a outra coisa, torna-se, com relação a esses signos que o exprimem, a moeda de ouro que nunca terminaremos de trocar em miúdos” (PM, p. 187).

Nossa existência, porém, é a única com a qual certamente coincidimos e, portanto, a única que temos acesso intuitivo evidente. Não à toa, a intuição fundamental em Bergson é a duração dos estados internos da consciência, ponto de que parte sua filosofia. E quanto à realidade exterior? O que significa interioridade quando a intuição é aplicada à extensão material? Nossa apresentação partirá das reflexões acima a respeito da relação entre intuição, duração e interioridade para tentar lançar luz sobre estas questões. E, a partir delas, talvez, compreender um pouco melhor o sentido do pensar em duração bergsoniano.

A inspiração deste trabalho partiu de uma curiosidade levantada por duas afirmações de Bergson acerca da intuição. A primeira nos diz que “pensar intuitivamente é pensar em duração” (PM, p. 32); a segunda chama “intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (PM, p. 187). Nossa intenção será então levantar alguns pontos a respeito da relação entre intuição e interioridade para, neste contexto geral, pensarmos melhor a respeito do problema da aplicação desse *pensar em duração* à realidade exterior. Afinal, será possível a intuição de um objeto de *fora*?

De forma bastante resumida, partimos do seguinte pensamento: ou a intuição do “exterior” é um contrassenso, ou o modo como Bergson reúne as noções de interioridade e duração, por sua noção de intuição, nos deve levar a uma ressignificação do próprio sentido do que podemos chamar interioridade, como pretendemos apontar — mas então a própria ideia de exterioridade sofrerá uma ressignificação no seio da doutrina do filósofo. Cabe ressaltarmos que, não iremos esgotar aqui todos os problemas que se podem levantar a esse respeito. Antes, limitamo-nos a levantar alguns pontos em que a noção de intuição parece nos sugerir uma forma muito singular de pensarmos o que é interioridade.

Devemos começar, para tanto, com a noção de duração. Podemos dizer que o “pensar em duração” descreve o método intuitivo em suas linhas mais gerais. Essa expressão ressalta a relação indissociável entre intuição e a apreensão do tempo

que passa no fundo de nossa consciência. Em um primeiro aspecto — o mais evidente — intuição é o movimento pelo qual coincidimos com nossa duração pessoal, a dos nossos estados internos. Dizemos aqui primeiro aspecto porque é apenas em um momento posterior que Bergson irá erigir a intuição como método propriamente dito.

Se a doutrina bergsoniana teve que partir dessa primeira intuição da duração interna para encontrar, durante seu percurso, a própria intuição como método de toda sua filosofia — o que o possibilitará alargar, por fim, o campo de suas pesquisas — é porque é na própria duração que a intuição como forma de conhecimento se enraíza de um modo geral. A intuição é uma impulsão — e mesmo uma emoção, como o filósofo chega a tratar em *A Intuição Filosófica*. Seu elã coincide, por um lado, com a própria duração concreta, como o fundo em que se enraíza, mas por outro lado a duração é também o sentido para o qual a intuição se dirige. Em outras palavras, podemos pensar em dois sentidos básicos coexistindo no seio do próprio termo *intuição*. Ela é contato com nossa realidade mais essencial, uma experiência que é uma espécie de vislumbre momentâneo e que, no entanto, abarca o nosso eu em sua totalidade tão singular quanto inefável. Mas ela é também o modo de conhecimento em que procuramos tomar contato com a realidade íntima das coisas, pelo que Bergson chama curiosamente de *simpatia espiritual*, isto é, acesso ao que nos é exterior, mas como que pelo lado de dentro, em primeira pessoa, de modo que essa realidade interna do externo também não pode nos aparecer de outro modo que não como duração.

A experiência da duração, portanto, pode ser entendida então como a intuição primeira de Bergson; experiência que sem dúvida o filósofo busca alargar em cada uma de suas obras, mas que jamais se desprende de seu lastro na própria duração. Essa primazia bergsoniana da duração está bem expressa nas introduções a *O Pensamento e o Movente*; em sua conhecida carta a H. Höffding o filósofo afirma quanto à sua teoria da intuição que esta deriva e não pode ser compreendida corretamente senão pela intuição da duração que a precede. É apenas porque a duração dos nossos estados internos de consciência se mostra como experiência acessível via intuição que Bergson pode erigir a intuição como método, de forma mais alargada, ampliando o campo de aplicação da própria intuição como via de acesso à interioridade de coisas que nos extrapolam completamente, como a

gênese da vida, da matéria, do cosmos em geral: em suma, é a partir da experiência de durar que Bergson encontra o impulso para o filosofar como pensar em duração. Mas entre intuição como experiência singular e intuição como maneira de pensar o mundo há uma diferença considerável. Não é de se espantar que o método bergsoniano tenha despertado — e desperte ainda hoje — tanta desconfiança, tantas críticas e discussões. Mas será que o ponto em comum de boa parte dessas discussões não está, justamente, no modo de concebermos a noção de interioridade e o sentido peculiar que ela assume em Bergson quando relacionada à duração? Não iremos responder a essa pergunta. Inspiramo-nos nela, no entanto, para levar a cabo este trabalho, que se resume em apresentar apontamentos que talvez iluminem, aqui e ali, um pouco este problema, apresentando, em um e outro ponto da obra de Bergson, algo de nossa leitura particular.

A partir do que dissemos, cremos que é de vital importância relembrarmos alguns trechos do *Ensaio*. Com efeito, a intuição fundamental do bergsonismo começa por revelar a duração como estofa da nossa vida mental, como a forma que assume a nossa realidade interior quando entramos em contato imediato com ela. Trata-se de uma descoberta, de um conhecimento a seu modo, que não se separa de uma experiência pessoal pois, como Bergson deixa claro no segundo capítulo do *Ensaio*, a duração pura é, antes de tudo, o que nós próprios somos quando deixamos de nos representar no espaço para deixarmo-nos viver.

A nossa consciência reflexiva vive normalmente sua temporalidade real representada no espaço. Vivemos, como diz o filósofo, uma temporalidade mista e, em geral, alienados da verdadeira natureza do passar do tempo interior. Ora, o tempo misto é aquele que podemos contar, é o que temos quando, por um lado, não abrimos mão da mobilidade do tempo real, mas por outro, tratamos dele como se fosse espaço, dispondo mentalmente todos os momentos que vão passando como uma sequência de pontos em uma linha imaginária. Neste caso, os momentos da sucessão não poderiam deixar de se apresentar de outro modo que não como exteriores uns aos outros, dado que a duração pura é diferenciação qualitativa em sucessão contínua e a exterioridade é uma consequência inevitável de representarmos a diferença por meio do espaço, um meio homogêneo, isto é, sem qualidades e que, portanto, só pode representar a diferença em termos de

descontinuidade de elementos justapostos e, conseqüentemente, *exteriores* uns aos outros. Como ressalta o próprio Bergson:

A exterioridade é o caráter próprio das coisas que ocupam espaço, ao passo que os fatos de consciência não são essencialmente exteriores uns aos outros, tornando-se assim apenas quando se desenvolvem no tempo considerado um meio homogêneo. (DI, p. 69)

Embora fosse interessante para nosso tema, uma descrição pormenorizada acerca da oposição entre duração e espaço alongaria muito nossa apresentação. Cremos também não ser tão necessário, já que é um tema básico da filosofia bergsoniana. Basta irmos direto ao ponto e ressaltarmos nesta oposição a nossa questão da interioridade: a duração, multiplicidade heterogênea, contínua sucessão de estados que se penetram e se organizam entre si, é uma realidade que não admite exterioridade pelo mesmo motivo que não admite o número; o espaço, em oposição, meio homogêneo, como dissemos, é superficialidade pura, descontinuidade, exterioridade. Ora, se intuição significa acesso a um nível de contato mais profundo com nossa pessoa — acesso que não deixa de ser, ele mesmo, uma experiência pessoal —, a duração é a forma que assumimos ao vivermos essa experiência, que se dá por um esforço de interiorização que equivale a uma recusa momentânea em representarmos-nos pelo espaço. Aqui, adentrar-se significa simplesmente abrimos mão da mediação do espaço para fundirmo-nos com a duração, que é, afinal, a essência de nossa vida concreta. Sob a forma da duração não há “espaço” para a exterioridade espacial. Justamente por isso a intuição da duração não se distingue de uma experiência de si. Pois fundir-se na duração significa ao mesmo tempo coincidir-se consigo mesmo, de forma integral e imediata. Se quisermos já tratar essa primeira intuição como um modo de conhecimento, poderíamos dizer que é um conhecimento em que o saber-se e o viver-se formam um só e mesmo corpo. É neste sentido que Bergson vincula duração e interioridade já no início de sua obra. Sentido que ele parece manter até seus textos posteriores, como podemos ler no conhecido trecho da segunda introdução a *O Pensamento e o Movente*:

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é espaço e a outra é linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata,

visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. (PM, p. 30)

Até aqui, tudo está certo. Não há muitos problemas a serem levantados acerca da intuição de nossa própria pessoa. O próprio Bergson lembra em mais de um momento que a existência da qual mais estamos certos de coincidirmos é a nossa própria. Mas entre isso e o estabelecimento da intuição como método há, como dissemos, uma grande diferença. Afinal, não há algo de paradoxal em estabelecer um método para a intuição? Intuição, a princípio, é experiência fugidia, contato com a mobilidade pura, acesso ao absolutamente singular e por isso mesmo inexprimível. Como conciliar isso a um método?

Em primeiro lugar, assim pensamos, devemos ter em mente que o que Bergson chama de *intuição da duração* pode não ser necessariamente o mesmo que o que ele chama de *método intuitivo*, do mesmo modo que aplicar o método geométrico não implica necessariamente em fazer geometria. Evidente que esta comparação é limitada e imprecisa em diversos aspectos, mas cremos que podemos nos valer dela para expressar aonde queremos chegar. Obviamente, o acesso intuitivo às realidades que nos são exteriores não nos está dado do mesmo modo como ocorre com a nossa própria existência. Não estamos abertos a vivenciar internamente a duração das outras coisas como por uma espécie de sexto sentido. Em suma, Bergson não está nos convidando a repetir a intuição da duração, tal qual no *Ensaio*, a respeito tudo o que se possa especular no universo. O que ele propõe é partir dessa intuição inicial para alargá-la o máximo possível. Nisto consiste, de modo muito resumido, o método.

Mesmo no *Ensaio*, a intuição não se resume à mera experiência do durar interior; à esta experiência o filósofo prolonga um processo de reflexão do qual decorre uma análise minuciosa que tem como ponto fundamental a diferenciação da duração com o espaço, como vimos acima. Todo este processo, que vai da experiência à análise, é, segundo pensamos, o modelo de que Bergson se vale para ir construindo no decorrer de sua obra a noção de método intuitivo.

Sigamos alguns apontamentos neste sentido, sem, no entanto, nos aprofundarmos na questão do *método* propriamente dita. Lemos logo no início do texto de *A Intuição Filosófica* que há uma potência de negação que é imanente à intuição. No decorrer de sua obra, o filósofo “poderá variar naquilo que afirmar; não

variará muito naquilo que nega. E se varia naquilo que afirma, será ainda em virtude da potência de negação imanente à intuição ou à sua imagem” (PM, p. 127). Mas como pode a negação ser imanente à experiência, por si mesma positiva, da intuição? É que, no caso da intuição filosófica, Bergson parece nos dizer que ocorre aí um prolongamento da intuição no pensamento conceitual. Para usarmos uma comparação interior à própria obra do filósofo, do mesmo modo que a experiência do místico o impele à ação, a intuição do filósofo o impele ao pensamento. No caso do filósofo estabelece-se aí uma tensão entre o movimento de retorno à intuição e o desenvolvimento do pensamento conceitual. Essa tensão é imanente à própria intuição filosófica. Ela consiste na ação organizadora da intuição sobre o movimento linear do pensamento. Ela age, segundo Bergson, sobre o pensamento, no sentido de refreá-lo nos momentos em que este procura lhe escapar.

Não podemos pensar em um poder de negação similar na intuição da duração de Bergson? Partindo da duração como experiência interna, o filósofo não nos leva a perceber uma distinção em nossa vida, a distinção entre duração e espaço, a partir da qual somos levados a refletir que a duração é, por fim, aquilo que somos quando subtraímos da nossa experiência a mediação do espaço? Ora, se a duração nos aparece como real sentido de nossa interioridade, não é porque a experiência do durar nos acrescenta qualquer coisa, e sim porque ela nos convida a pensarmos nossa experiência *sem* o espaço. O sentido bergsoniano da interioridade é pensar em duração porque pensar em duração é procurar suspender o hábito da representação espacial. É manter-se em guarda contra os artifícios da linguagem. É, em última instância, abolir uma representação exteriorizante do mundo¹.

Deste modo, partindo da nossa vida psíquica — aquela que mais legitimamente podemos conhecer *de dentro*, Bergson dirá que ela assume a pura forma do durar quando se volta a seu interior mais próprio. De modo similar, da realidade exterior, ele dirá que não existem, de fato, *coisas* no mundo, apenas movimentos, intensidades de fluxos simultâneos que se interpenetram na extensão material. Ora, o próprio deslocamento de um objeto, se apreendido internamente, mostra-se menos como um “movimento *no* espaço” que como o “espaço *de* um

1 Não devemos nos esquecer, no entanto, de que já em seu próximo livro, *Matéria e Memória*, Bergson introduz a noção de extensão para tratar da realidade do universo material. Extensão difere, porém, de espaço, já que a primeira se apresenta como um campo em que os elementos, ainda que simultâneos, se interpenetram, enquanto o último se refere ao modo como recortamos o campo de simultaneidades da extensão de acordo com nossa necessidade de representá-lo.

movimento”, isto é, se um deslocamento pode ser descrito como uma mudança em sucessão de posições no espaço, a sucessão dessas posições, deixadas como um rastro, são um símbolo de um movimento que *passou*, e não posições pelas quais esse movimento se construiu tendo o espaço como *meio*. Assim como a intuição dos nossos estados internos nos faz concluir que é a realidade qualitativa do nosso durar que é condição de formação da realidade quantitativa de nosso viver cotidiano, a abordagem via intuição dos deslocamentos dos objetos percebidos no exterior nos mostra que é a natureza do movimento que é condição de sua descrição espacial, e não o contrário. É pela duração, aliás, que podemos conceber uma relação de continuidade entre os dois “polos” dessa curiosa dualidade que Bergson estabelece entre a nossa interioridade pessoal dos estados de consciência e a exterioridade impessoal das coisas que nos rodeiam ou, para nomearmos em termos mais gerais e mais precisos, entre realidade espiritual e realidade material. É também por graus de duração que, em *Matéria e Memória*, as relações entre o corpo e o espírito são resolvidas. É, por fim, pela ideia de contração e distensão da duração que Bergson procura responder às questões da gênese da vida e da matéria.

Partindo desses breves apontamentos, nosso trabalho buscará seguir alguns pontos cruciais para a compreensão da relação entre intuição e interioridade em Bergson. Com efeito, a primeira parte consistirá em lançarmos nossa atenção sobre o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Ali seguiremos o problema da noção de intensidade, entendido por Bergson como confusão entre duas formas de multiplicidade, a partir do qual o filósofo delineia as diferenças entre espaço e duração para chegar na ideia de um eu que vive tensionado em dois sentidos opostos, um em direção à superfície e à exterioridade, outro que aponta para sua interioridade que se organiza como duração. Na segunda parte, percorreremos a teoria da percepção de Bergson em *Matéria e Memória*, em especial a teoria da percepção pura, que, para nós, revela um ponto de vital importância: o justo momento em que consciência e matéria mostram-se coextensivas uma à outra, participando de um todo solidário no ato perceptivo. Também tomaremos nota de alguns pontos a respeito da teoria da matéria no segundo livro de Bergson, para iluminar, assim, o problema da exterioridade e sua relação com a extensão. Por fim, em nossa terceira parte, realizaremos um breve sobrevoo em *A Evolução Criadora*, livro que coroa o esforço intuitivo de Bergson, a fim de fecharmos alguns pontos a

respeito da natureza da duração como realidade fundamental do mundo, bom como compreendermos melhor as relações entre instinto, inteligência e intuição o que, cremos, consiste na raiz do método de Bergson e esclarece como um método intuitivo não pode dispensar a ação da inteligência e, ao mesmo tempo, representar um acesso direto à interioridade, não apenas de nossa própria experiência interna, mas da realidade como um todo na forma de intuição filosófica, segundo a descrição do próprio Bergson:

Sondando assim sua própria profundidade, será que [a consciência] penetra mais fundo no interior da matéria, da vida, da realidade em geral? Poder-se-ia contestá-lo, caso a consciência tivesse vindo acrescentar-se à matéria como um acidente; mas cremos ter mostrado que uma semelhante hipótese, conforme o lado pelo qual se a tome, é absurda ou falsa, contraditória consigo mesma ou contradita pelos fatos. Poder-se-ia ainda contestá-lo, caso a consciência mais vasta e mais alta, tivesse que ficar num cantinho da natureza como uma criança de castigo. Mas não! A matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja lá qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, somos parte disso. Desçamos então para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos devolverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã. (PM, pp. 143-144)

2. Multiplicidade e interioridade

2.1. O problema da interioridade

Se fossemos instados a determinar um aspecto geral para a filosofia de Henri Bergson, diríamos que ela é, sobretudo, uma filosofia da interioridade. Em primeiro lugar porque há em suas obras, desde o início, uma intuição privilegiada: é a intuição da duração dos nossos estados internos de consciência. Essa primazia da intuição da duração é tão clara e já foi tão repetida que afirmá-la chega a ser um clichê nos estudos bergsonianos, o que apenas reforça a sua importância como noção fundamental. Em segundo lugar, porque ela nos conduz a uma concepção de multiplicidade para a qual a noção de interioridade é imprescindível: a *multiplicidade dos nossos estados internos de consciência*, a qual Bergson dedica o segundo capítulo inteiro do *Ensaio* para delinear como multiplicidade qualitativa, diferenciando-a da multiplicidade quantitativa, esta última uma multiplicidade sobretudo exterior, a multiplicidade do número e do espaço. Mas esse esforço de diferenciar o interno do externo não se restringe a apenas um capítulo do livro. Pelo contrário, o jogo entre interior e exterior é um dos eixos centrais de toda a tese doutoral de Bergson, que se constrói justamente da tensão entre esses dois polos.

Essa tensão é levantada inicialmente a partir de uma questão epistemológica: é legítimo traduzir o inextenso pelos mesmos termos do extenso? Questão que é levantada logo no prefácio ao apontar a linguagem como possível núcleo das confusões e desentendimentos a esse respeito. O primeiro capítulo contextualiza a questão nos problemas da psicofísica e busca colocá-la em termos limpos, isto é, desfazer certas confusões que subjazem aos apontamentos desta ciência. E para isso Bergson elegerá uma noção central: a noção de grandeza intensiva. Pois é neste ponto que os cálculos da psicofísica parecem, de fato, cruzar a divisa entre os campos da interioridade psíquica (sucessão dos estados de consciência) e da exterioridade objetiva. Por isso mesmo suscitam a tentação de se pensar a consciência segundo os quadros da objetividade, confundindo assim algo que se constitui como um processo sempre aberto, sempre em mudança, mas que é de fato inextenso, com algo que possa adquirir elementos das coisas dispostas no espaço,

com divisas bem delimitadas, que admitem a quantidade e, por consequência, a extensão.

Deste modo, pensamos nós, a noção de grandeza intensiva Bergson delinea pela primeira vez algo que, a nosso ver, constitui um dos elementos recorrentes em sua filosofia: a necessidade constante de estabelecer uma distinção entre a exterioridade e a interioridade. Com efeito, a grande questão do primeiro capítulo do *Ensaio* é saber “por que uma intensidade é assimilável a uma grandeza” (DI, p. 18). Ora, essa assimilação não é, de nenhum modo, óbvia. A noção de grandeza implica em comparar a diferença entre quantidades simultâneas, ou, como diz Bergson, “espaços desiguais [...], e costumamos chamar de espaço maior aquele que contém o outro” (Ibid. p. 17). Mas como realizar uma comparação dessa natureza em nossos estados psicológicos se a eles a extensão não se aplica? Assumiríamos a existência de duas espécies de grandeza, uma extensiva e outra intensiva? O problema é que a própria noção de grandeza pressupõe a extensão pois estabelecer uma grandeza, qualquer que seja, consiste em tomar algo como passível de crescer e diminuir, de comparar as quantidades e portanto assumi-las como divisíveis ou mesmo que uma determinada grandeza pode conter em si um número determinado de grandezas menores particulares. Intensidade, no entanto, não é uma noção que admite espacialidade e, portanto, a noção de grandeza não lhe pode ser inerente. Em suma, intensidade não é, não poderia mesmo ser, uma grandeza. Bergson constrói, deste modo, a seguinte argumentação crítica:

Mas o que pode haver de comum, do ponto de vista da grandeza, entre o extensivo e o intensivo, o extenso e o inextenso? Se, no primeiro caso, chamamos de quantidade maior aquela que contém a outra, por que ainda falar de quantidade e grandeza quando não há mais nem continente nem conteúdo? Se uma quantidade pode aumentar e diminuir, se nela percebemos, por assim dizer, o menos dentro do mais, ela não é, por isso mesmo, divisível e, por isso mesmo, extensa? E, assim, não há contradição flagrante em falar de quantidade inextensa? (Ibid. p. 18)

O problema fundamental que Bergson levanta no *Ensaio* é, portanto, que a noção de grandeza intensiva parece enunciar, por si mesma, uma contradição: consiste em afirmar a extensão do inextenso. A discussão envolvendo a oposição entre extenso e inextenso permeia todo o primeiro capítulo e deságua naturalmente na oposição entre externo e interno. Pois se o senso comum e a ciência podem falar em grandezas intensivas, isto é, se acabam por atribuir extensão ao que é inextenso, não é, claramente, do inextenso que vão tirar a extensão, mas

necessariamente de algo de fora. À pura sensação não podemos atribuir uma quantidade intensiva, mas, segundo afirma Bergson, podemos “definir a intensidade de uma sensação ou de um estado qualquer do eu pelo número e pela grandeza das causas objetivas, e conseqüentemente mensuráveis, que lhe deram origem”(Ibid. p. 19). O ponto é que então a medição da intensidade é uma mera função da medida das causas exteriores, uma representação que indica que certa variação qualitativa da sensação ocorre como efeito proporcional à variação de sua causa objetiva, exterior e calculável, seja ela localizada nos arredores, como a percepção de um ponto luminoso, seja ela localizada na extensão do próprio corpo, como a sensação de esforço. De todo o modo, o que se presta ao cálculo é a causa objetiva; a sensação enquanto sensação, no entanto, é puramente qualitativa. A sensação não cresce nem diminui, simplesmente muda, e se nossa vivência cotidiana parece nos indicar o contrário é porque as sensações tendem a nos aparecer, em virtude da vida prática, sob a mediação da linguagem e do espaço. Elas nos aparecem misturadas com as causas exteriores às quais necessariamente as associamos. Tocamos aqui uma importante tese que acompanhará, a seu modo, toda a doutrina bergsoniana: a de que essa mediação da linguagem — adiantemos aqui: da inteligência — determina em grande parte nossa forma de experienciar o real.

Apreendida a partir da mediação do espaço, a consciência passa a ser entendida como uma espécie de meio onde os estados mentais se localizariam e se relacionariam. Como se ela fosse formada da coesão de diversos estados emocionais e sentimentos profundos, por sua vez formados de memórias e sensações mais elementares, todos costurados, deste modo, por alguma forma de associação, como uma colcha de retalhos. Ao levantar o problema da noção de intensidade, Bergson chama a atenção justamente para a incompatibilidade desse modo de representar a consciência com a realidade da própria consciência, que é, de fato, inextensa e puramente qualitativa. Essa incompatibilidade talvez não seja um problema para estados de consciência representativos de causas exteriores, estas sim dispostas no espaço. Na verdade, como vimos, Bergson afirma que é com base nesses estados em particular que a psicologia tende a interpretar espacialmente a consciência como um todo. Mas à medida que tratamos de estados cada vez mais profundos, estados que bastam a si mesmos e que parecem surgir do seio da própria consciência, a associação com causas exteriores torna-se cada vez

menos evidentemente necessária, menos clara e menos distinta. Portanto, a atribuição de uma intensidade quantificável torna-se cada vez mais confusa. Passa a confundir-se com um pressentimento a partir do qual relacionamos hesitantemente uma multiplicidade um tanto incerta de estados mais elementares a partir do estado fundamental. Intensidade é uma palavra que guarda em si um duplo sentido. Segundo Bergson ela

está, portanto, situada no ponto de junção entre duas correntes. Uma delas nos traz do exterior a ideia de grandeza extensiva, enquanto a outra é levada a buscar nas profundezas da consciência, para trazê-la à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna (DI, p. 55)

Através da análise do problema da noção de intensidade, portanto, Bergson não só denuncia uma incompatibilidade e mesmo um aspecto paradoxal da questão. Sua análise minuciosa visa desfazer a confusão inicial e põe o problema em termos claros e precisos: de um lado, temos a ideia de uma grandeza extensiva, portanto quantitativa, que trazemos para dentro, do exterior; de outro temos a imagem de uma multiplicidade interna, inextensa e qualitativa que tendemos a lançar para a superfície. A confusão ocorre justamente porque essas duas formas de multiplicidade nos vêm misturadas em nossa vivência ordinária. Cabe então compreender em que consiste a diferença entre essas multiplicidades e, em específico, cabe compreender qual seria a natureza da multiplicidade interna. Em suma, qual a forma que assume a nossa multiplicidade interna quando não há a intervenção da multiplicidade espacial, exterior?

Assim como nos perguntamos o que seria a intensidade de uma sensação representativa se nela não tivéssemos introduzido a ideia de causa, deveremos investigar agora o que seria a multiplicidade de nossos estados internos, qual forma a duração assume, quando fazemos abstração do espaço no qual ela desenvolve. Essa segunda questão tem uma importância distinta da primeira, dado que, se a confusão entre a qualidade e a quantidade se limitasse a cada um dos estados de consciência tomados isoladamente, criaria, como acabamos de ver, mais obscuridades que problemas. Mas, ao invadir a série de nossos estados psicológicos, ao introduzir o espaço em nossa concepção de duração, ela corrompe, em sua própria fonte, nossas representações da mudança exterior e interior, do movimento e da liberdade — daí os sofismas da escola de Eleia e o problema do livre-arbítrio. (Ibid.)

Caberá, portanto, elucidar com precisão em que consistem espaço e duração, delimitando definindo precisamente a verdadeira natureza dessas duas realidades. Com isso Bergson poderá trabalhar no sentido de saber se tais realidades são ou não redutíveis uma à outra e em que sentido elas se confundem. Isso ele fará em seu segundo capítulo, que consideramos aqui o eixo do primeiro livro do filósofo. Isso porque desfazer o problema da liberdade, questão central de todo o *Ensaio*,

significa antes de tudo desfazer essa confusão inicial que se estabelece entre espaço e duração, cuja origem não é senão o misto que constitui nossa própria experiência ordinária. O próprio Bergson deixa claro já em seu prefácio que toda a questão orbita esse ponto inicial. Retornemos aqui a ele para deixar explícita a citação:

Tentaremos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade. Uma vez dissipada essa confusão, veremos talvez se dissolverem as objeções levantadas contra a liberdade, suas definições e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade. (DI, p.16)

É justamente sobre a dissolução dessa confusão que Bergson se concentra no segundo capítulo do *Ensaio*. Todo o trecho consiste em um minucioso processo de análise. Em primeiro lugar, ele buscará separar as duas formas de multiplicidade. Partindo da análise do número, ele esclarecerá de que modo quantidade pressupõe simultaneidade e, portanto, espaço. Em seguida, tomando a consciência como sucessão de estados puramente qualitativos, ele irá formular que falarmos de uma multiplicidade interna, a dos estados de consciência, é falar de uma multiplicidade para a qual qualidade, sucessão e duração são inerentes. No entanto, e precisamente por isso, cada uma dessas duas noções é determinada a partir da exclusão da outra. Mais precisamente, espaço e duração serão considerados como duas formas de multiplicidade, radicalmente irreduzíveis uma à outra: de um lado o espaço como meio homogêneo e estático, onde só é possível quantidade sem qualidade; de outro a duração como progressão contínua de estados qualitativamente heterogêneos e, por isso mesmo, qualidade sem quantidade. Bento Prado resume bem essa etapa da análise de Bergson:

A distinção entre estas duas formas de multiplicidade será o caminho para a determinação da idéia de duração. Determinar a idéia de duração é, ao mesmo tempo, determinar a idéia de espaço. É, em última instância, da exclusão recíproca dessas duas noções que nascerá a noção adequada de cada uma. (PRADO JUNIOR, 1988, p. 88)

Entendemos, assim, que se é pela análise das multiplicidades que Bergson dissolve o problema da liberdade, é justamente porque faz se relacionarem, pela própria concepção de uma multiplicidade interna, as noções de duração e consciência, abstraindo, assim, do espaço e, em certa medida, do que é a realidade exterior. Mas, em que sentido se dá essa divisão entre exterior e interior? Antes de tudo, é necessário demorarmos um pouco mais nessas duas concepções bergsonianas de multiplicidade para vermos em que medida espaço e duração

dizem respeito a realidades muito distintas, pelo menos no âmbito do *Ensaio*, como diz F. Worms:

É preciso, pois, desunir as noções de número e de multiplicidade, e mesmo servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade e, através delas, duas espécies não somente de fundamento cognitivo ou subjetivo, mas talvez mesmo de tipos de ser ou de realidade. (WORMS, 2011, p. 51)

2.2. O espaço e a multiplicidade quantitativa

Bergson já nos adianta uma questão ao final de seu primeiro capítulo: o que ocorre com a multiplicidade de nossos estados de consciência quando retiramos dela a mediação do espaço? Mas esta questão evoca uma outra como consequência: a ideia de uma multiplicidade implica necessariamente uma quantidade? Na verdade, Bergson já nos dá a deixa para a resposta ao concluir seu capítulo inicial. Há, diz ele, uma multiplicidade interna, a princípio confusa, de natureza essencialmente qualitativa e que, portanto, não teria uma relação necessária com a quantidade. Mas, em primeiro lugar, se existe uma multiplicidade sem quantidade, qualquer que seja sua natureza, é necessário, antes, que Bergson coloque em termos precisos em que consiste a natureza da quantidade.

A análise do conceito de número vem justamente por conta dessa necessidade. Nela Bergson não apenas separa quantidade e qualidade, mas procura provar que a abstração da qualidade é inerente à síntese numérica dado que, para formarmos uma quantidade qualquer, devemos supor um conjunto de unidades homogêneas entre si, mas que, ao mesmo tempo sejam distintas de alguma maneira.

Não basta dizer que o número é uma coleção de unidades; é preciso acrescentar que estas unidades são idênticas entre si ou, ao menos, que as supomos idênticas quando as contamos. (DI, p.56)

Para exemplificar essa identidade necessária das unidades que compõem o número, Bergson se utilizará de uma imagem que remete às origens da história humana: o pastoreio. Cremos que este seja um detalhe importante, pois evidencia uma característica muito presente no pensamento do filósofo. Com efeito, a filosofia bergsoniana desde já parece insistir na ideia da origem pragmática da inteligência, enraizando sua teoria do número, a princípio, não em conceitos puramente abstratos, mas em uma origem histórica, vinculada a uma necessidade prática

humana. De fato, Bergson nos leva a contar ovelhas. Ocorre que, no ato da contagem, devemos ignorar as diferenças de cada ovelha em particular para formar um conjunto de unidades da valor “ovelha” que se nos apresentam, cada qual, simultaneamente. Valor esse que estipulamos de acordo com sua função prática para nós: o fato de serem animais de pastoreio que fornecem lã e carne e, portanto, são objetos sobre os quais podemos trabalhar neste sentido específico. Assim, reduzidas a seu valor pragmático, cada ovelha é considerada como idêntica ao resto das outras: uma “unidade de ovelha”. No entanto, deve haver uma diferença entre elas. Pois, caso a identidade fosse absoluta, a soma já não seria possível, pois teríamos uma e a mesma ovelha. Essa identidade total, no entanto, só seria possível caso as ovelhas não fossem corpos dispostos no espaço, que observamos como objetos bem definidos e distintos entre si. Ora, não faria sentido realizar uma soma caso as ovelhas se interpenetrassem entre si, formando um todo contínuo e simultâneo. Concluindo, podemos dizer que uma soma é a reunião de elementos idênticos, mas distintos uns dos outros como porções iguais, simultâneas e contíguas no espaço. E esta conclusão, segundo Bergson, vale não apenas para os pastores, mas também para o matemático.

Segundo o filósofo, o que ocorre na concepção do número abstrato não é muito diferente do que ocorre na contagem de um rebanho. Com efeito, o número consiste ele próprio no símbolo de uma coleção de elementos quaisquer no espaço e, portanto, carrega em seu bojo o próprio sentido da exterioridade. Mas como extraímos do mundo e da vida prática essa noção simbólica? Mais uma vez Bergson parte de um exemplo tirado da vida, mas agora para exemplificar essa passagem para a abstração:

Para respondermos a esta questão, basta que cada um se lembre das diversas formas assumidas pela ideia de número desde sua infância. Veremos que começamos por imaginar uma fileira de bolinhas, por exemplo, que depois se transformaram em pontos e que, por fim, até essa imagem se apagou para deixar atrás de si, por assim dizer, somente o número abstrato. Mas, justamente nesse momento, o número deixa de ser imaginado e, mesmo, de ser pensado. Conservamos dele apenas o signo, que é necessário ao cálculo, pelo qual convençamos expressá-lo, pois podemos perfeitamente afirmar que 12 é metade de 24 sem pensar no número 12 nem no número 24 — aliás, temos todo o interesse nisso, em nome da rapidez das operações. (DI, pp. 57-58)

O que mais nos interessa neste trecho é que esse novo retorno ao concreto evidencia diversos graus de abstração até a concepção do número como símbolo propriamente dito. Sigamos atentamente a citação acima: em primeiro lugar, trata-se

de contar bolinhas, da mesma forma que o pastor conta as ovelhas, justapondo-as uma em seguida da outra; em um segundo momento, imaginamos pontos, o que já é uma vantagem, pois com esse novo grau de abstração podemos representar a quantidade de qualquer coisa; não há mais aí a necessidade de imaginar bolinhas, ovelhas, ou o que quer que seja: um ponto abstrato pode simbolizar a unidade de qualquer coisa que se deseja contar. Mas o grande salto vem no momento em que deixamos de imaginar a quantidade para enumerá-la e passamos a conceitualizá-la de forma puramente abstrata. Isto é, o número deixa de ser representado por uma quantidade imaginada à medida que adquire uma definição conceitual que não depende mais do processo concreto de contar. Podemos, a partir daí, trabalhar apenas com o signo que representa a quantidade, mas sem pensar na quantidade propriamente dita. A partir daí, passamos a pensar nas relações, nas séries numéricas, nas razões, etc.; enfim, passamos a fazer matemática propriamente dita.

Com essa espécie de “gênese do conceito de número” Bergson traça uma linha gradual que vai da experiência concreta de contar ovelhas à formação da concepção de número abstrato em poucos parágrafos. Ele mostra, já nesse momento, o passo a passo de como a experiência concreta vai se sublimando em abstração pura de acordo com uma necessidade essencialmente pragmática. Porém, mesmo o número abstrato ainda se constitui de unidades idênticas entre si, mas que se distinguem no espaço. A partir disso, a explicação que se segue, a respeito de como se opera a síntese numérica, visa esclarecer como o espaço é condição sem a qual tal síntese não seria possível:

Mas, desde que queiramos representar o número, e não só numerais ou palavras, somos obrigados a voltar às imagens extensas. Iludimo-nos a esse respeito porque contraímos o hábito de contar aparentemente no tempo mais que no espaço. (DI, p. 58)

Aqui Bergson está claramente discutindo com Kant e sua análise das intuições puras *a priori* na estética transcendental. Nestes primeiros passos de sua própria análise, ao reduzir o número e a própria possibilidade de se formar a ideia de uma quantidade ao espaço, o filósofo francês procura colocar em xeque a distinção realizada pelo filósofo de Königsberg entre a natureza geométrica do espaço e a natureza aritmética do tempo. Essa estética transcendental de Kant é ela mesma sua fraqueza, segundo Bergson, justamente porque a própria aritmética não é questão de tempo e sim de espaço. Esta última constituiria, assim, a única forma *a priori* de nossa sensibilidade, condição, inclusive, da formação de nossa

representação do tempo, que será concebida no *Ensaio* como um misto de temporalidade, essencialmente duração, e espaço. Por isso mesmo a análise do conceito de número consiste no passo fundamental para a crítica do tempo homogêneo. É necessário que Bergson destrinche com precisão cirúrgica todos os elementos que estão por trás da síntese numérica, para mostrar, por fim, que ao fundo de toda ideia de quantidade está o suporte do espaço homogêneo.

Podemos dizer que a primeira etapa dessa análise minuciosa debruça-se sobre a noção de cardinalidade e visa mostrar como formamos a ideia de uma quantidade a partir da imagem de um conjunto de unidades e de que modo, a partir disso, chegamos a formar a ideia abstrata de número, representando-a pelo numeral. A segunda etapa, como citamos no trecho acima, consiste em mostrar que, por uma espécie de confusão entre o número e seu signo, tendemos a imaginar a contagem de uma quantidade como uma sequência ordinal no tempo. Em suma, confundimos cardinalidade com ordinalidade. De fato, Bergson já atenta para essa distinção na ocasião do exemplo das ovelhas, ao tratar da diferença entre sua contagem efetiva e sua enumeração sequencial, e irá concluir com o exemplo da contagem de soldados: “Colocamo-nos sob esses dois pontos de vista bem diferentes quando contamos os soldados de um batalhão e fazemos sua chamada” (DI, p. 57). Ora, para Bergson, portanto, confundir cardinalidade e ordinalidade consiste numa espécie de equívoco. O objetivo desta segunda etapa da análise do número, como já podemos antever, é apontar que a concepção do tempo como um meio homogêneo e, portanto, quantificável, esconde-se por trás desse equívoco.

O exemplo da contagem até 50 pode ser visto como uma sequência natural do exemplo de contar ovelhas na argumentação de Bergson. Mas desta vez, já não se trata de contar algo em específico e sim realizar a contagem de uma quantidade abstrata. Ocorre que, do mesmo modo que o pastor conta suas ovelhas, nós contamos os números de 1 até 50 como uma sequência bem ordenada, cuja ordem não parece seguir outra coisa que não a sequência da própria sucessão temporal, já que o processo de contagem ocorre na duração. Tendemos a deduzir, a partir disso, uma temporalidade que, assim como o espaço, é representável pelo número, linear e, portanto, divisível. O questionamento de Bergson surge neste ponto e procura nos advertir de que, mesmo neste caso, estamos, de fato, contando no espaço:

É incontestável que, desse modo, teremos contado momentos da duração, mais do que pontos do espaço, mas a questão é saber se não é com pontos do espaço que teremos contado os momentos da duração. É possível perceber no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, quer dizer, uma sucessão que chegue a uma soma. Isso porque, se uma soma é obtida pela consideração sucessiva de diferentes termos, é preciso que cada um desses termos permaneça quando passamos ao seguinte e espere, por assim dizer, que os adicionemos aos demais. Como esperaria ele se fosse apenas um instante da duração? E onde esperaria se não o localizássemos no espaço? Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é somente sob essa condição que as unidades abstratas formam uma soma. (DI, p. 58)

Em suma, Bergson está afirmando aqui que uma sucessão não implica necessariamente em uma adição, isto é, não implica em quantidade. Por outro lado, toda quantificação de uma sucessão implica uma intervenção do espaço. Mas isso significa apenas que a unidade abstrata também nos permite contar momentos na sucessão como o pastor conta as ovelhas. Não há, portanto, qualquer relação necessária entre quantidade e sucessão temporal, e mesmo entre a sucessão e sua expressão pela sequência dos conjuntos ordinais, dado que, em qualquer caso, a quantificação sempre pressupõe a soma e, portanto, a projeção de unidades simultâneas no espaço:

quando acrescentamos ao instante atual os que lhe precederam, como acontece quando somamos unidades, não é sobre esses instantes mesmos que operamos, uma vez que eles desapareceram para sempre, mas justamente sobre o traço durável que eles aparentemente teriam deixado no espaço ao atravessá-lo. É verdade que quase sempre dispensamos essa imagem e que, depois de tê-la usado para os dois ou três primeiros números, nos basta saber que ela continuaria servindo para a representação dos outros, caso precisássemos. No entanto, toda ideia de número implica uma visão no espaço. (Ibid.)

A quantificação dos momentos no tempo é apresentada aqui como análoga à representação da quantidade quando as contamos, como no exemplo da criança que começa contando bolinhas e sucessivamente, no decorrer da vida, vai abstraindo até chegar à representação abstrata da quantidade pelo numeral. Neste caso, começamos por uma espécie de representação imaginária de uma linha ordenada à qual são adicionados os elementos sucessivos, embora dispostos em simultaneidade. Em seguida, essa imagem é substituída por sua representação como sequência numérica ordenada. Deste modo, todo o número, como representação de uma quantidade abstrata, tem por base a imagem de uma quantidade, seja percebida concretamente, seja imaginada, quer pensemos na quantidade de uma sequência ordinal, quer na quantidade de um conjunto (cardinalidade). Em ambos os casos, a imagem da quantidade pressupõe a representação de elementos distintos em um meio homogêneo. Ainda aqui, portanto, o número pressupõe o espaço.

O espaço é, portanto, o meio que possibilita a justaposição entre as unidades que compõem o número. Em outras palavras, oferece suporte à síntese numérica e lhe é essencial. Mesmo que não contemos objetos materiais, mesmo quando contamos momentos da duração, ainda neste caso a operação não se realiza na duração, mas sim no espaço. A análise do número nos leva, desta forma, à sua relação com o espaço como meio homogêneo de diferenciação, ou seja, de diferenciação puramente quantitativa e, ao mesmo tempo, nos mostra sua diferença em relação à duração.

Com as duas primeiras etapas da análise de Bergson, pudemos ver que 1) o espaço está pressuposto na formação da ideia de qualquer quantidade e 2) que isso se aplica também na concepção do número quando representa um elemento de uma sequência ordenada. A terceira etapa da análise de Bergson debruça-se sobre o conceito de unidade. Procura, com isso, arrematar o último fio solto de sua argumentação a respeito da relação entre espacialidade e quantidade. Ora, o número representa uma quantidade, e, enquanto quantidade, ele representa uma coleção de unidades. Mas o número enquanto representante de uma quantidade é também uma unidade. Em outras palavras, segundo Bergson o número é uma unidade de uma multiplicidade, ou melhor, uma unidade sintética que abarca uma multiplicidade de outras unidades. Para que essa síntese represente uma quantidade, ela precisa ter o espaço como suporte, como já vimos. Falta, no entanto, esclarecer de que se tratam as unidades que compõem a síntese numérica. Em outras palavras:

Todo número é uma coleção de unidades, dissemos, e, de outro lado, todo número é ele mesmo uma unidade, como síntese das unidades que o compõem. Entretanto, a palavra unidade é empregada nos dois casos no mesmo sentido? (Ibid.)

A síntese numérica, enquanto representa a unidade de um todo, expressa uma quantidade de valor provisório. Para esclarecer este ponto, podemos nos valer do exemplo da contagem de soldados. É sempre possível adicionar um recruta a mais para a mesma companhia; também é sempre possível que um homem morra em batalha. A companhia é ela mesma uma unidade de valor provisório, portanto. Ela representa uma determinada quantidade de soldados: é a unidade de um todo. Do mesmo modo, quando contamos três unidades, as representamos pelo numeral 3 como a unidade de um todo de três elementos. Esta unidade, no entanto, é provisória, já que podemos adicionar ou mesmo subtrair os elementos desse mesmo

todo. Mas, quanto às unidades que compõem o número, seriam elas unidades absolutas ou também provisórias, isto é, relativas a uma síntese em particular?

Mas o que seria uma unidade pura, isto é, uma unidade no sentido absoluto do termo, senão uma unidade atômica? Pensar que o número é um todo composto de unidades puras seria o mesmo que considerar que ele é formado por elementos indivisíveis. Não é isso, porém, o que ocorre. As unidades que compõem qualquer número podem ser consideradas como divisíveis, segundo a necessidade. Podemos dizer que 3 é igual a $1 + 1 + 1$ do mesmo modo que é igual a $0,5 + 0,5 + 1,25 + 0,75$, isto porque cada uma das unidades que formam o número é também um número, que pode ser também considerado enquanto contendo uma multiplicidade. Na verdade, todo valor pode ser dividido infinitamente, e isso já basta para concluir que toda unidade provém de uma síntese do espírito. Nas palavras de Bergson:

É incontestável que, quando imaginamos as unidades que compõem o número, acreditamos pensar em indivisíveis — crença em grande parte responsável pela ideia de que podemos conceber o número independentemente do espaço. Contudo, olhando mais de perto, veremos que toda unidade é a unidade de um ato simples do espírito e que, como esse ato consiste em unir, é preciso que alguma multiplicidade lhe sirva de matéria. Sem dúvida, no momento em que penso cada uma dessas unidades isoladamente, eu a considero indivisível, porquanto está implícito que penso apenas nela. Mas, desde que a deixo de lado para passar à seguinte, eu a objetivo e, por isso mesmo, faço dela uma coisa, quer dizer, uma multiplicidade. Para se convencer disso, basta observar que as unidades com as quais a aritmética forma os números são provisórias, suscetíveis de se dividirem indefinidamente, e que cada uma delas constitui uma soma de quantidades fracionárias, tão pequenas e numerosas quanto se puder imaginar. (DI, p. 59)

Isto significa que só imaginamos uma unidade enquanto ponto indivisível quando nos convém ignorá-la enquanto unidade que abarca uma possível multiplicidade. No entanto, toda unidade pode ser concebida como divisível — o que é o mesmo que considerá-la como um todo de uma multiplicidade — caso se queira. Deste modo, a terceira etapa da análise do número conclui que o espaço prescinde da própria concepção da unidade, já que a esta também podem ser atribuídos quantos elementos o ato sintético do espírito determinar. A noção de imagem, ou imaginação, na construção do número, com qual Bergson inicia o capítulo, continua a se mostrar importante aqui, na medida em que o texto afirma que as unidades são *imaginadas* enquanto indivisíveis, segundo a síntese do espírito. Ora, Bergson já adianta aqui que a síntese do espírito consiste em unir, mas para isso precisa de uma multiplicidade que sirva justamente de matéria dessa união. Não existe, portanto, para Bergson, uma síntese sem uma multiplicidade sobre a qual a síntese possa operar. Mas, se nossa leitura estiver correta, essa multiplicidade deve emergir,

em último grau, da realidade exterior como justaposição de elementos no espaço. Ora, o pastor, ao contar seu rebanho, imagina cada ovelha como unidades indivisíveis assim como a criança imagina compor a soma com bolinhas. E se posteriormente podemos imaginar as bolinhas como pontos, é porque realizamos sobre a imaginação um processo de abstração com vista a ficarmos apenas com o essencial da imagem: o ponto abstrato, uno e adimensional, por isso mesmo, a imagem que representa mais precisamente o ato indivisível do espírito. O ponto nada mais é, portanto, que a representação simbólica da unidade enquanto síntese indivisível do espírito. No entanto, esta representação refere-se a um determinado ato do espírito sobre um determinado objeto da realidade concreta. A unidade é provisória tanto quanto qualquer outra quantidade. Do mesmo modo que o pastor pode dividir seu rebanho de 50 ovelhas em dois rebanhos de 25 ovelhas pretas e 25 ovelhas brancas, se seu interesse for comercializar a lã, ele pode considerar em cada ovelha o número de cortes para o açougue e depois multiplicar pelo número total do rebanho, caso queira vender a carne.

Em resumo, as três etapas da análise do número traçam o seguinte argumento: 1) o número, enquanto representação de uma quantidade de elementos de um mesmo todo ou conjunto, isto é, segundo sua cardinalidade, parte da imagem de unidades idênticas entre si, mas que são diferenciadas, ao mesmo tempo, no espaço; 2) o número, enquanto sequência numérica, isto é, segundo sua ordinalidade, continua trazendo por base de sua representação o espaço; 3) a unidade representa uma síntese do espírito que, considerada enquanto tal, é indivisível, mas como essa síntese, concretamente, incide sobre uma multiplicidade que lhe serve de matéria, ela é sempre provisória e, portanto, a unidade é uma quantidade como qualquer outra, que pode mudar de acordo com a atenção que incide sobre determinado objeto ou grupo de objetos. Nesta última etapa, a argumentação de Bergson incide sobre a divisibilidade da unidade para mostrar que, mesmo aí, há a participação do espaço. Assim, podemos ler no *Ensaio*:

Como poderíamos dividir essa unidade se se tratasse daquela unidade definitiva que caracteriza um ato simples do espírito? Como poderíamos fracioná-la e, ao mesmo tempo, declará-la una se não a considerássemos implicitamente um objeto extenso, uno na intuição, múltiplo no espaço? [...] É claro que, quando você iguala o número 3 a $1 + 1 + 1$, nada o impede de tomar como indivisíveis as unidades que o compõem. Mas isso se dá porque você não utilizou a multiplicidade que preenche cada uma dessas unidades. (Ibid.)

Tomemos um objeto concreto como, por exemplo, uma ovelha. Ela pode ser representada como uma unidade 1, se a intenção é contar o tamanho do rebanho; mas podemos querer contar, nessa ovelha singular, nove tipos de corte e, neste caso, podemos representá-los, cada um, como correspondendo a $\frac{1}{9}$ da ovelha ou como 9 unidades que pertencem ao todo ovelha. No primeiro caso, a ovelha é considerada como um elemento distinto pertencente a um todo, a unidade é a representação do ato indiviso do espírito que a delimitou enquanto objeto elementar do conjunto do rebanho e, por isso, não leva em conta suas partes. No segundo caso, considera-se a ovelha, enquanto unidade preenchida de uma multiplicidade, isto é, passível de dividir-se. No entanto, podemos considerar cada fração da ovelha como uma unidade distinta em si mesma e, portanto, não é mais uma fração, mas um número inteiro. No terceiro caso voltamos, com efeito, a contar o número de cortes que tiramos de uma ovelha do mesmo modo que contamos ovelhas inteiras em um rebanho. Assim, uma unidade é considerada indivisível enquanto símbolo do ato sintético do espírito, mas como, na realidade, a síntese deve sempre incidir sobre uma multiplicidade, essa mesma unidade, se considerada segundo a multiplicidade que a preenche, pode ser considerada divisível e portanto ela mesma múltipla. Em outras palavras, Bergson nos diz que a unidade é uma enquanto referida à síntese do espírito e múltipla enquanto referida ao objeto sobre o qual incide a síntese. O número abstrato, portanto, é a representação simbólica de uma determinada síntese do espírito sobre a multiplicidade dos objetos dispostos no exterior. Por isso mesmo uma unidade pode ser dividida indefinidamente: “É pelo fato de admitirmos a possibilidade de dividir a unidade em quantas partes quisermos que a tomamos como extensa” (DI, p. 59). A análise do número é importante — e, dizemos com segurança, essencial à solidez argumentativa de Bergson — não apenas porque nos revela que o que subjaz a todas as operações de síntese do espírito é o espaço, mas também porque nos revela, por esta via, em todas as operações de síntese do espírito uma atividade dupla: sintética no que concerne à atividade do espírito propriamente dita e, por assim dizer, subjetiva; analítica no que concerne ao objeto sobre o qual o espírito se dirige.

O espaço intervém justamente neste segundo momento, como meio homogêneo que simboliza a possibilidade de o espírito realizar sobre um mesmo

objeto atual um número indefinido de sínteses simultâneas, contíguas e atualmente dadas, quer sejam concebidas como unidades que se somam, quer como divisão de um todo considerado como um inteiro. O que dita a regra dessa divisão ou dessa adição é a relação entre uma determinada ação do espírito sobre um determinado objeto que se lhe apresenta no exterior. Se o número abstrato pode ser considerado como indefinidamente divisível é justamente porque, não aplicado a nenhum objeto em particular, resta-lhe apenas o fundo de espacialidade que lhe é constitutivo. Um fundo que, como dirá Worms, não tem outra qualidade que não o *vazio*. É, portanto um quadro homogêneo:

esse momento espacial da representação de unidades distintas vale também para os "números abstratos". É próprio do número, ou da multiplicidade numérica, ou de toda coisa que se queira considerar assim numerável, em todos os casos, segundo ele, poder representar-se ou dividir-se como uma diversidade de elementos distintos, isto é, de elementos que se podem colocar separadamente em um espaço ao menos ideal. O número é a multiplicidade de partes separadas e sem outra distinção afora essa separação. O espaço é o quadro vazio e sem outra qualidade afora esse vazio, portanto, o quadro "homogêneo" (idêntico em toda parte) onde necessariamente se representam como tais essas partes ou esses elementos. Tal será, assim, o resultado da "dedução" feita por Bergson da representação do espaço como condição pura do número. (WORMS, p. 48)

O espaço é, deste modo, a condição de possibilidade de toda multiplicidade quantitativa e, portanto, a forma pura de nossa representação objetiva como um todo. E se, de forma curiosa, Bergson parece não contradizer Kant neste ponto, é porque, segundo Worms, "o objetivo primeiro de sua análise do número e do espaço, antes de explicar sua origem, é compreender sua estrutura formal, para lhe opor outra" (WORMS, p. 50). Em outras palavras, Bergson está aqui preocupado com a estrutura formal segundo a qual a realidade objetiva é formada, e não com a questão da gênese dessa estrutura e dessa realidade. Esta última questão preocupará, de fato, o filósofo, somente em *A Evolução Criadora* ao levantar suas teorias a respeito da gênese da inteligência e, com ela, da gênese da matéria. O esforço de Bergson no *Ensaio* é, antes, demonstrar a existência de duas estruturas distintas, uma exterior ou objetiva, outra interior ou subjetiva, por uma espécie de oposição. Mas esta não consiste, no entanto, de uma distinção entre dois modos de representação — como pretendia Kant — nem de duas realidades que se distinguem por mera contrariedade lógica. Trata-se de uma distinção muito mais profunda. Bergson procura nos expôr a existência de duas realidades radicalmente distintas e, por isso mesmo, totalmente irreduzíveis uma à outra. Não se trata aqui de dois modos da nossa representação já que, como vimos, tanto os momentos no tempo quanto as

coisas no exterior são representados segundo a mesma estrutura formal, o espaço. Por isso mesmo não podem haver dois modos verdadeiramente distintos de representação, já que tanto o tempo quanto a extensão são representados segundo a mesma estrutura formal. Isto significa que, para Bergson, há apenas uma forma da representação, que é a representação no espaço, e apenas nele. Se, portanto, há uma distinção entre duas realidades no *Ensaio*, e se essa distinção ocorre por uma espécie de oposição, essa oposição será a de uma realidade representada ou, melhor dizendo, uma realidade passível de ser representada sem que algo de sua natureza se altere ou se deforme, e uma realidade que não pode ser representada sem que com isso percamos justamente o que ela tem de essencial. Ora, não se trata, obviamente, de um outro modo de representação, mas ao contrário é algo que só podemos conhecer de imediato, nela mesma, fora de qualquer representação, como por um contato: uma intuição. E é exatamente a isso que Bergson chama de subjetivo, em um trecho — aliás, bastante desafiador — do *Ensaio*:

Observemos que chamamos subjetivo o que aparece inteira e adequadamente conhecido e de objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma multiplicidade sempre crescente de novas impressões pode substituir a ideia que dele temos atualmente. (DI, pp. 60-61)

Podemos notar neste trecho a ideia particularmente bergsoniana de que a realidade interna é aquela a que temos acesso imediato garantido. Essa garantia se baseia no fato de nós sermos nós mesmos, em primeira pessoa, e, portanto, nos apreendemos mais enquanto processo do que enquanto objeto, por mais que nossa auto apreensão venha geralmente como autorrepresentação, isto é, na forma de momentos conservados em uma linha ordenada, e não segundo o modo de organização — e diferenciação qualitativa — de um ato em andamento, que é o que de fato somos.

Outra coisa que decorre dessa distinção de natureza entre essas duas realidades-multiplicidades é que elas se distinguem radicalmente na mesma medida em que elas são ontologicamente assimétricas. Decorre, do que vimos logo acima, certa primazia da qualidade, da realidade subjetiva e, já podemos adiantar, da duração, com relação à realidade objetiva. Lembremos aqui que o processo de “construção” do número ocorre, para Bergson, em duas fases. Ou melhor, em um primeiro momento temos o número em fase de construção; em outro momento, temos o número já construído como um todo de partes dispostas no espaço. Na composição de um número, como vimos, está envolvida uma atividade do espírito

que erige uma série de coisas, percebidas ou imaginadas, em unidades indistintas e indivisíveis, para depois agrupá-las em uma soma. Trata-se aqui de uma atividade concreta do pensamento e, portanto, envolve duração. Do pastor contando suas ovelhas à criança contando bolinhas imaginárias, a construção do número consiste, tanto em um como em outro caso, em uma série de operações que se dão para uma consciência que, efetivamente, conta. O número já formado, ao contrário, é um símbolo de um processo de pensamento levado a termo. Por isso não precisamos pensar, de fato, na quantidade para que possamos realizar operações matemáticas. O fato é que fazemos apenas uma vaga ideia da quantidade quando escrevemos, por exemplo, a notação 1000000. Sabemos que é um número “muito grande”, simplesmente, fato que se atesta na linguagem comum sempre que usamos a expressão “um milhão de coisas” como sinônimo de *incontável*. No entanto, não precisamos contar realmente para operar com grande exatidão sobre o valor 1000000. Aqui passamos a tratar o número como uma coisa que contém um determinado número de subdivisões atualmente dadas, mas que é totalmente indiferente ao procedimento concreto que as possa ter formado. Como coisa o número também se apresenta passível de ser subdividido de acordo com outras regras sem, no entanto, que nada de essencial lhe seja alterado. Como diz Bergson:

Mas nada muda no aspecto geral de um corpo, qualquer que seja o modo pelo qual o pensamento o decompõe, porque essas diversas decomposições, assim como uma infinidade de outras possíveis, já são visíveis na imagem, ainda que não realizadas — essa apercepção atual, e não apenas virtual, de subdivisões no indiviso é o que chamamos objetividade. (DI, p. 61)

O número já realizado difere do número em processo de realização justamente porque o primeiro representa um todo atualmente dado. E essa parece ser a diferença crucial entre o objetivo e o subjetivo para Bergson. Objetivo diz respeito ao que é atualmente dado e que, por isso, pode ser decomposto em partes simultâneas sem que se altere o aspecto geral do todo que é decomposto, pois não se pode tirar daquilo que já está dado mais do que está nele contido. Subjetivo, ao contrário, diz respeito ao que está sempre em vias de formação e por isso nunca é dado como um todo fechado sem que haja, com isso, uma nova alteração no próprio todo:

Desse modo, um sentimento complexo pode conter o número de sentimentos simples que quisermos. Mas, enquanto esses sentimentos não se distinguem com uma nitidez perfeita, não poderemos dizer que estão inteiramente realizados, e a partir do momento em que a consciência tiver deles uma percepção distinta, o estado psíquico que resulta de sua síntese terá, por isso mesmo, se alterado. (Ibid.)

2.3.A duração e a multiplicidade qualitativa

Como consequência, a multiplicidade qualitativa, em oposição ao espaço, exterior e objetivo, será, pelo menos no *Ensaio*, caracterizada como própria da interioridade do eu. A forma real da vida subjetiva antes da mediação — e consequente deformação — desta pelo espaço. Ao contrário da objetividade que, como vimos anteriormente, é o âmbito daquilo que contém infinitas formas de distinções possíveis, o que Bergson chama de subjetivo é justamente aquilo que não pode comportar qualquer distinção. Assim, se no espaço, que é um meio homogêneo de diferenciação, há uma multiplicidade objetiva, de termos distintos atualmente dados, passíveis de serem decompostos e justapostos entre si, na duração, cuja característica principal é ser ela mesma uma constante atualização, a multiplicidade assume a forma de um todo heterogêneo e contínuo, no qual os instantes que o compõem se prolongam uns nos outros e fundem-se ao todo. É, pois, por um lado, uma multiplicidade indiferenciada por constituir um todo orgânico não espacializado e, por isso mesmo indivisível: é, assim, heterogênea porque conserva em si as qualidades de cada elemento do mesmo modo que cada elemento traz consigo algo da qualidade do todo. Ora, como vimos acima, a síntese numérica só pode ocorrer num meio homogêneo, isto é, no espaço, o que nos indica que a duração não poderia apresentar-se, de forma alguma, em termos de quantidade. Que seria, então, uma duração como uma realidade não espacializada, uma multiplicidade qualitativa?

A duração é, em primeiro lugar, uma realidade cuja característica principal é a sucessão. É, para Bergson, um puro devir de estados que se organizam sob a forma de uma multiplicidade qualitativa. Para explicar melhor a forma como se dá este tipo de multiplicidade, o filósofo utilizará seu célebre exemplo da frase musical. Para vivenciar a sucessão, ele afirma,

basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha no estado atual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundida num todo (DI, p.72)

Assim, a sucessão de cada estado na duração realiza-se de forma dinâmica; não possuindo contornos precisos, os estados se fundem uns nos outros, interpenetram entre si, de forma que o todo desses estados se reorganiza

completamente a cada novo elemento que se acrescenta, como uma melodia se reorganiza a cada nova nota emitida no todo de uma frase musical. A mudança já não se dá por uma soma, não se trata mais de mero acréscimo entre quantidades, já que estes estados se interpenetram ao sucederem-se uns aos outros: tratamos agora de uma mudança puramente qualitativa, onde cada mínima novidade na sucessão contribui para a reorganização de todo o conjunto, que se altera e torna-se algo novo, qualitativamente distinto do que era antes.

a pura duração poderia não ser mais do que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizar umas em relação às outras, sem qualquer parentesco com o número - seria a pura heterogeneidade (DI, p.71)

Esta definição, que nos é apresentada no *Ensaio* é, antes de tudo, a definição da duração relacionada à sua forma de multiplicidade, ou seja, a multiplicidade qualitativa. Mas como, de um meio essencialmente heterogêneo e indiferenciado, pode haver qualquer vestígio de uma multiplicidade quantitativa? Isto é, como podemos, nestes termos, contar o tempo? Se partirmos da contagem de uma porção de tempo, por exemplo, um minuto, entendemos que este é o tempo onde se transcorrem sessenta oscilações de um pêndulo. Ora, mas, como já vimos, este dado é mero número. Neste caso, já nada tem a ver com a duração pura; é mera justaposição de momentos colocados, por abstração, como pontos numa linha. Como, então, representar o tempo, isto é, a duração, sem que perca sua característica mais essencial: a própria sucessão? Para responder a esta questão torna-se necessário para Bergson explicar como representar a passagem do tempo sem, contudo, limitar-se a justapor momentos no espaço. Conservar-se no presente não soluciona o problema, pois embora não tenhamos neste caso uma justaposição, deixamos, por outro lado, toda idéia de sucessão para viver num eterno instante presente: “estarei condenado a permanecer sempre no presente, renunciando a pensar uma sucessão ou uma duração” (DI, p.72). É preciso, portanto, conservar de alguma forma os estados passados juntamente com os estados que passam continuamente no presente, para manter uma representação do tempo que não lance fora a sucessão. Mas justapor os estados que vão surgindo na sucessão, deixando para trás uma espécie de linha do tempo, é retirar novamente a sucessão da duração, é representar o tempo como um todo já dado, e assim teremos andado em círculos. Resta abster-nos de toda representação espacial do tempo, tomando a

temporalidade como algo a ser conhecido no imediato, de acordo, portanto, com o que Bergson afirma que é próprio do conhecimento subjetivo. Tal será a experiência da duração pura, intuição primeira da filosofia de Bergson, incompatível com qualquer ideia de um meio homogêneo. Para tanto, não teremos mais estados como elementos justapostos e descontínuos, mas sim, estados sem contornos precisos, que se fundem uns nos outros,

penetrando-se e organizando-se entre si como notas de uma melodia, de modo a formar o que chamo uma multiplicidade iindistinta ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número (DI, p.72)

Com efeito, afirma Bergson, não são os movimentos de um pêndulo, enquanto tomados isoladamente como unidades homogêneas que nos levam ao sono, mas é a organização rítmica que assume o todo destes movimentos que, enquanto qualidade, torna-se capaz de induzir sonolência ao espectador. Se me resigno a contar os movimentos do pêndulo, diz Bergson, já me apartei da sensação inicial que me proporcionavam e aí já não haverá mais uma sucessão; se ao invés de contar, vivencio esses movimentos, então eles me aparecerão como estados que se sucedem e essa sucessão será sentida na forma de intensidade. O exemplo do pêndulo evidencia, em primeiro lugar, que não é uma sensação isolada que possui, enquanto unidade, o poder de causar determinado afeto, como o sono; em segundo, por isso mesmo, que não é a soma de sensações, que, acrescentando-se na forma de uma síntese numérica, eleva quantitativamente a sonolência do espectador. Se a sensação de sono se acentua à medida que as sucessivas oscilações vão acontecendo diante do espectador, isto não implica uma quantidade. É que, se a retenção dos movimentos passados – e disso não temos dúvida – é responsável pelo efeito sonífero que a percepção dos movimentos do pêndulo nos induz, não é por uma justaposição, não é enquanto rememoro os movimentos anteriores como numa linha do tempo: é, antes, pela qualidade que assume a organização de tais movimentos na consciência. Desta forma, já nos abstermos de pensar nas oscilações do pêndulo como estados exteriores uns aos outros, já não os contamos, mesmo que ainda haja uma espécie de multiplicidade. A forma, entretanto, que a totalidade dos elementos dessa outra multiplicidade assume é a de uma qualidade, que é sentida, por aquele que vive a sucessão desses estados, como intensidade e não na forma de uma multiplicidade numérica, quantitativa. Bergson concluirá desse raciocínio que os elementos na duração, como no caso das repetidas sucessões do

pêndulo, compõem-se e agem entre si “não pela sua quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que a sua quantidade apresentava, isto é, pela organização rítmica do seu conjunto” (DI, 1988, p.76). Tal organização rítmica assume a forma de uma sensação, que, como tal, pode variar intensivamente, mas esta variação intensiva é resultado de uma mudança qualitativa, e não quantitativa, do conjunto. Isto explica porque um estímulo fraco e contínuo chega a tornar-se insuportável com o passar do tempo. Ora, se o estímulo continuasse o mesmo, se os estados permanecessem homogêneos ao repetirem-se na duração, nunca chegaria a incomodar; mas porque retemos, na memória, os estados anteriores juntamente com aqueles que os sucedem no presente, porque, justamente, vivemos essa sucessão, a sensação do estímulo muda qualitativamente, e agora não estamos mais falando de um crescimento da sensação, mas de um acúmulo constante que gera sempre uma nova forma na organização de seu conjunto total: assume, por assim dizer, a forma de uma multiplicidade qualitativa. Assim, nos diz Bergson:

Mas a verdade é que cada acréscimo de excitação se organiza com as excitações precedentes e que o conjunto aparece para nós como uma frase musical que estaria sempre a ponto de terminar e cuja totalidade incessantemente se alteraria pela adição de alguma nova nota (DI, p.72)

Como vimos anteriormente, a forma pura de nossos estados de consciência, isto é, sem a intervenção do espaço, é a duração. Mas somamos apenas no espaço e, portanto, essa sucessão nunca poderia dar numa soma. Desta forma, a sensação íntima que temos da intensidade não poderia ser um acréscimo no sentido quantitativo, mas sim um acúmulo de estados que se sucedem de forma dinâmica, que se interpenetram e que, portanto, não estabelecem entre si uma relação causal. Perceber a evolução da intensidade de qualquer sensação é perceber antes de tudo, a sucessão de estados que aparecem para a consciência e, assim, consiste mais numa evolução qualitativa de que num crescimento em quantidade. A intensidade é a percepção do desenvolvimento de estados da consciência; é, portanto, experiência vivida da e na própria duração:

A verdadeira duração, aquela que a consciência percebe, deveria, portanto, ser colocada entre as grandezas ditas intensivas, caso suas intensidades pudessem ser chamadas de grandezas. Na verdade, não se trata de uma quantidade, e, desde que tentamos medi-la, inconscientemente a substituímos pelo espaço (DI, p.73)

Vimos dois aspectos da duração interior muito importantes para nossa investigação. Em primeiro lugar, a duração é uma forma dinâmica da temporalidade e apresenta-se como multiplicidade qualitativa, onde sua característica fundamental é a sucessão; o segundo aspecto é que só percebemos a duração enquanto a vivemos, isto é, ela só existe para alguém que a vive. E mais ainda, podemos dizer que a duração é vivência; é, pois, justamente aquilo que surge quando o eu se deixa viver.

A diferença, como dissemos, entre a pura duração e a realidade espacial, não é a antítese simétrica de duas formas de pensar, mas uma diferença, uma incompatibilidade entre duas realidades distintas, irreduzíveis uma à outra, e que, não obstante, se realizam de uma só vez no viver concreto; fato esse que vai gerar, com o misto da vida cotidiana, o tempo espacializado e, pela confusão instaurada por essa experiência mista, os equívocos provenientes da noção mecanicista da sucessão dos estados da consciência. Expliquemos melhor. Existem, de um lado, os objetos que nos são exteriores, dispostos no espaço, que não retêm qualquer vestígio de estados anteriores; do outro lado existe a pura sucessão dos nossos estados internos. Por durar dessa maneira, percebemos uma mudança recíproca no estado dos objetos exteriores de acordo com o movimento próprio da nossa interioridade, que retém através da memória os estados imediatamente anteriores das coisas, estendendo-os ao estado presente. O tempo espacializado surge exatamente como um misto entre nossos estados internos e o estado das coisas fora de nós. O que se conta exatamente nesse tempo não é, exatamente, a duração – incontável por natureza, mas as simultaneidades entre um determinado estado do mundo exterior e um determinado momento da consciência. Temos então duas realidades paralelas, o espaço e a duração, que agem simultaneamente, numa espécie de endosse que constitui a realidade mista em que vivemos, na forma de tempo espacializado e espaço temporalizado:

Da comparação dessas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração assume, assim, a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre esses dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade que poderíamos definir como a interseção do tempo com o espaço. (DI, p. 75)

Por meio dessa relação do tempo com o espaço podemos organizar a memória dos estados passados, conservando-os e justapondo-os como pontos numa espécie de linha do tempo criada por nós quando queremos contar momentos

no tempo, como no exemplo do pêndulo: “em suma, criamos para eles uma quarta dimensão do espaço, que chamamos de tempo homogêneo” (DI, p. 74). Ora, o tempo espacializado traz consigo a ideia de uma sucessão aos moldes de um meio homogêneo, isto é, do espaço, onde os momentos passados já estariam dados simultaneamente nele, sendo apenas organizados conforme a ordem que foram aparecendo para a consciência. O tempo homogêneo tal como é apresentado por Bergson é, assim, a própria imagem da duração interna, através de uma representação espacial. Com isto, porém, corremos o risco de tomar por tempo aquilo que é apenas espaço. É o que acontece quando contamos momentos no tempo. Já vimos que a duração, sob a forma de multiplicidade qualitativa, não suporta o número, já que só há síntese numérica, para Bergson, num meio homogêneo de diferenciação, em outras palavras, só se pode falar em quantidade no espaço. Quando quantificamos o tempo, não trabalhamos senão com aquilo que é puramente espaço e esquecemos da essência mesma do tempo, ou seja, da duração, a pura sucessão.

Daqui, poderemos concluir que o tempo espacializado é uma exteriorização da interioridade, dos estados internos da consciência. Não é aquela temporalidade pura das nossas vivências internas, mas o tempo que atribuímos às coisas através da experiência mista da duração com o espaço. Entenderemos melhor esta colocação ao analisarmos a diferença entre o progresso do movimento em ato e o percurso no espaço do objeto que se move. É importante lembrarmos que, quando falamos da duração, concluímos que ela só é uma realidade para aquele que a vive. Ora, quando percebemos o progresso de um móvel, de uma posição para outra, estamos percebendo algo mais que posições simultâneas no espaço; portanto o movimento pressupõe a duração. O movimento não é um objeto dado e muito menos os pontos que ele deixa em seu percurso, mas é um ato que se faz na duração: “não estamos tratando aqui com uma *coisa*, mas com um *progresso*. O movimento, como passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, conseqüentemente, inextenso” (DI, p. 75). Mas, por observarmos no espaço as sucessivas posições que o móvel ocupa durante seu trajeto, atribuímos espacialidade ao movimento e transportamos nossa duração, interior à consciência, para o terreno impessoal da exterioridade e do espaço. Ao exteriorizarmos o tempo, o tornamos impessoal e abstrato; esta é, portanto, a forma que o tempo assume

quando nos abstermos de viver a temporalidade interna, quando assumimos a forma de nossa superficialidade, uma exterioridade com relação às coisas, quando falamos de extensão; com relação a nós mesmos quando nos referimos espacialmente à duração.

2.4. Eu profundo e eu superficial

O tempo homogêneo é estático e impessoal, mas por outro lado possibilita o cálculo assim como nossa relação com o mundo exterior, fato indispensável para a vida prática e especialmente para a ciência. Pelo cálculo podemos prever com precisão o movimento e as futuras posições dos corpos no espaço. Mas isto acontece justamente por supormos os futuros estados como já dados ao levarmos em consideração espaços de tempo iguais. Assim, “anunciar que um fenômeno se ocorrerá no final de um tempo t significa dizer que a consciência notará daqui até lá um número t de simultaneidades de certo tipo” (DI, p. 78). Enquanto o tempo espacializado é composto de simultaneidades dispostas em intervalos regulares, a consciência vive justamente esses intervalos, isto é, já não se coloca fora do movimento, mas toma a forma do próprio movimento, como pura sucessão; seus estados se desenvolvem de forma orgânica, penetrando-se uns nos outros, sem qualquer lacuna ou divisão bem definida entre eles: uma multiplicidade qualitativa, que já não presta a cálculos. Daí o grande problema de se tentar prever os estados de consciência, estabelecendo entre eles qualquer relação com o espaço e o número.

A grande falha do determinismo psicológico está no fato de se basear no modelo da mecânica, extrapolando-o para além de seus limites até a sucessão dos estados internos da consciência com o objetivo de prevê-los assim como a física prevê as posições futuras dos objetos no espaço; previstos os estados internos, ficaria refutada, portanto, a tese do livre arbítrio. O fato, porém, é que temos a experiência concreta de nossas escolhas. E é precisamente esta contradição do fato com a teoria, de uma vivência pessoal com uma objetividade impessoal, que está no cerne do problema da liberdade. O determinismo erra ao transformar os estados da consciência em objetos a serem distribuídos numa linha temporal, pois se esquece de que não está mais a tratar de coisas e sim de processos que se desenvolvem

para uma consciência que experimenta a sucessão de seus estados. A sucessão dos nossos estados internos, por ser puramente qualitativa, é imprevisível por sua espontaneidade. E é então no campo desse tempo interior, realmente dinâmico, que a liberdade poderia existir, não mais como problema, mas como fato. E já que a duração é essa temporalidade da vida, a liberdade existe precisamente para aquele que vive, enquanto a vive. O ato livre, neste caso, pode ser conhecido, enquanto realidade subjetiva e, portanto, via intuição.

Sendo assim, a duração é, para Bergson, a realidade da vida interna, puramente qualitativa, enquanto que o espaço é uma abstração da qualidade, um meio homogêneo que permite uma representação objetiva e definida das coisas, mas que, para isto, nos obriga a nos colocarmos numa exterioridade. Vivemos, portanto, nossos estados internos que se apresentam como sucessão indiferenciada, mas, por outro lado representamos essas vivências no espaço. A sucessão interna, portanto, acaba sendo vivida como algo estranho, exterior e impessoal; assim, pela representação no espaço, nossa própria experiência acaba por ser transformada. Deixamos de vivenciar aquilo que nos é mais íntimo e essencial, para viver na superfície de nós mesmos. É, de fato, em função do mundo exterior, de onde surgem as imposições da vida prática, que tendemos naturalmente a abandonar nossa vida interior, transportando-a para a exterioridade, traduzindo-a em termos de espaço, enfim, tornando-nos exteriores a nós mesmos. A representação de nossos estados internos toma a forma do espaço e com isso nossa própria experiência se modifica; passamos, por assim dizer, a viver no espaço. Portanto também vivemos – e mais frequentemente que a duração – o tempo espacializado.

O fato de que nossa vivência constitui um misto de duas realidades distintas, de onde temos duas formas distintas de se viver o tempo, evidencia a existência de dois sentidos do eu, conforme esse eu está voltado mais para si ou, ao contrário, para a sua superfície, aquela, como diz Bergson, com a qual o eu toca o mundo. Segundo o pensador, ao penetrarmos nas profundezas do eu, ao nos deixarmos viver, retornamos à experiência imediata da duração. A partir disso, Bergson indaga sobre o sentido dessa experiência da duração enquanto vivência dos estados profundos da consciência e sobre a forma como ela se liga à ideia de liberdade.

Podemos entender agora como a questão da liberdade será entendida por Bergson a partir do conceito de duração e como ela será observada como um fato que, no entanto, admite graus. Primeiramente, relembremos alguns aspectos vistos acima a respeito da espacialização da duração. Como vimos, duração e espaço constituem duas realidades distintas, irreduzíveis uma à outra, que, por isso, devem ser teoricamente dissociadas a fim de evitar a confusão entre ambas, mas que, de fato, atuam simultaneamente na experiência ordinária. Essas duas realidades de dão também sob duas formas de multiplicidade distintas, uma multiplicidade quantitativa e uma qualitativa. O espaço é, para Bergson, condição de possibilidade da síntese numérica, por isso a quantidade está a ele relacionada. Segundo este pensamento, o espaço pressupõe o número e, portanto, tudo o que for quantificado deve ter alguma relação com o espaço. A duração, por sua vez é a pura sucessão de seus elementos num todo orgânico. É, por si mesma, indivisível, posto que seus elementos interpenetram-se enquanto se sucedem e formam apenas um só movimento; porém essa espécie de unidade múltipla pode dividir-se pela mediação do espaço que, entretanto, “alterará sua natureza ou antes sua estrutura: ela é, pois, virtualmente numérica, manifestando, assim, aos olhos da consciência refletida, que ela permanece uma multiplicidade”. (WORMS, 2011, p. 52)

Vemos então que a duração pode se manifestar, através da mediação do espaço, uma multiplicidade numérica. Isso, porém, altera a natureza de sua estrutura. Por isso a consciência só assume a forma da duração, diz Bergson, quando o eu se deixa viver. Cabe entendermos melhor o significado dessa afirmação. Que significa, pois, deixar-se viver? Ou mais: Em que medida, para Bergson, a diferença entre essas duas realidades causa uma diferença de sentido na vivência do eu? Cremos que a resposta está relacionada a outra característica do espaço e da duração. É que a diferença estrutural que essas duas realidades apresentam entre si nos denuncia seu campo de atuação. Ao espaço relaciona-se a exterioridade justamente por ser ele o meio de diferenciação. Toda diferenciação de elementos no espaço pressupõe uma descontinuidade, um limite, que defina tais elementos como exteriores. É por estes termos que Bergson pretende mostrar que a lei lógica da não-contradição está por trás da regra física que afirma que dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo. Mas enquanto o espaço relaciona-se com a exterioridade, a duração é a realidade que se refere a uma

consciência. Ela é a realidade da interioridade subjetiva. Por isso a multiplicidade de seus elementos assume a forma de uma qualidade; esta assumirá a forma de um sentimento para o eu quando se deixa viver. Por assumir a forma de uma multiplicidade não numérica, a duração pura, isto é, enquanto não é mediada pelo espaço, é o puro movimento dos estados de consciência; não compreende a exterioridade e parece restringir-se ao psicológico: “ela parece, entretanto, duplamente restrita ao ‘psicológico’: porque ela concerne a ‘nossos estados de consciência’ e também porque ela se apresenta aparentemente de maneira puramente passiva, devendo nosso eu aqui ‘deixar-se viver’”. (WORMS, 2011, p. 54)

A duração não é, como já dissemos, um modo de representação diferente do espaço; ela é a forma pela qual nossa própria vivência psicológica se constitui. Mas quando tentamos representá-la ocorre que mudamos sua constituição original e ela passa a se apresentar como um misto de duração e espaço. Isto causa não só uma mudança na forma como se entende a duração, mas também na forma como vivemos a sucessão de nossos estados, isto é, a vida consciente pode se apresentar sob um duplo aspecto: uma quando deixamos nosso eu viver, sem preocupar-nos com representar seus estados, mas vivendo-os plenamente, o que fará com que esses estados apareçam como sentimento para o eu; outra quando procuramos representar nossos estados, e aí já não tratamos mais da duração de forma imediata, estabelecemos conceitos e relações simbólicas entre cada estado da consciência, rodeamos, assim, nosso próprio eu, sem o penetrar. E assim já não vivemos os estados, mas estabelecemo-nos no exterior, ou na superfície, de nossa consciência para poder representá-la. Cada estado de consciência, portanto, pode assumir um aspecto diferente, conforme seja representado no espaço ou vivido como estado psicológico que é.

é evidente que cada um dos fatos de consciência, tomados separadamente, deverá assumir um aspecto diferente caso o consideremos em meio a uma multiplicidade distinta ou em meio a uma multiplicidade confusa, no tempo-qualidade no qual ele se produz, ou no tempo-quantidade no qual se projeta. (DI, p. 85)

Nossos estados de consciência, portanto, podem assumir para nós ou o aspecto de uma vivência subjetiva ou o de uma representação objetiva. Não obstante, vivemos num misto de duração, a forma original de nossa vivência psicológica, e espaço, o meio homogêneo pelo qual a representamos. Mas, como dissemos, a organização de nossos estados de consciência muda na medida em

que nos aproximamos de um desses extremos, conforme nos afastamos ou nos aproximamos de nosso eu fundamental.

É por estes termos que as duas realidades que compõem nossa vivência ordinária possibilitam pensar em duas configurações bem distintas que nossos estados de consciência poderiam assumir; uma interior e outra exterior, uma vivida e outra representada, uma concreta e outra simbólica. Deixar-se viver, portanto, significa assumir a vivência própria e pessoal dos estados de consciência, sem procurar defini-los, traduzindo-os em conceitos, contando-os, etc. Desta forma a própria organização dos estados de consciência assume a forma da duração, porém deixa-se de poder exprimi-los e defini-los. Pelas palavras de Bergson

Em outros termos, nossas percepções, sensações, emoções e ideias se apresentam sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal e o outro confuso, infinitamente móvel, inexprimível, porque a linguagem não saberia apreendê-lo sem fixar sua mobilidade, nem adaptó-lo à sua forma banal sem fazê-lo recair no domínio comum. (DI, p. 85)

F. Worms entende que os conceitos percepções, sensações, emoções e idéias, possuem uma diferença de grau, da mais exterior, ainda que permeada pelo movimento da duração, até o mais interior, ainda que contendo vestígios de espaço. Contudo, como diz Bergson, todos eles podem ser apreendidos sob o duplo aspecto, ou da duração ou do espaço. Com isto duas coisas ficam claras. Em primeiro lugar, nosso ser possui um aspecto interior, de onde nascem as idéias e emoções, e um aspecto exterior, através do qual ele toca o mundo, através das percepções e sensações. Estas últimas se manifestam com mais necessidade em termos de espaço enquanto as primeiras, mais “próximas” do eu fundamental, não são necessariamente representadas nestes termos. Em segundo lugar, desde as percepções até às idéias, podem ser entendidas pelas duas perspectivas, ou espacial ou não espacial. Isto é, mesmo um sentimento profundo pode ser projetado para a superfície e interpretado em termos de espaço, assim como uma percepção pode ser interiorizada. Existe, portanto, além de uma dualidade fundamental entre duas realidades pelas quais o eu se manifesta, uma ligação gradual entre elas, isto é, entre a superfície e a profundidade do eu.

Essa dualidade caracteriza os dois sentidos do eu, que, por si só, significam dois modos distintos de se viver o real. Estes dois modos existem em nós pela gradual espacialização que a duração pode sofrer. Como vimos acima, esta espacialização está relacionada com a linguagem. Cabe entendermos que ela não

tem origem na linguagem, mas que, ao contrário, a linguagem, assim como o número, tem origem no espaço. Como Worms bem nos apresenta, o espaço não é mero meio de representação, que se identificaria com a linguagem, mas sua origem lhe é anterior; é como necessidade biológica, que o espaço se constitui.

O espaço não é efeito da linguagem mais do que das sensações. Se o limite de nosso conhecimento é lingüístico, é porque ele é espacial, e não o inverso.

Tal é o obstáculo a superar: não somente uma representação que existiria “para nada, para o prazer”, mas uma verdadeira função de primeiro plano e, por assim dizer, de primeira urgência! É o mesmo dizer que o espaço tem também um alcance metafísico, em seu próprio caráter biológico, e que é entre duas vertentes de nossa vida que o conflito ocorre. (WORMS, 2011, p. 109)

A leitura de Worms é aqui de fundamental importância para nós: o espaço possui, de fato, realidade para nós; sua origem está em nossa própria constituição biológica e, ainda mais profundamente, como o comentador dirá pouco mais adiante, na própria constituição da matéria. Desta forma, o espaço constituiria não somente mero meio de representação, mas uma realidade metafísica que se opõe — e se sobrepõe — à realidade fundamental dos nossos estados de consciência profundos.

o que surpreende aqui é que a espacialização não é somente uma representação neutra, mas uma deformação real, com efeitos práticos, que muda, portanto, o sentido mesmo de nossa vida. (WORMS, 2011, p. 114)

Podemos então falar em dois sentidos de nossa vida, ou então de dois aspectos do eu. Se o espaço constitui para nós uma realidade distinta da duração, mas que com ela se mistura e deforma, deste modo, nossa própria experiência da duração, Bergson afirma que, neste misto, quanto mais nos aproximamos da exterioridade, da percepção, por assim dizer, maior o grau com que o espaço se infunde na duração. Por isso, a superfície de nosso eu, aquela que toca o mundo exterior, está mais amalgamada ao espaço e adquire, desta maneira, a forma de um eu à parte, uma cristalização espacial da duração fundamental. Tão impessoal e simbólico para nós quanto o número acabado em relação ao número em construção. É, além disso, uma deformação real, que altera o sentido de nossa vida, altera também a forma que nossos estados de consciência assumem, assim como a forma pela qual nosso eu atua, sendo que, desta forma, podemos falar em dois aspectos do eu. Um eu profundo, cujos estados passam segundo a forma da duração, e um eu superficial, com o qual tocamos o mundo exterior, onde nossas percepções e ações estariam de acordo com o modelo do espaço. Falemos um pouco mais desse

assunto. Depois veremos como esta questão é de fundamental importância para discutirmos a questão da liberdade em Bergson.

Que é, pois, este eu superficial? O que significa agir segundo uma representação espacial? Devemos entender aqui que, se existe, por um lado, a duração como a forma, por excelência, da constituição da subjetividade, isto é, do eu, e, por outro, o espaço como forma que constitui a objetividade da realidade exterior, a superfície do eu assume justamente a forma do tempo espacializado. Sendo assim, o eu superficial não pode ser todo espaço, já que ainda é uma forma assumida pela subjetividade – mesmo que deformada pela representação no espaço, mas também não é mais pura duração. O tempo espacializado, portanto, é a forma que o nosso eu assume quando em contato com o mundo exterior.

Como prova de que nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura, devemos observar que, para retirar do eu essa faculdade de perceber um meio homogêneo, basta suprimir a camada mais superficial de fatos psíquicos que ele utiliza como reguladores. (DI, p. 83)

Este contato, porém, não se dá num ponto definido. Ao que parece, duração e espaço também são elementos que se interpenetram e estabelecem entre si uma diferença de graus de intensidade. A forma pela qual duas realidades irreduzíveis uma à outra podem estabelecer tal relação é um problema que Bergson levará consigo para outras obras e que, segundo podemos ler no comentário de Worms, só será levada a termo n’A *Evolução Criadora*. Nosso interesse aqui é apenas denunciar esta diferença de grau para entender a questão da liberdade.

Para entendermos em que consiste o eu superficial devemos lembrar que a função do espaço é especialmente prática. É que este eu espacializado, refratado, como diz Bergson, “se presta infinitamente melhor às exigências da vida social e, em particular, às da linguagem” (DI, p. 84). A diferenciação e, mais exatamente, a linguagem, servem a nossa atividade no mundo. E são as exigências da vida prática que nos fazem, na maior das vezes, viver na superfície de nosso próprio ser. Assim continua Bergson:

Tendemos instintivamente a solidificar nossas impressões para expressá-las pela linguagem, por isso confundimos o próprio sentimento, que está em perpétuo devir, com seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime esse objeto. Da mesma forma que a duração fugidia de nosso eu se fixa por sua projeção no espaço homogêneo, também nossas impressões incessantemente campantes, enrolando-se em volta do objeto exterior que é sua causa, adotam seus contornos precisos e sua mobilidade. (DI p. 85)

Assim, ao vivermos na superficialidade do eu, em prol da ação no mundo exterior, nossos estados profundos também tendem a se exteriorizar em torno dos objetos exteriores que percebemos. O resultado disso é a projeção da duração interior em tempo espacializado, que se constitui através do estabelecimento de simultaneidades entre nossos sentimentos profundos, pura duração, e o que nossa percepção do mundo nos traz. É por este motivo também que geralmente ao tentarmos nos referir aos nossos estados internos, aos nossos sentimentos profundos, os exteriorizamos, traduzindo-os simbolicamente, através da linguagem, trazendo-os, portanto, à superfície ao invés de interiorizarmos-nos em nosso próprio eu. Neste fato consiste todo o erro dos associacionistas, como veremos adiante, ao fragmentarem os fatos psíquicos e, portanto, inseparáveis enquanto estados da duração interior, em conceitos a fim de estabelecerem uma relação entre a vida psíquica e os fatos exteriores. Um erro que consiste justamente em que

a palavra de contornos bem-definidos, a palavra brutal, que guarda o que há de estável, de comum e, conseqüentemente, de impessoal das impressões da humanidade aniquila ou pelo menos, recobre as impressões delicadas e fugidias de nossa consciência individual. (DI, p. 86)

E mais, no campo da expressão social, torna-se necessário a utilização de linguagem com termos fixos e definidos, o que acaba por comprometer justamente a precisão do termo com relação à sensação fugidia à qual a palavra pretende se ligar de alguma forma.

Para lutar com as mesmas armas, estas deveriam ser expressas por palavras precisas. Mas tais palavras, tão logo formadas, se voltariam contra a sensação que lhes dá origem e, inventadas para testemunhar que a sensação é instável, imporiam a ela sua própria estabilidade. (Ibid.)

Porém, ao tratarmos do tempo sem a mediação simbólica da representação espacial, ao tratarmos os nossos estados de consciência de forma imediata, ao nos abstermos de exprimir as condições do nosso eu pela linguagem, aí então deixamos nosso eu viver e nossa consciência assume a forma da duração. Mas então, não é simplesmente que assumamos uma postura intelectual diversa a respeito de nosso eu, de nossas vivências interiores. Como diz Bergson, neste caso, deixamos nosso eu viver. Assim, nos abtemos de conceituar as condições internas de nossa consciência, passando a viver esses sentimentos profundos: deixamos, pois, de tomar uma postura espacial, distanciada, de nossos sentimentos profundos, para coincidir-nos com nosso próprio eu profundo, “o que sente e se apaixona, aquele que que delibera e se decide” (DI, p. 83).

Ora, relembando o que vimos anteriormente, se a espacialização de nossos estados profundos se dá por “uma invasão gradual do espaço nos domínios da consciência pura” (Ibid.), então para chegar-se ao eu profundo “basta suprimir a camada mais superficial de fatos psíquicos que ele [o eu] utiliza como reguladores” (Ibid.). Mas o que acontece quando retiramos essa camada superficial? Já dissemos, com Worms, que o espaço tem uma realidade para além de um simples meio de representação, é uma realidade ligada à matéria e que invade a consciência através do orgânico. Realmente, em seu próximo livro, *Matéria e Memória*, Bergson irá demonstrar a origem orgânica pela qual esse meio homogêneo vem a existir. No que trazemos aqui algumas palavras. Já dissemos acima que o eu liga-se a sua superfície numa gradação que vai das idéias e sentimentos profundos até às percepções.

Corramos o risco, por ora, de nos apressar demasiado, embora sem exatamente nos aprofundar, nos assuntos específicos de *Matéria e Memória*, que guardamos para o próximo capítulo de nosso trabalho. Cremos que algumas considerações acerca da percepção neste livro posterior ao *Ensaio* podem nos ajudar a compreender certas relações entre os dois âmbitos do eu, e a sua relação com o orgânico.

Devemos ressaltar que em *Matéria e Memória* a matéria será, a princípio, substituída pela noção de imagem. A característica principal das imagens é justamente agirem e reagirem entre si, transmitindo movimento umas às outras. Desta forma, a diferença entre o corpo vivo e a matéria inanimada é justamente a espontaneidade da ação, a escolha e a percepção; “faculdades”, se assim as podemos nomear, que estão, entretanto, intimamente ligadas entre si. A partir disso, em sua teoria da percepção pura, Bergson compara a percepção ao fenômeno da reflexão da luz. Percepção seria reflexão do movimento, sendo a imagem formada como o ponto de tensão entre dois movimentos: o do movimento que chega do exterior como estímulo e o da resposta do corpo, que se projeta virtualmente como possibilidades de movimento na direção da origem do estímulo. Desta forma, a percepção se dá no justo instante em que o estímulo vindo do exterior é retido no cérebro antes de transformar-se em ação real. Embora a teoria da percepção pura se proponha a estudar os fenômenos da percepção sem levar em conta a memória envolvida neste processo, é verdadeiro que por mais imediato que seja um ato da

percepção, como seria o caso da ameba, sempre haverá um hiato entre o estímulo e a resposta. Este hiato, que liga estímulo e resposta, sempre ocupa um período de duração; um período preenchido pela própria vivência da consciência enquanto delibera, em maior ou menor grau, a ação sobre aquilo que a afetou. Este período de duração já é a percepção consciente; isto quer dizer que a consciência já está dada no ato mesmo da percepção e, portanto, a memória também deve estar presente.

A série animal, da simples ameba ao sistema nervoso mais desenvolvido, mostra que o corpo nada mais é que um centro de ação. A ameba, por exemplo, reage com movimento aos objetos do meio em que toca. No caso dos animais com um sistema nervoso desenvolvido, como o ser humano, a reação é conduzida da célula que recebeu o estímulo até um centro, como a medula, de onde retorna posteriormente na forma de ação, movimento. No cérebro o estímulo parece esperar, antes de encontrar um caminho, isto é, uma reação satisfatória ao estímulo recebido. Nesta espera, entretanto, nada há que indique uma milagrosa formação de representações no cérebro, que se aparenta mais com uma espécie de central telefônica, analisando as melhores opções de reação aos estímulos recebidos, do que com um órgão destinado a produzir representações. Seria mesmo absurdo que isto aconteça, já que, se matéria é imagem (como explicita Bergson logo no início do livro) é absurdo que uma imagem contenha em si outras imagens e muito mais absurdo que contenha mesmo a imagem do mundo que a envolve.

O cérebro, desta forma, é um órgão voltado à ação e toda percepção possui a mesma origem e o mesmo fim. Tem origem num estímulo que não se refletiu imediatamente em ação efetiva, mas reteve-se, em estado latente, durante o ato de decisão do qual o fim é realmente conduzir à ação. O aparelho nervoso não monta representações, não é voltado à contemplação ou à cognição. Sua função se restringe a montar esquemas motores, como dirá Bergson. Devemos entender aqui como a percepção, como quer Bergson, pode aparecer na forma de percepção consciente. Bergson dirá que a percepção se dá na medida em que o cérebro formula uma quantidade de esquemas motores como resposta aos estímulos do meio, mas que ainda não se prolongaram em ação real. A excitação nervosa, como já vimos, não retorna imediatamente como reação do corpo; antes, essa excitação deve ser retida no cérebro a fim de que se arranjam ao redor dela diversos

esquemas motores que desenham uma série de respostas possíveis: “se nossa hipótese é correta, essa percepção aparece no momento preciso em que um estímulo recebido pela matéria não se prolonga em reação necessária” (MM, p. 25).

É nesta mediação dos processos cerebrais – e, portanto, orgânicos – entre estímulo sensível e resposta ao estímulo que se abre uma brecha de onde vemos surgir aquilo que chamamos de percepção consciente. É porque o corpo vivo, em graus diferentes, retém da ação do exterior apenas aquilo que o interessa, agindo diferentemente do corpo sem vida, que deixaria a ação de todo o resto simplesmente passar, que, neste intervalo entre o estímulo recebido e a reação, os esquemas motores nascentes, apenas virtualmente presentes, mas não desenrolados em ação efetiva, delineiam o mundo que circunda o corpo.

É neste “trecho” de tempo em que a ação *espera* que a consciência pode despertar. Mas, ao mesmo tempo, trata-se da espera da ação, ou das possibilidades de ação esquematizadas no cérebro. A partir disso, podemos entender duas coisas: em primeiro lugar, se o corpo vivo retém algo do mundo, ele o faz sempre durante um tempo mínimo, e nisto já está pressuposta uma espécie de contração temporal, isto é, *memória*. Em outras palavras, segundo Bergson a percepção consciente pressupõe a memória e sempre ocupa uma duração. Quanto mais a ação do corpo dispõe do tempo, mais profundo e rico será este intervalo. Ora, segundo Bergson, “a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo” (MM, p. 29). Assim, quanto maior o raio de extensão de uma percepção, menos imediata será a ação, de forma que o intervalo entre estímulo e resposta amplia-se juntamente com a extensão da percepção. Por outro lado, a percepção não acrescenta nada ao objeto percebido que não esteja no próprio objeto, pois ela se desenha segundo os esquemas de ação de nosso sistema sensorio motor e que, por isso, entalha o mundo segundo o interesse prático. Deste modo, o corpo vivo apenas retém uma parcela das imagens que o envolvem, a percepção retém dos diversos pontos do universo exterior apenas os movimentos que lhe interessam; por isso mundo percebido não é pleno como o universo impessoal tomado em sua totalidade, é acima de tudo um mundo que se organiza e se divide ao redor do corpo vivo, de acordo com a extensão de seu campo de ação. Tal extensão é delimitada pelo alcance da percepção e a precisão de sua divisão em objetos distintos pela complexidade do sistema nervoso de determinado ser. É

porque o mundo não se apresenta senão de forma relativa, é porque o corpo vivo insere consigo certa dose de negatividade ao mundo, que a escolha e o ato livre podem acontecer. E, se a escolha consiste basicamente em decidir entre diversas respostas possíveis e aos esquemas motores que lhes correspondem, temos que a liberdade de um ser varia de acordo com a complexidade de seu sistema nervoso.

Vamos analisar melhor esses dois últimos pontos aqui colocados, voltando ao contexto do *Ensaio*. Em primeiro lugar, essa negatividade que o corpo vivo insere no mundo é justamente o meio homogêneo de diferenciação; é o espaço que permite a escolha e a ação no mundo. Daí a importância do espaço à vida prática. E talvez seja, no orgânico, exatamente o que o difere da matéria inanimada. De forma um tanto paradoxal, portanto, o espaço está no próprio modo pelo qual os processos cerebrais se dão, pelas características que vimos acima, por prestarem-se à ação – mais especificamente, à escolha de uma ação – mas que, por outro lado, de acordo com Bergson, parecem atuar de modo a cristalizar o eu, cerceando sua atividade livre e criadora.

Em segundo lugar, dissemos que, entre o estímulo e a reação há um hiato, uma duração. É nesse hiato em que os momentos “esperam” contraídos em diversos graus. É esse hiato que consiste na espessura de tempo em que o eu vive seus momentos na duração. Mas essa duração, que já é consciência, está em relação com o espaço na medida em que o hiato é tanto maior quanto o sistema nervoso é desenvolvido. Temos de um lado, portanto, um espaço, uma realidade voltada à ação no mundo, à escolha de acordo com um *interesse* prático sobre o *exterior*, e, de outro, uma outra coisa de natureza diversa, a duração vivida intimamente pela consciência *enquanto* se decide. Essas duas naturezas se chocam e se relacionam entre si em um mesmo terreno: nosso corpo. Fizemos esse desvio em nosso percurso, antes de abordarmos a intuição propriamente dita, para que tenhamos em mente, desde já, que a natureza paradoxal do eu dá-se justamente por se tratar de um eu “encarnado” que, como tal, vive sua relação de interesse com o mundo e se aliena de sua realidade essencial ou espiritual. Se não incorremos em risco de sermos demasiadamente anacrônicos, poderíamos dizer, traduzindo em termos de *Matéria e Memória* o que Bergson nos apresenta no *Ensaio* como o jogo entre eu superficial e eu profundo, que retirar a camada superficial do eu é, assim, abandonar a mediação espacializadora que o orgânico estabelece entre o mundo

percebido e um eu em pura duração que se interessa em viver *no* mundo. Justamente por isso o eu interior dilui-se no espaço na mesma medida em que o espaço invade a interioridade. Nisto consiste o misto em que vivemos. Retirar a camada superficial do eu é, ao menos neste primeiro momento, desinteressar-se do exterior para lidar com a nossa própria interioridade de modo imediato, com a pura duração, com a multiplicidade interna dos estados profundos do eu, que se dão na forma de intensidades e que, enquanto intensidades, só podem ser sentidas como brotando do interior do próprio eu. Voltar ao imediato, é sair da representação objetiva e impessoal do espaço para viver subjetiva e pessoalmente as intensidades dos estados profundos vividos pela consciência. A intuição no *Ensaio*, portanto, diz respeito à apreensão do interior do que nos é interior, de nossos estados de consciência, de nossa *profundidade*. Mas a ideia de um eu que toca o mundo por sua superfície já nos permite levantar o problema da natureza da realidade exterior e da possibilidade de acesso da interioridade daquilo que nos é exterior. Dedicaremos nosso próximo capítulo justamente a este tema, já que é apenas em *Matéria e Memória* que Bergson explorará, de fato, a relação da consciência com o corpo e também com o entorno material. Retornemos, por ora, a nosso assunto, a saber, da relação entre intuição e interioridade no *Ensaio*.

2.5. Intuição

Ora, dizer que a consciência, quando voltada à interioridade, assume a forma da duração, não equivale justamente em dizer que a duração é o sentimento do passar do tempo, que só nos aparece quando deixamos de medir o tempo, para vivê-lo? Não é isso mesmo que significa deixar o nosso eu viver? De fato, para Bergson “o próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar” (DI, p. 87). Mas, na multiplicidade dos sentimentos profundos não há distinção entre eles, e, se fazemos distinção ao falarmos em sentimentos, é porque então a linguagem já intervém com suas dificuldades.

Dizemos, então, que vários estados de consciência se organizam entre si, se penetram, se enriquecem cada vez mais, e que, desse modo, poderiam dar a um eu que ignorasse o espaço o sentimento da pura duração. Mas, para empregar a palavra “vários”, já havíamos isolado esses estados uns dos outros, havíamos exteriorizado uns em relação aos outros – numa palavra, os havíamos justaposto, traindo assim, pela própria expressão a que temos de recorrer, o hábito profundamente enraizado de desenvolver o tempo no espaço (DI, p. 81)

Isto é, fora da representação espacializada, os sentimentos se fundem, organizados num só processo, num só devir, continuando-se, num todo sempre movente, que é o próprio eu. Isto significa que para Bergson entender o sentimento como um ser que vive é de fato reconhecê-lo como o próprio eu enquanto deixa-se viver. É vivê-lo de fato, antes de pensá-lo. Este, segundo pensamos, é o primeiro sentido da intuição bergsoniana.

Aqui torna-se claro o sentido da assimetria na distinção entre duração e espaço. Pois para Bergson não se trata de concluir a duração enquanto antítese lógica do espaço. Não inferimos a duração; antes, a acessamos ao suspendermos momentaneamente a intervenção do espaço. E o que acessamos é nosso próprio eu, em si mesmo, em sua essência, sob a forma da duração. Poderíamos nos arriscar a dizer que este movimento é similar ao de uma epoché levada às últimas consequências. Pois não se trata apenas da simples suspensão do juízo, mas da suspensão da mediação do espaço, que é a própria condição de possibilidade da representação, sobre a qual operamos todos os juízos. Por outro lado, a intuição é uma experiência que gera mudança positiva no eu. Com efeito, ao retirarmos a camada superficial do eu, causamos uma mudança em sua própria estrutura. Pois superficialmente o eu se apresenta fragmentado, simbolicamente representado, isto é, traduzido em termos gerais que não se moldam perfeitamente às suas singularidades: ele é, portanto, visto “de fora”, a partir de um ponto de vista. Essa estrutura modifica-se completamente na medida em que abandonamos a mediação do espaço e nos colocamos em presença de nossa própria interioridade. Já não simbolizamos nossos sentimentos profundos, já não tomamos uma postura impessoal, colocando-nos para além deles, mas coincidimo-nos com eles, tomando-os exatamente naquilo que eles realmente são: sentimentos. Deixamos de conceituá-los para senti-los; para vivê-los. Assim, a mudança de estrutura que se dá entre a multiplicidade quantitativa e a qualitativa, não é apenas mera mudança entre modos de representação, mas resulta numa mudança de estrutura na própria experiência, de modo que cada uma das duas realidades são vividas de formas essencialmente distintas. Mas é também verdade que essas realidades coexistem e estabelecem uma relação gradual entre si, pois na verdade o eu superficial e o eu profundo formam uma unidade que, inclusive, Bergson só poderá distinguir mediante um grande esforço de análise.

É essa unidade do eu que devemos entender agora antes de finalizarmos esta etapa do trabalho. Que é, propriamente, esse eu profundo? Dissemos que ele é uma multiplicidade de estados, de sentimentos, que se sucedem, mas que não se distinguem uns dos outros justamente porque todos fazem parte do mesmo processo de sucessão. Essa unidade fundamental à qual todos os sentimentos de referem aparece então como uma multiplicidade indistinta, isto é, o que Bergson chama de multiplicidade qualitativa que, por ser qualitativa, só pode apresentar seus elementos enquanto qualidades indistintas numa sucessão que só pode ser real para um sujeito. De fato, é o eu que vive a sucessão de seus próprios sentimentos, de seus estados. Cada estado, portanto, é uma realidade vivida por um sujeito, pelo eu profundo. Ora, esses estados formam uma unidade na sucessão. Essa unidade é a totalidade do próprio sujeito. Isto quer dizer que o eu profundo coincide com a sucessão de seus sentimentos. O eu profundo é, portanto, inseparável de suas vivências; ele é o todo que se reorganiza a cada novo elemento, como acontece com uma frase musical. É de esse eu, que vive de fato, que partem nossas decisões. O eu, dessa forma, é, para Bergson, “uma força cujos estados e cujas modificações se penetram intimamente” (DI, p. 83), uma força de natureza um tanto diferente, cuja análise será muito importante para nosso trabalho. Primeiramente, devemos entender como o eu se identificará com a forma da duração. Que é, pois, a duração neste contexto? Duração é, antes de mais, um sentimento que a consciência percebe e, como já vimos acima, se apresenta como intensidade. Ora, tomada então fora de qualquer representação espacial, a duração é também um sentimento. Mas se nosso eu é uma multiplicidade de sentimentos, o que faz Bergson priorizar este sentimento do passar do tempo com relação aos outros? É que se o eu é multiplicidade de sentimentos, ele é uma multiplicidade indistinta, como já vimos, de estados que se sucedem. Todos os sentimentos são estados que se interpenetram organizando-se num todo que é justamente esse eu que sente. Podemos dizer então que para Bergson o eu é o sentimento fundamental e, como sentimento, ele se apresenta como intensidade de duração. Ora, mas vimos também que a multiplicidade indistinta é a forma na qual se apresenta a própria duração. E como todos os sentimentos duram, como todo o sentimento é um ser que vive a sucessão de seus estados, é a duração a realidade fundamental do eu. Mas a duração é também um sentimento e apresenta-se ao eu na forma de intensidade. Podemos dizer que ela é, portanto, o sentimento fundamental do eu. Isto é, o

sentimento fundamental é a duração que, neste caso, coincide-se com o eu que a vive; enquanto este eu deixar-se viver. O eu profundo é o sentimento que temos de nós mesmos enquanto totalidade e, como essa totalidade é um todo em duração, o sentimento da duração, ou melhor, a intuição da duração, só pode se apresentar como sentimento da totalidade de nosso próprio ser. Nosso eu profundo é o nosso próprio durar.

Por este motivo, os aspectos da vida consciente mudam conforme o eu se exterioriza. Sobre isso, é errado pensar que nossa consciência apenas se fixa e se fragmenta no espaço. É mais exato pensarmos com atenção, naquilo que Bergson explicita sobre o espaço e a duração quando ele afirma que os dois se penetram numa espécie de endosse. Assim, na medida em que a duração se espacializa, ela também introduz-se no espaço. O resultado é o tempo espacializado, como já vimos antes. E a apreciação de nossa vida consciente muda bastante neste caso. O eu profundo, como vimos, se apresenta como um sentimento, uma intensidade, que coincide-se com a própria duração,

Mas como este eu mais profundo é uma e a mesma pessoa com que o eu superficial, eles parecem necessariamente durar o mesmo. Como a representação constante de um fenômeno objetivo idêntico, que se repete, recorta nossa vida psíquica superficial em partes exteriores umas às outras, os momentos assim determinados determinam, por sua vez, segmentos distintos no progresso dinâmico e indiviso dos nossos estados de consciência mais pessoais. Assim se repercute, assim se propaga até às profundezas da consciência essa exterioridade recíproca que sua justaposição no espaço homogêneo assegura aos objetos materiais. Pouco a pouco, nossas sensações se separam umas das outras como as causas externas que lhes deram origem, o mesmo ocorrendo com os sentimentos ou as ideias que são contemporâneas às sensações. (DI, p. 83)

Este trecho nos é interessante porque nele Bergson explica de forma condensada a dinâmica que ocorre entre o eu profundo e o eu superficial. De fato, os dois formam apenas um só eu. Mas lembremos que há uma gradação nesta relação, na qual a superfície o eu está mais impregnada de espaço do que as profundezas desse mesmo eu que, em seu fundamento mais profundo, assume a forma da pura duração. Porém, como nossa vida é em verdade mista, a pura duração, assim como o puro espaço, são realidades das quais não temos experiência real; elas sempre se apresentam como um misto e existem em sua forma pura mais de direito que de fato. O espaço está permeado de duração, por exemplo, na percepção do movimento dos objetos exteriores. Na percepção do movimento as duas realidades atuam, segundo Bergson, da seguinte forma: em primeiro lugar, temos a percepção do objeto ocupando lugares distintos no espaço;

em segundo lugar, temos a sensação íntima do passar do tempo, da duração. Como o eu que percebe os objetos no espaço é o mesmo que sente a duração, essas duas realidades se penetram formando a impressão do tempo espacializado, isto é, o movimento exterior que se realiza simultaneamente ao tempo interior, que aparece como puro sentimento para o eu. Aqui, para Bergson, o problema é duplo: por um lado, pela percepção do movimento atribuímos duração ao espaço; por outro, atribuímos espaço à duração pela criação de uma espécie de linha temporal ideal, onde representamos os momentos da duração em momentos justapostos que sempre variam em função do que a percepção nos indica acerca das variações exteriores no espaço; é o que vemos na citação acima: nossas sensações vão tomando a forma definida dos objetos que nos aparecem na exterioridade. É que, pela percepção pura, que é, como vimos, atividade corporal, nossas sensações apresentam-se divididas nas diversas imagens que as causam. Essa espacialização dos sentimentos profundos resulta, assim, da atividade das imagens, isto é, da matéria, sobre a consciência através do corpo. É o que Bergson explicará em *Matéria e Memória* e só colocamos aqui esta observação para compreender a leitura de Worms, que, com certeza, nos ajudará bastante a compreender a natureza da duração como força criadora. Diz Worms:

mais ainda que a uma dualidade metafísica em geral (fundada sobre a vida ou sobre a matéria), o espaço parece, pois, remeter também em nós a atos opostos àqueles que estão operantes na própria duração. Ele revela algo como uma alteridade ou uma negatividade em nós que explica também a resistência ou limite intensivo da duração, não somente enquanto se opõe à sua representação espacial, mas também enquanto a realidade do espaço parece inversamente se opor a ela. (WORMS, 2011, p. 113)

O espaço, portanto, é visto como uma força que, através das funções orgânicas, se cruza e penetra, numa espécie de endosmose, com a consciência; a consciência sendo outra força que, através dessas mesmas funções orgânicas, age no mundo. Assim, podemos concluir com Bergson que retirar a camada superficial com a qual a consciência toca o mundo exterior e, por conseguinte, com a qual ela se exterioriza, é afastar-se dessas mesmas funções orgânicas.

E podemos ver isto claramente no exemplo do sonho. Enquanto, em estado de vigília, a percepção do movimento exterior divide os momentos da duração interna na medida em que a duração vai se exteriorizando no espaço,

o sono, ao amenizar o jogo das funções orgânicas, modifica sobretudo a superfície de comunicação entre o eu e as coisas exteriores. Não mais medimos a duração, e sim sentimos – de quantidade ela volta ao estado de qualidade; não mais se faz a apreciação matemática

do tempo transcorrido; antes, esta cede lugar a um instinto confuso, capaz, como todos os instintos, de cometer erros grosseiros e também, por vezes, de proceder com segurança extraordinária. (DI, p. 83)

Mais uma vez, vemos a oposição que Bergson estabelece entre medir e sentir; entre a matemática, bem definida ao medir o tempo, e o sentimento do fluir do tempo, que nos aparece como um instinto confuso; enfim, uma oposição entre quantidade e qualidade. E o sono, justamente por afrouxar o jogo das funções orgânicas, como diz o filósofo, embora não anule o efeito do espaço sobre a consciência, diminui o grau de intensidade de sua atuação. Desta forma, no sonho a nossa apreciação do movimento e mesmo do passar do tempo será bem diferente da apreciação que fazemos quando despertos. Passamos, com efeito, para uma apreciação mais qualitativa do passar do tempo, menos precisa no que se refere à medida, porém mais pessoal, mais concreta. O que queremos dizer com isso? Talvez seja melhor entendermos o que Bergson nos fala sobre a diferença entre o movimento dos corpos materiais e a duração própria da consciência.

Já vimos que o tempo espacializado ocorre justamente por um cruzamento entre espaço e duração. Assim, o tempo medido pelo relógio, por exemplo, consiste em estabelecermos uma simultaneidade entre as oscilações regulares do pêndulo – estas sim contáveis, pois são estados de um objeto material – e os momentos essencialmente indivisíveis da nossa duração interior. Estabelecer uma relação tempo-espaço é, portanto, estabelecer uma relação de simultaneidades entre determinado evento no espaço e o fluxo de nossa consciência². É assim que nossos estados internos se apresentam, também, na maioria das vezes fragmentados, definidos e justapostos por uma “linha temporal”, e assim interpretamos também que o tempo nos é exterior, conforme o movimento dos corpos que observamos. Desta forma parecemos perceber a passagem do tempo, a partir do movimento, nas coisas exteriores, e não em nós, a partir do fluxo de nossos sentimentos internos. Mas vejamos que, como diz o nosso filósofo, a duração, de fato, só existe para uma consciência, que vive seus momentos, e não para a matéria. Pois mesmo que o tempo exista “para fora” de uma consciência, ele seria indiferente para algo que o não pode experimentar, como a matéria inanimada. Na verdade não se trata aqui exatamente de provar ou negar a existência de um tempo exterior à consciência, mas sim de mostrar que, mesmo que fosse possível prová-lo, ele de fato apenas

2 Já levantamos este ponto no início da quarta parte deste capítulo. Cf. DI, p. 78.

constitui uma realidade efetiva para uma consciência, pois sua realidade própria é a duração. Assim continua Bergson:

Não devemos nos iludir com a expressão os termos “de aqui até lá”, pois o intervalo de duração só existe para nós, graças à penetração mútua de nossos estados de consciência. Fora de nós, só encontraremos espaço e, conseqüentemente, simultaneidades, as quais nem podemos dizer que são objetivamente sucessivas, haja vista que toda sucessão se pensa pela comparação do presente com o passado. (DI, p. 78)

Aqui vemos a importância da memória para se pensar a duração, que, justamente por se constituir como sucessão, torna necessária a retenção dos estados na medida em que eles se sucedem. Se não há retenção, não há sucessão, ou, pelo menos não há o sentimento da sucessão para nós e, de certo modo, isto seria o mesmo que afirmar que ausência de memória é o mesmo que ausência de consciência.

Gostaríamos de chegar aqui a uma dupla conclusão a respeito da consciência, segundo a realidade da duração, e a respeito da matéria e sua espacialidade. Interpretamos aqui, seguindo a leitura de Worms, o espaço e a duração como duas forças que se penetram uma na outra ao estabelecerem um tipo de relação de oposição. Com efeito, vimos acima que a duração se exterioriza em direção ao mundo na medida em que, poderíamos dizer, o espaço penetra nos estados profundos da consciência. É por isso que a apreciação mesma da duração de modifica conforme nosso eu se dirige à superfície. O tempo neste caso se torna ao mesmo tempo impessoal e homogêneo; primeiro porque já não é o sentimento profundo do passar do tempo, depois que, justamente por ser impessoal, não é mais a sucessão dos sentimentos, não é mais uma multiplicidade qualitativa, mas um misto que ocorre ao verificarmos as simultaneidades entre os eventos exteriores e o passar do tempo interno a nós e que, por transportarmos essa duração para o exterior, ela mesma toma a forma de uma espécie de “continuum” temporal que pode ser dividido como o espaço em unidades homogêneas.

Como dissemos também acima, as realidades do espaço e da duração são, para Bergson, as realidades que se ligam respectivamente à matéria e à consciência. Como será explicitado em *Matéria e Memória*, a matéria, ou melhor, as imagens são “translúcidas”, no sentido de que elas não retêm nada dos movimentos que recebem do mundo. A matéria, pois, não possui memória nem uma percepção como os possui um organismo vivo. Isto, como já foi explicado nas linhas acima,

permite a Bergson estabelecer uma divisão inicial no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, entre imagens não vivas e os corpos vivos. É nessa divisão que teremos um aproveitamento para nossa leitura do *Ensaio*.

De fato devemos perguntar agora, em que sentido essas duas realidades podem distinguir duas forças de naturezas muito distintas e em que sentido elas podem referir-se a duas formas, também muito distintas, que assume a temporalidade. Primeiramente, a respeito da natureza da matéria e do espaço, podemos dizer, com o *Ensaio*, que como a matéria não possui consciência, ela não vive seus momentos, não possui uma memória e por isso a realidade não se apresenta para ela como duração. Desta forma, para a matéria inerte não faria diferença – mesmo quanto às suas reações aos movimentos das outras imagens – se o tempo passasse mais rápido ou mais devagar. É por sua natureza espacial também que a matéria inerte sempre reage, como Bergson bem vai dizer em *Matéria e Memória*, de modo bem determinado, de maneira que seus movimentos podem ser facilmente previstos e medidos pelo cálculo. Isto porque, não possuindo uma consciência, essas imagens reagem entre si de modo que nada de novo seja incluído nessa reação e, portanto, nenhum elemento indeterminado necessita entrar no cálculo. Já é bem diferente o que acontece ao corpo vivo que, sendo também imagem, vive, contudo, cada instante, cada movimento que realiza e que observa ser realizado pelas outras imagens. O corpo vivo, justamente por essa característica que o diferencia das demais imagens, constitui aquilo que Bergson chamará de um ponto de indeterminação, ou seja, um ponto em que certos movimentos, certas reações parecem “brotar” sem terem sido determinados necessariamente pelos movimentos das outras imagens. Desta forma, o corpo vivo parece tirar de si mesmo certas reações; e, porque muitas de suas ações no mundo não têm origem senão no próprio corpo vivo, temos que ele inclui novidade no mundo. Suas ações já não podem ser previstas, pelo menos não do mesmo modo que prevemos os movimentos da matéria inerte. Isto porque a cada novo instante, a consciência, que manifesta suas ações através do corpo, modifica-se qualitativamente, como vimos anteriormente. Nisto, como vimos, a memória tem importância fundamental, pois é pelo acúmulo do passado que ela modifica-se a cada instante; um acúmulo que devemos ter em mente não ser o de uma quantidade, mas uma mudança intensiva de estados que se acumulam numa multiplicidade qualitativa, que modifica-se a

cada instante transcorrido, não em sua quantidade, mas na qualidade que toma a organização de todo o conjunto. Essa mudança, que ocorre justamente porque a consciência é condenada a viver cada um se seus instantes, modifica também a ação possível que ela realizaria no mundo através das funções orgânicas. O ser vivo então torna-se muito menos previsível porque sua consciência muda a cada instante e por isso é criação constante de novidade no mundo.

Temos então duas forças, ou antes, duas concepções de força, ligadas diretamente às duas realidades antes discutidas. De um lado, o espaço, em cuja natureza não admite-se a novidade. Nele os movimentos transmitidos pelas imagens umas às outras não podem exceder ao que antes já estava contido no sistema; neste caso, vigora a lei da conservação da energia e a previsão não é um problema. Mas de outro lado está a consciência, que, agindo através das funções orgânicas, aplica um certo grau de indeterminação, de novidade ao movimento. Neste caso, a consciência é algo que ao mesmo tempo é uma espécie de força, pois gera movimento, gera ação efetiva no mundo, gera mesmo movimento nas outras imagens, e também não opera segundo a lei da conservação da força. Isto porque se ela insere novidade na ação do corpo, é justamente porque ela é, como Bergson dirá mais adiante, uma espécie de força que tira de si sempre mais do que contém.

Resta uma última observação a respeito da consciência considerada como uma força segundo a natureza da duração e a relação entre o eu superficial e o eu profundo. Como dissemos, para Bergson a consciência se superficializa à medida que nosso espírito tende a se dirigir ao mundo exterior. Ocorre que esse processo de superficialização implica, ele próprio, em duração. De modo bastante sintético, para Bergson, espírito consiste em ato, e não existe ato que não pressuponha um mínimo de duração. Um ato do espírito, que aliás não pode agir sobre o irreal, deve agir sobre a realidade material, também movente. E a superficialização da consciência decorrente do direcionamento do espírito ao exterior, como pensamos, se dá, antes por uma tendência do espírito à simpatizar-se com a duração própria da matéria do que por uma simples tendência à representação do mundo no espaço abstrato. Pois o espírito visa agir sobre o real, antes de pensá-lo. Em todo o caso, é a duração, intuição primeira e fundamental do bergsonismo, que subjaz tanto à realidade espiritual quanto à realidade material.

Na verdade, ela subjaz à filosofia bergsoniana como um todo. O próprio Bergson nos diz explicitamente, de diversas formas e em diversos contextos, que filosofar é pensar em duração. Podemos dizer que este “pensar em duração” descreve o método intuitivo em suas linhas mais gerais. Por outro lado, essa expressão explicita que a relação entre intuição e duração é indissociável. Pois se a doutrina bergsoniana teve que partir da intuição da duração interna para encontrar, por fim, a própria intuição como método, é porque é na própria duração que, como vimos acima, a intuição se enraíza. Seu eã coincide com a própria duração concreta, que é seu fundo e o sentido para o qual nos dirigimos ao nos voltarmos à intuição. Em outras palavras, para Bergson, a intuição é o modo de conhecimento em que procuramos tomar contato com a realidade íntima das coisas, isto é, de dentro, em primeira pessoa, e essa realidade interna não pode nos aparecer de outro modo que não como duração. Deste modo, partindo da nossa vida mental — aquela que mais legitimamente podemos conhecer de dentro, ele dirá que ela assume a pura forma do durar quando se volta a seu interior mais próprio. De modo similar, da realidade exterior, ele dirá que não existem, de fato, coisas no mundo, apenas movimentos, intensidades de fluxo. Ora, o próprio deslocamento de um objeto, se apreendido internamente, mostra-se menos um movimento no espaço que o espaço de um movimento, isto é, se um deslocamento pode ser descrito como uma mudança em sucessão de posições no espaço, essa sucessão de posições, deixadas como um rastro, são um símbolo de um movimento que passou, e não posições pelas quais esse movimento se construiu tendo o espaço como meio. Assim como a intuição dos nossos estados internos nos faz concluir que é a realidade qualitativa do nosso durar que é condição de formação da realidade quantitativa de nosso viver cotidiano, a abordagem via intuição dos deslocamentos dos objetos percebidos no exterior nos mostra que é a natureza do movimento que é condição de sua descrição espacial, e não o contrário. É pela duração, aliás, que podemos conceber uma relação de continuidade entre os dois “polos” dessa curiosa dualidade que Bergson estabelece entre a nossa interioridade pessoal dos estados de consciência e a exterioridade impessoal das coisas que nos rodeiam ou, para nomearmos em termos mais gerais e mais precisos, entre realidade espiritual e realidade material. Por fim, se a filosofia de Bergson lança mão da intuição como método próprio no decorrer da sua obra, é porque ela partiu da duração como

intuição fundamental e é à duração que ele sempre deverá retornar, de um modo ou de outro, para pensar os problemas da filosofia.

Intuição, como sabemos, é o modo de conhecimento pelo qual nos “transportamos para o interior de um objeto” (PM, p. 187) de modo a apreendermos sua realidade a partir dele mesmo, em primeira pessoa, atribuindo ao objeto como que estados de alma e inserindo-nos, por simpatia, nesses estados. É, portanto, um modo de conhecer a partir de uma interioridade. O que significa interioridade? Não podemos, segundo Bergson, responder a esta pergunta sem tomarmos por ponto de partida a nossa própria vida interior. Por isso a duração como experiência íntima, como procuramos mostrar, é fundamental para o filósofo. De fato, somos a única “coisa” no mundo em que temos acesso natural à interioridade. Coincidimos com essa “coisa” que somos, a despeito de termos ou não acesso à interioridade de todo o resto. Essa coincidência é evidente, já que somos nós que vivemos nossas vidas, sentimos e movemos nossos corpos e, enfim, sentimo-nos uma pessoa única, para quem os eventos vividos organizam-se em um todo, em uma única história. É justamente a evidência desta coincidência que Bergson se preocupa sempre em assinalar em diversos pontos de sua obra, das quais o *Ensaio* é o ponto de partida. No entanto, Bergson não pára por aí. Nosso espírito se dirige às coisas, nós nos relacionamos com um mundo cheio de movimento. Procuramos, de certo modo, tocá-lo, penetrá-lo, agir sobre ele. Uma das grandes questões em aberto no *Ensaio* é saber se um acesso ao mundo também é possível. O que significa o fato de nosso espírito querer acessar a matéria do mundo exterior? Em que medida somos bem sucedidos? Cremos que algumas considerações a respeito da teoria da percepção em *Matéria e Memória* poderão lançar luz sobre esta questão.

3. Matéria e consciência

3.1. Da dualidade *espaço e duração* para a dualidade *matéria e consciência*.

Devemos aqui repetir: a dualidade que Bergson revela é problemática para o nosso entendimento porque é 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 distinção apresentada no *Ensaio* pode ser compreendida também como uma separação radical 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*, como vimos, 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, a princípio, que nossa consciência concreta não pode prescindir do tempo real que é a duração, enquanto nos eventos da pura matéria o que é deixado de lado é justamente a verdadeira temporalidade, já que o tempo da ciência é a 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.

A essa diferença fundamental de ordem temporal segue-se a diferença de ordem qualitativa. É porque a matéria, desprovida de memória, parece seguir

naturalmente a ordem geométrica que as relações entre os objetos podem ser quantificadas como relações entre intensidades de força física. Já para os estados de consciência, o caso é outro. Para Bergson, se nossa vida consciente, desde nossa experiência cotidiana até nossos sentimentos mais profundos, admite graus de intensidade, é porque nossa vida oscila entre os diversos graus de profundidade de nossa própria realidade temporal. Por isso mesmo tais graus intensivos não podem ser quantificados, já que se referem aqui à pura duração que, como tal, é experiência imediata e portanto não se apresenta senão como a própria sensação do transcorrer do tempo. Em última instância, é essa sensação que admite graus e, como sensação, só pode se apresentar como qualidade. Neste caso, o termo intensidade não pode admitir nenhum tipo de quantificação, já que a quantidade, como vimos no capítulo anterior do nosso trabalho, pressupõe o espaço e a pura qualidade é inextensiva. Deste modo, a noção de intensidade qualitativa refere-se aqui ao grau de enriquecimento que a nossa experiência pessoal adquire à medida que essa experiência — que, aliás, é sempre *no presente* — vai se alargando a graus mais profundos da duração. E como a duração não é mera estrutura abstrata da passagem do tempo, mas é imanente aos momentos vividos concretamente pela consciência, tomando corpo com eles, cada emoção e sentimento, cada tonalidade de nosso aprofundamento interior, consiste em uma qualidade única, mutável e imprevisível.

Essa imprevisibilidade, no entanto, não se resume meramente ao nosso sentir interior. Pois no momento em que há uma mudança profunda em nós, mudamos também algo da superfície e, com isso, nossa postura em relação ao mundo, já que é pela superfície que nosso eu toca o exterior. Por isso mesmo a intensidade de nosso contato com o eu profundo também se relaciona diretamente, para Bergson, com o grau de liberdade de nossa ação. O ato livre, com efeito, é aquele que vem das profundezas e irrompe na superfície como uma erupção criadora. Deve ser, segundo pensamos, a manifestação de um sentimento intenso o bastante para trazer à tona a tonalidade singular de nossa pessoa como um todo. Aquele que carrega a totalidade de nossa pessoa, naquilo que nos é mais único e autêntico. O verdadeiro adentrar-se — reversão do caminho natural de nosso eu para o exterior — em direção a graus mais profundos de consciência, corresponde a um coincidir-se da consciência consigo mesma quando esta se abstém da mediação do espaço.

Deste modo, pelo menos no *Ensaio*, podemos concluir que interioridade assume um sentido muito particular para Bergson. Interiorizar-se, ou seja, alcançar as camadas mais profundas do nosso ser, significa remover todas as camadas de espaço através das quais nós criamos uma projeção exteriorizada e um tanto artificial de nós mesmos. O que se revela após essa remoção é a realidade que de fato nos constitui: um eu vivo e criador, pura duração. Uma realidade que, como vimos, não admite a exterioridade nem homogeneidade alguma, caracterizando-se como diferenciação contínua de si, puro ato de *passar*, enriquecimento constante, mudança real e, portanto, puramente qualitativa. É na medida que nosso eu se espacializa que nos distanciamos dessa realidade para tocar o exterior. Distância que causa uma espécie de projeção tão distorcida quanto impessoal do eu na medida em que este ao mesmo tempo passa a ser representado 1) segundo um tempo misto, espacializado, linear, e 2) segundo as generalizações da linguagem, que não se presta a expressar o que é absolutamente singular. Porém essa distância é uma projeção, e apenas isso. O próprio Bergson o diz, com todas as letras, em uma frase que não por acaso, cremos, traz reminiscências platônicas:

Na maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, percebemos de nosso eu apenas seu fantasma descolorido, sombra da pura duração projetada no espaço homogêneo. (DI, p. 141)

É como se a exterioridade como um todo fosse uma projeção, um jogo de sombras na parede do espaço. Uma projeção útil, sem dúvida, e extremamente necessária para nossa ação, mas que ao mesmo tempo nos mascara o fundamento real de nossa própria existência. Pois o que é real, para Bergson, é a duração. Nela não há exterioridade possível. Mas o espaço, meio homogêneo, sendo exterioridade pura, ao menos se nos restringirmos ao *Ensaio*, não possui realidade concreta. Ele é *apenas* a condição de nossa representação da realidade. Por isso não há uma oposição simétrica entre duração e espaço, dado que é à duração que Bergson confere uma realidade concreta desde o início. E é por isso que o contato com nossa duração real significa ao mesmo tempo contato com nosso ser em absoluto e tomada de consciência de sua natureza livre e criadora.

pois, se, por acaso, os momentos da duração real, percebidos por uma consciência atenta, se penetrassem em vez de se justaporem, e esses momentos formassem uns em relação aos outros uma heterogeneidade no seio da qual a ideia de determinação necessária perdesse toda e qualquer significação, então o eu, apreendido pela consciência, seria uma causa livre, conheceríamos absolutamente a nós mesmos. (DI, p. 143)

Deste modo a noção de interioridade traz consigo, segundo pensamos, a ideia de tocar algo do real mediante uma abstenção da intervenção do espaço como mediador da nossa relação com o real ao menos no que compreende nossa própria realidade interna. Porque ao Bergson afirmar que vivemos um misto, já está pressuposto que nunca deixamos totalmente a nossa interioridade. Basta abstermos-nos de *pensá-la* para *vivê-la*. Ora, esse contato imediato é a intuição. E a intuição, portanto, não pode aqui ser outra coisa senão a sensação de nosso durar interior.

Se a intuição da duração no *Ensaio* propõe uma nova forma de tratar a temporalidade dos nossos estados de consciência e, com isso, oferece uma resposta ao problema da liberdade, a realidade do mundo exterior e, mais particularmente, da matéria, surge como um problema em aberto. Bergson não sana nossas dúvidas acerca da realidade dos objetos materiais, que, além de externos a nós, não possuem memória. Até o final do *Ensaio* não há nada que assegure a existência do mundo, com exceção, talvez, do fato de que este é um mundo compartilhado por outras inteligências, já que o espaço

nos permite exteriorizar nossos conceitos uns em relação aos outros, nos revela a objetividade das coisas e, assim, por sua dupla operação, de um lado favorecendo a linguagem e, de outro, nos apresentando um mundo exterior bem distinto de nós e do qual comungam todas as inteligências, anuncia e prepara a vida social. (DI, p. 143)

O raciocínio aqui é bastante evidente. A existência do mundo exterior está assegurada pela comunhão das inteligências que nele agem, o espaço permitindo ao mesmo tempo uma diferenciação entre as coisas e uma unidade no meio comum homogêneo. O espaço seria então necessário tanto à execução da ação de um indivíduo inteligente sobre os objetos distintos na extensão quanto à socialização dos indivíduos — distintos também entre si — em um ambiente comum. Seria absurdo inferir que um instrumento de ação nos levasse a agir sobre o irreal como, aliás, Bergson coloca em *A Evolução Criadora*. Portanto, a realidade do mundo exterior, é, de algum modo, um fato. Mas esse raciocínio se fundamenta por uma via puramente pragmática. É, pois, claramente insuficiente, dada a dimensão metafísica da questão. Pois se o espaço é apenas condição de nossa representação, qual é a verdadeira natureza do mundo que se estende diante dos nossos olhos? Seria a matéria reduzida à pura geometria? Se assim o for, como se explica a estranha intimidade entre nossa consciência em duração e a matéria de nosso corpo? Caso contrário, o que está por trás da nossa representação espacial da matéria que

percebemos na extensão? Se a duração da consciência é o tempo real, o que dizer do tempo da matéria inerte? Resumindo: em que sentido se dá, de fato, a relação e a diferença entre consciência e matéria?

Essas questões não são tratadas no *Ensaio* porque a intenção de Bergson ali é outra. Com o objetivo de investigar o problema do livre arbítrio como fruto de uma confusão gerada pela própria linguagem, o filósofo está preocupado ali em demarcar os limites que ela própria nos impõe quando se trata de levantar questões que envolvem a consciência. É neste âmbito, de teor fortemente epistemológico, que a distinção entre espaço e duração é revelada. De um lado temos o espaço, fundamento de nossa representação, não apenas das “intuições” sensíveis, mas da própria linguagem e, portanto, do nosso pensamento como um todo; de outro, temos a duração, própria dos estados internos da consciência, que a linguagem não pode apreender sem deformar. Isso porque a linguagem possui uma finalidade prática, como vimos. O pensamento visa, prioritariamente a ação, e não a especulação desinteressada. Este é o cerne da crítica de Bergson ao espaço e à linguagem. Mas a essa distinção entre espaço e duração segue-se, como vimos logo acima, uma outra distinção, entre a consciência e a matéria. Pois se a “descoberta” da duração trouxe um outro sentido para a noção de interioridade, torna-se importante investigar em que termos se estabelecem as relações entre interior e exterior, entre nossa consciência e a materialidade do mundo ao nosso redor. A partir disso, segundo pensamos, o assunto de *Matéria e Memória* é um passo óbvio. O problema da relação do espírito com o corpo é central neste sentido porque o corpo é ao mesmo tempo uma *coisa* em meio às outras na extensão e o meio material pelo qual nossa consciência toca o mundo.

Em *Matéria e Memória* a teoria da liberdade do *Ensaio* será, de fato, o ponto de partida. Logo no primeiro capítulo, o mundo material é reduzido por Bergson às imagens que nos aparecem e, dentre elas, as imagens dos corpos vivos, cujos movimentos são imprevisíveis. À parte isso, “meu corpo” é a imagem privilegiada, ao redor da qual todas as imagens do mundo exterior parecem se organizar em função de “minha” ação possível sobre elas. Em resumo, Bergson diferencia, logo de início, o corpo vivo das outras imagens por ser um centro de ação livre, cujos movimentos e ações *acrescentam* novidade ao mundo. Essa diferenciação já aparece, a seu modo, no último capítulo do *Ensaio*. Lembremos que Bergson compara a

consciência a uma *força* de uma outra ordem que não a da física. Em comparação com a natureza da matéria inerte, a consciência, justamente porque vive seus momentos na duração e possui uma dimensão de passado, não respeita a lei da conservação da energia.

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 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 aula, 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.

É nisso, aliás, que se distinguem os fatos físicos. Um fenômeno físico, a queda 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. (C1, p. 6)

O mais interessante dessas aulas de Clermont-Ferrand é que elas já apresentam, ainda que como esboço, muitos 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 à 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, como dissemos, solucionar o problema do abismo deixado no *Ensaio* e que é resumido na questão da relação do espírito com o corpo. O que está em questão em *Matéria e Memória* 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.

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, produto inexplicável 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 irreducibilidade dos termos de sua dualidade. De fato, desde o início, Bergson já mantinha 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. (Idem. pp. 10-11)

Mas, se é verdade que fisiologia e psicologia tratam de fatos radicalmente distintos, é também verdade que eles se tocam de alguma forma. 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 procurar pelo ponto de encontro. Todo o caminho percorrido em *Matéria e memória* no sentido de demonstrar esse ponto e sua articulação forma, segundo entendemos, o esboço de uma psicologia no seio de uma especulação metafísica. Esse caminho traça o que Worms chama de “psicologia da memória” (WORMS 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, precisamente, sua dimensão metafísica. Focado nisso, 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 (Ibid.)

O primeiro ponto levantado por Worms já adianta um dos pontos principais da resposta de Bergson ao problema de seu segundo livro. Pois, se no *Ensaio* o espaço aparece como mediador que aliena a consciência de sua própria natureza movente, em *Matéria e Memória* será também a mediação do espaço que nos impede de compreendermos a matéria em sua realidade última. E, se o espaço também nos mascara a realidade da matéria, é natural nos questionarmos em que consiste a matéria em sua interioridade, isto é, o que teríamos da matéria, caso pudéssemos nos abster de tratá-la em termos de espaço. Para isso, cremos que precisamos entender, em primeiro lugar, o que significa projetarmos o espaço no mundo material. Em termos mais simples, precisamos estudar a teoria da percepção de Bergson para compreendermos qual o papel do espaço na interação de nossa consciência com a matéria na extensão.

3.2. Percepção e ação

A relação entre o corpo vivo e a ação permitirá a Bergson traçar uma gênese da percepção a partir da fisiologia do sistema nervoso em seu desenvolvimento na linha evolutiva animal. Diferente, porém, do que o filósofo denomina *afecção* — termo pelo qual circunscreve as sensações corporais que atuam no sentido interno do organismo e para as quais temos apenas uma sensação confusa de sua extensão — a percepção projeta-se para o espaço exterior, em virtude da necessidade do ser vivo de agir sobre as outras imagens do ambiente. Em outras palavras, a percepção é um misto das sensações que nos advém da matéria na extensão e do espaço, no qual as percebemos projetadas. Disso já se percebe a influência problemática da mediação espacial. Pois desse caráter “projetivo” advém, precisamente, o problema da criação, no cérebro, 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 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 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 essa *continuidade de 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. A ilusão parece derivar de nosso senso comum. 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. É esta mesma ilusão que, tendo origem no senso comum, parece reforçar-se ao tomar a forma mais rigorosa do discurso científico, que enxerga a percepção — e mesmo a consciência como um todo — reduzida a um efeito do sistema nervoso, pura e simplesmente:

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 que se segue, a partir dessa variação mais rigorosa do preconceito do senso comum, se resume em perguntar 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. Consequentemente, o fato de a percepção parecer depender das modificações na matéria cerebral surge como 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 irreduzíveis 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 de fundo do 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)

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 adiante, no entanto, é necessário para compreendermos o real sentido da “gênese” da percepção e também daquilo que a caracteriza mais fortemente: a *espacialidade*³.

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

3 É necessário que precisemos melhor este ponto, ressaltando, assim como fizemos na primeira de nossas notas, que em Bergson há uma diferença entre espaço e extensão. É muito importante termos em mente essa distinção que o filósofo opera para compreendermos a questão da interioridade e da percepção neste ponto de nosso trabalho. Pois, como veremos mais adiante, a percepção, embora se caracteriza pela espacialidade, não se resume ao espaço. Ora, a percepção ocorre justamente no ponto em que a consciência, se lançando para o exterior, toca a extensão material. Extensão que, por sua vez já é dotada de uma temporalidade mínima. Trata-se, portanto, de uma extensão movente, já em duração, de natureza qualitativa, sobre a qual projetamos o espaço pelo mesmo ato da percepção, pois percebemos para agir sobre as coisas, não para conhecê-las sua natureza, e o espaço nada mais é que o esquema de nossa ação que projetamos sobre a parcela de extensão que captamos. A percepção se caracteriza pela espacialidade por conta disso e, por conta disso também, ela possui um duplo aspecto: um extensivo-qualitativo e outro espacial-geométrico. Compreender desde já essa “dualidade” da percepção é de grande importância para o que iremos expor mais adiante neste capítulo.

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 ter alguma relação com o 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, por conta 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 sofisticam 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, vindo 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 à 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, veremos que a questão a respeito da natureza das representações no cérebro se coloca agora em termos muito mais simples. Na verdade, ela já está presente, em estado germinativo, no mecanismo simples dos organismos mais rudimentares. Mas, neste caso, os movimentos de reação ainda 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 os sistemas de ação dos corpos vivos 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. Conseqüentemente, mais incerta será a reação por parte do organismo. Do mesmo modo, quanto mais complexo o sistema nervoso, a percepção poderá se estender a uma maior distância, 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 de ação. 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. Quando o corpo sofre uma pancada, as células se inflamam e incham. Sendo células especializadas na transmissão de movimento, muito embora incapazes de se moverem de fato, as células nervosas reagem a seu modo na forma de excitação, repassando umas às outras o movimento latente sob a forma de estímulos nervosos, até que, posteriormente, esta ação *virtual* é comunicada, da periferia, até o sistema nervoso central onde pode esperar até retornar ou não como movimento efetivo. A sensação de dor causada pela pancada é inerente ao movimento que vai das células sensíveis lesadas até o sistema nervoso central, mesmo que não gere reação motora efetiva, e ocupa toda a duração desse processo, bem como toda a extensão da matéria corporal nele envolvida.

Para Bergson há, como dizíamos, 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 a diferença entre afecção e percepção está em que 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 transforma 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, ou 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 de uma psicologia e uma metafísica 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” (MM, 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?

3.3. As imagens 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 diferente 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 contrassenso 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. Com efeito, para Bergson, 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, na 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, 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, 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, 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 magia; 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 adiante, é justamente essa aproximação hipotética, da percepção, que é em essência um ato psíquico, ao seu nível mais material e instantâneo.

3.4. 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, embora o filósofo o vá expandindo na medida em que avança em direção às profundezas do espírito pela investigação posterior da memória, nasce, de fato, no momento da sua teoria da percepção pura. 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, isto é, pelo alargamento e aprofundamento da experiência empírica ao incluir a memória. No entanto, a teoria da percepção pura, da qual ele parte, que é um sofisticado esforço de análise, exigindo assim um alto grau de abstração, não se resume a um pensamento sobre termos abstratos mas sim sobre um ponto concreto do real onde a temporalidade da consciência está interpenetrada à temporalidade da matéria. Daí a possibilidade de seu alargamento posterior, de grau em grau, à medida que o filósofo vai se aproximando de níveis cada vez mais “espessos” do espírito, portanto, da apreensão do próprio fenômeno da percepção consciente bem como da consciência como um todo. 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 sobre a matéria; percepção consciente é, antes de tudo, movimento, mas movimento entre a temporalidade de uma consciência com a temporalidade da matéria.* A teoria da percepção pura vem lançar as linhas gerais e fundamentais 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.)

Talvez um exemplo esclareça melhor onde pretendemos chegar. Assim, se, neste momento, enquanto escrevo este texto, eu decidir realizar a experiência inicial proposta por Bergson de suspender radicalmente toda a tese de realidade a respeito das coisas que observo, terei de exercer uma mudança em minha atenção. Percebo-me perante imagens, como que despertando de um sonho. A apreensão das próprias palavras que estava escrevendo se modifica radicalmente. Reduzidas a puras imagens, as palavras já não *dizem* nada. Antes, 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 significado e lembranças pelo simples fato do reconhecimento. Mas a atual mudança em minha atenção revela um aspecto das próprias imagens que vai além da face subjetiva de minha apreensão do mundo. De repente, o sentido das próprias palavras que escrevia foi alterado: elas nada são além de 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, como se fossem à espera da minha deliberação. As lembranças vêm auxiliar nessa 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, topamos 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.

Com isso queremos apenas mostrar, por meio de um exemplo que tornasse evidente, como existe uma dimensão da percepção que é impessoal, não-simbólica. Vejamos então 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 essa simplificação é impossível *de fato*, ela é possível *de direito* 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 um ato que é sempre, também, uma escolha. Bergson deverá então desatrear 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 uma 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 as 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 duração, 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. Este ponto crucial nos faz avançar em nossa tarefa de investigar a noção de interioridade em Bergson, pois como podemos ver, inserida na duração, a própria matéria começa a nos revelar sua realidade interior. Embora este ponto nos leve a uma investigação a respeito da natureza da matéria, algo que nos desviaria para além de nossas intenções, cremos que devemos nos conter desse desvio, tomando deste assunto apenas o estritamente necessário. Com relação à matéria, queremos compreender melhor o ponto de encontro entre ela e a consciência pois, se no *Ensaio* a noção de interioridade da consciência foi retirada de seu sentido espacial passando a significar o ponto onde nossa experiência pessoal se enraíza, isto é, o sentimento do durar interior, agora em *Matéria e Memória*, é o próprio mundo material que Bergson abre diante de nossos olhos como uma realidade em duração e portanto, pelo menos *de direito*, sendo passível de algum tipo de interioridade. A questão que se coloca para nós agora é a do acesso a essa interioridade. Mas cremos que as explicações que culminam no exemplo do ponto P e na conclusão do primeiro capítulo já tragam a resposta, ao menos em estado germinativo, porque Bergson já nesse momento começa a fundamentar, pela temporalidade, pelo movimento em ato, em *duração*, 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. Tendo em vista que 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, pp. 150-151)

Essa distinção funcional, já a introduzimos, 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 indistintos 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, 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.*

Esclarecido este ponto, vamos agora 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 ou 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 em um “entre”, que se estende, no entanto, por todo o processo, desde o próprio estímulo. Ela não é um fenômeno simples, mas se encontra em um limiar entre os dois sistemas já expostos pelo filósofo. Esta é, de fato, uma das conclusões esperadas por Bergson 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 à análise 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 1) aos raios que procedem de P, 2) ao processo fisiológico que eles desencadeiam na estrutura corporal, da retina ao cérebro, 3) à espera que abre espaço para a deliberação de um querer indeterminado. Esse querer é consciência mesmo que, no momento, a memória esteja metodicamente 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 da matéria está e se dá nas própria matéria*. Portanto, a percepção deve ser entendida, antes, como um processo que

compreende a relação íntima de seus elementos — percorrendo dois pólos distintos e cuja unidade se dá justamente por esse movimento indiviso que lhe é inerente — do que como sendo apenas um dos pólos do processo, no sentido de uma tradução de natureza virtual e distinta do que seria o pólo 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 *no* o ponto em que a projetamos.

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 extrapolar 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). O mais importante aqui é termos em mente que *instantâneo* aqui não se refere ao instante do tempo matemático, e sim a uma aproximação teórica do presente *real*: é o que seria da própria duração se pudesse ser desarticulada de seu aspecto *retentivo*. Portanto, embora a teoria da percepção pura seja o resultado de uma análise extremamente apurada e quase forçada e, por isso, seja uma abstração de alto nível, ela não se refere a um instante que fosse mero *símbolo* do passar do tempo. Trata-se não do instante matemático, mas do instante “concreto”, isto é, considerado *sub specie durationis*, o momento exato em que a duração é puro ato de diferenciação, somente deixando em suspenso, por hipótese, a retenção do ato. Em suma, é a temporalidade que se aproxima daquela da matéria inerte, que não vive seus momentos e por isso não possui qualquer espessura de presente; é, por fim, o “presente puro” de que o instante *t* do tempo matemático é apenas o símbolo. Por isso, esse *instante concreto* de Bergson é o ponto em que a consciência e a ciência se tocam: justamente porque é onde a temporalidade da consciência toca, de fato e concretamente, a temporalidade da matéria.

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, pois, na verdade, participam do mesmo ato, formando um todo solidário. Se a percepção não é algo simples, se ela toca de um lado a materialidade, e de outro já pressupõe algo como uma consciência, mesmo que mínima ou latente, por outro lado, é no próprio ato perceptivo, por sua natureza temporal, que devemos colocar a coincidência entre os dois termos.

Essa coincidência só nos será esclarecida e devidamente definida no quarto capítulo de *Matéria e Memória*. É neste ponto que o assunto da relação entre a matéria e o espírito — o cerne, aliás, de todo o segundo livro de Bergson — revela

totalmente sua verdadeira dimensão metafísica. Em resumo, temos no quarto capítulo o início de uma teoria da matéria. Trata-se, precisamente, de uma continuação dos pontos deixados em aberto no primeiro capítulo, que, por sua vez, abre terreno para as investigações de seu próximo livro: *A Evolução Criadora*. Mas os fundamentos para essa teoria da matéria já são postos em jogo no capítulo inicial de *Matéria e Memória*. Pois, como vimos, desde o início o universo de imagens de Bergson não é um conjunto de *coisas*, mas sim um sistema — contínuo e descentralizado — de movimentos. Sendo assim, a matéria como um todo é tratada aqui por Bergson antes como ato do que como objeto. Isso significa tomar a duração como essência também da matéria e, como consequência, compreender os movimentos do universo material como mudança qualitativa na extensão, e não enquanto deslocamentos de objetos e forças no espaço. A diferença radical entre matéria e consciência, 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, tensionando a duração, em graus cada vez mais profundos de temporalidade. Worms destaca isto 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 *nossa vida*, distinguindo-se, entretanto, radicalmente pelo grau. (WORMS, p. 153)

A partir disso, podemos compreender que, para Bergson, matéria e consciência são *coextensivos* na duração. É por isso que as mesmas imagens podem fazer parte de dois sistemas distintos de movimento. Já não há problema que, ao mesmo tempo, esses sistemas estabeleçam entre si uma diferença radical. Pois os movimentos determinados da matéria e a indeterminação da ação dos corpos vivos, embora apontando sentidos opostos, participam, cada qual a seu modo, da mesma duração. A diferença radical é que em um caso a memória participa ativamente e no outro a memória é anulada. No caso da consciência, há uma tensão maior do espírito sobre a passagem do tempo que dura; no caso da matéria, essa tensão está diluída no todo da extensão material. Aqui chegamos a um ponto importante do nosso capítulo. Pois agora podemos compreender a virada que Bergson realiza em sua filosofia: para o filósofo a percepção deixa de ser um problema para se tornar evidência da ligação entre o espírito e a matéria. Nossa consciência resulta de uma tensão do espírito sobre a matéria corporal que, como matéria, tende a se distender na extensão. O corpo vivo, ao mesmo tempo porção

de matéria e centro de ação, é resultado desse jogo de movimentos opostos. No entanto, essa oposição é interior à própria duração. Bergson reforça essa ideia ao afirmar que a própria extensão é um contínuo indivisível de elementos indistintos — ou *movimentos* — que se penetram, e que nós somente não percebemos o mundo extenso como uma unidade contínua — da qual nosso corpo inclusive faz parte — dado que o ato perceptivo é, ao mesmo tempo, acesso a materialidade e recorte dessa mesma materialidade em vista da prática. Temos, portanto, um jogo duplo também na percepção. Ela denuncia uma simpatia de nosso espírito com a matéria, ela significa portanto acesso concreto ao mundo material, mas ao mesmo tempo, esse acesso ocorre apenas na medida de nosso poder de ação sobre certas porções do mundo. As coisas, que nos aparecem como unidades contínuas sobre um fundo de descontinuidade, são porções úteis recortadas da extensão concreta, contínua e indivisível. Elas representam ações possíveis, cada qual nos aparece como unidade em virtude de um ato do espírito, um ato sintético análogo ao que vimos anteriormente a respeito da síntese numérica. É neste sentido que a percepção, embora represente um acesso real à matéria, também é a via por onde projetamos o espaço no mundo ao nosso redor. Este duplo aspecto da percepção tem a vantagem de estabelecer uma postura crítica com relação ao conhecimento que formamos dos objetos que percebemos sem, contudo, atribuir à percepção a alcunha de *ilusória*. A percepção, para Bergson, não é uma ilusão gerada pelo cérebro. Ela é *o próprio mundo material* reduzido ao que nos poderia ser útil. Por isso há um empobrecimento do mundo na percepção consciente: nela, o universo inteiro nos aparece, mas na justa medida em que se esconde. Por isso mesmo, para realizarmos um conhecimento metafísico da matéria, para termos um vislumbre intuitivo da extensão, Bergson propõe um movimento análogo ao do *Ensaio*: suspender a mediação do espaço, mas agora no que compete à sua intervenção em nossa percepção.

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

todos os sentidos como tremores. — Volte a ligar uns aos outros, em uma palavra, os objetos descontínuos de sua experiência diária; faça fluir, em seguida, a continuidade imóvel de suas qualidades como estímulos locais; adira a esses movimentos, desvencilhando-se do espaço divisível que os subtende, para já não considerar senão sua mobilidade, esse ato indiviso que sua consciência capta nos movimentos que você mesmo executa: você irá obter da matéria uma visão fatigante talvez para a imaginação, no entanto pura, e desembaraçada daquilo que as exigências da vida o obrigam a acrescentar na percepção exterior. — Restabeleça agora minha consciência e, com ela, as exigências da vida: a longos intervalos repetidos, e transpondo a cada vez enormes períodos da história interior das coisas, visões quase instantâneas serão tomadas, visões desta vez pitorescas, cujas cores mais definidas condensam uma infinidade de repetições e de mudanças elementares. (MM, p. 244-245)

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. É neste sentido que 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, 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 o corpo 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, no entanto, ela compreende apenas 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.

Concluindo, podemos dizer que a percepção é o acesso que temos ao interior da matéria. Ou pelo menos ela *seria* esse acesso, caso nos fosse possível violar de tal modo a direção de nosso espírito a ponto de chegarmos a uma *percepção desinteressada* sobre o mundo. Em último grau, isto não é possível, dado que, no caso da percepção, a fisiologia do corpo nela envolvida de forma indissociável é a própria expressão do interesse vital. Em termos mais simples, para que uma percepção absolutamente desinteressada fosse possível, seria necessário que tivéssemos desenvolvido um organismo diferente do nosso, capaz de sentir todos os fluxos de movimento da extensão universal, sem qualquer mecanismo fisiológico de seleção e, por isso, sem cristalização ou objetificação. Mas então não teríamos percepção. Na verdade, talvez, nem mesmo consciência. Não seríamos, neste caso, muito diferentes da matéria inerte, como no exemplo do ponto material do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*:

Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência - no caso da percepção exterior - consiste precisamente nessa escolha. (MM, p. 35-36)

A percepção, portanto, é um misto. Ela é o ponto de contato em que espírito e matéria fundem-se e solidarizam-se mutuamente. Podemos dizer que o corpo vivo como um todo é este ponto de contato e que os órgãos e sistemas envolvidos na percepção apenas indicam as aberturas das quais o espírito *escolheu* se utilizar da materialidade corporal, naturalmente solidária aos movimentos da extensão universal, para obter acesso útil a porções desta mesma extensão. Lembremos agora que, no pensamento de Bergson, a realidade concreta é antes sentida do que pensada. A percepção reúne em si tanto sensação quanto pensamento, na medida em que os objetos percebidos nos aparecem como sensações, como cores, sons, luminosidade, etc., mas ao mesmo tempo eles já nos aparecem enquanto objetos, isto é, recortados de modo a se enquadrarem nos moldes de nosso pensar, ou melhor, de nossa *inteligência*. Isso significa que o espaço é inerente ao ato perceptivo e, portanto, inserimos o espaço na matéria em virtude da ação. Ora, a própria consciência é escolha. O espaço, portanto, tem origem no espírito, e não na matéria, não exatamente na extensão ou no “exterior” da consciência. Se suspendêssemos o espaço, aliás, viveríamos em uma interioridade plena, em solidariedade com o todo na duração. Como o próprio Bergson continua, é o espírito

que empobrece o mundo, inserindo-lhe um fundo de negatividade, que nada mais é que a espacialidade. É necessário, porém, compreender nessa ação do espírito uma criação, uma forma paradoxal de inserção de positividade: “mas, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento” (*Ibid.*). Aqui se revela, de forma talvez bastante sutil e incompleta, o papel geral do espírito na filosofia de Bergson. Se é verdade que na percepção o espírito não *acrescenta* nada, apenas ilumina as partes úteis da matéria, empobrecendo assim o mundo, é também verdade que esse empobrecimento abre espaço para a deliberação e para a ação consciente do indivíduo. Deste modo, ele pode criar sua história e gerar também mudanças reais na matéria que, deixada por si mesma, seguiria sempre na inércia, segundo a lei da conservação da energia que dita que nada pode gerar mais do que contém. Por outro lado, tomando já o ponto de vista da vida em geral, o próprio corpo vivo é expressão de uma escolha, assim como a fisiologia envolvida em seus modos de contato com o mundo e, por consequência, suas maneiras de recortá-lo e agir sobre ele. Em suma, o espírito cria ao inserir negatividade, ao projetar sombras nos contornos do real. Ele não cria como um pintor, adicionando cores sobre uma tela vazia; ele entalha possibilidades na matéria como um escultor retira da pedra a imagem de Afrodite que, sem ele, jamais poderia estar contida ali.

4. Intuição e o interior da vida

4.1 A realidade paradoxal da vida

Pelo que vimos no último parágrafo, talvez nos reste uma questão importante: o fato de sermos vida consciente e inteligente nos condenaria a um distanciamento intransponível de nossa interioridade individual com a interioridade do mundo — os outros seres vivos incluídos — por conta da mediação inevitável do espaço, que decorre da ação criadora do espírito, da qual não poderíamos sequer abrir mão totalmente sem que nos condenássemos à inconsciência? Em outras palavras, o que dissemos acima deveria nos fazer deduzir a impossibilidade de uma intuição real da matéria — e mesmo de tudo o que não for próprio à nossa vida pessoal? Para nós, a resposta é: a intuição da matéria não apenas é possível para Bergson, como ele alude a essa possibilidade em diversas partes de sua obra. O principal a esse respeito já vimos no capítulo anterior e, portanto, a resposta está parcialmente respondida. Mas até então focávamos em investigar o que Bergson compreende por

matéria e extensão, por conta do problema aberto no *Ensaio* com relação à realidade do mundo exterior e acessibilidade desse mundo por nossa consciência.

Nossa intenção central foi buscar entender como a noção de interioridade se alarga em *Matéria e Memória* no sentido de incluir a própria matéria na duração, dissolvendo assim o clássico problema da relação da consciência com o corpo pela solidariedade, segundo Bergson nos apresenta, entre esses dois polos na duração. Terminamos por concluir que sim, o acesso de nossa consciência ao mundo material é tão real quanto o fato de que a duração não é apenas uma realidade da ou para uma consciência, mas também permeia o universo como um todo. Além disso, a percepção aparece como um fato que denuncia a interpenetração dos estados da consciência com os estados da matéria. Quando olhamos, por exemplo, para um caderno de anotações de capa vermelha, parte dessa percepção vem como sensação e parte como reconhecimento. Suspendendo todo o ato de reconhecimento, temos apenas as sensações envolvidas na percepção do caderno, por exemplo, o vermelho. O que é essa sensação? De acordo com Bergson ela surge sem ser criada por nós e, na verdade, surge exatamente onde está: fora de nós. No entanto, a sentimos como se algo dela participasse também de nós próprios. É porque este ponto em que percebemos o vermelho é o ponto exato em que uma determinada altura de nossa vida consciente forma um todo solidário com as mudanças internas do objeto material percebido. É o ponto em que nossos estados mentais variam em sintonia com a variação dos estados da matéria. Temos aí uma verdadeira simpatia espiritual. Que a sensação consciente do vermelho seja o resultado, já, de uma leve contração temporal dessa variação, sem a qual não teríamos sensação ou consciência alguma, isto é uma verdade. Mas disso não se segue uma deformação da realidade da matéria, ou uma ilusão alienada dessa realidade; isso só indica que nosso espírito abocanha da matéria uma espessura do presente que ela mesma, muito rasa, sempre deixa passar.

Deste modo, compreendemos que, para Bergson, a palavra interioridade se traduz como o momento em que algo nos é revelado segundo sua realidade concreta — *sub specie durationis* — que só pode ocorrer como afeto ou sensação e que é, portanto, de caráter essencialmente qualitativo. Por isso a intuição se refere ao ato de acessarmos conscientemente um interior qualquer que seja. É assim que, no *Ensaio*, nossa vida interior é revelada, por meio do exercício proposto por

Bergson do deixar-se viver, como uma sensação: a sensação do nosso durar que, alargada em último grau, coincide com o sentimento indescritível do movimento absolutamente singular de toda a nossa história. É assim também que, em *Matéria e Memória*, o acesso à extensão material por meio da percepção ocorre no exato momento em que os movimentos da extensão participam dos movimentos da consciência de modo que estados da matéria e estados da consciência coincidem na mesma “faixa” de duração. É neste ponto que a interioridade da matéria se revela: ela vem antes como sensação e somente depois formamos dela uma representação. Por conta disso, a questão, muito pertinente ao se estudar a filosofia de Bergson, a respeito da viabilidade da intuição sobre o que seria *exterior* à consciência, a nosso ver, não se aplica. Pois, por um lado, a intuição é *simpatia espiritual*, isto é, ela é e sempre se dá como relação entre interioridades na duração, em que a própria ideia de exterior não se aplica — e, neste ponto, o mais inusitado não deveria ser a ideia de podermos nos simpatizar com a matéria, mas sim o fato de ser necessário um esforço para simpatizarmos com nossa própria realidade interna, da qual somos cotidianamente alienados. Por outro lado, a própria intuição admite graus, e a simpatia que estabelecemos com a profundidade interior da matéria ocorre, para nossa consciência, a nível de superfície. Existe ainda o problema de confundirmos o significado de suspendermos o reconhecimento da percepção para revelar, no ato perceptivo, apenas seu aspecto afetivo ou sensível, com a ideia de anular a intervenção do espaço na percepção concreta — isso sim impossível, como dizíamos acima. O acesso à interioridade da matéria⁴ é algo que se revela no próprio misto que é a percepção quando nossos interesses práticos sobre ela afrouxam suas rédeas de algum modo.

Do que dissemos acima, podemos concluir que, se estivermos corretos em nossa leitura, uma percepção desinteressada nos possibilitaria o acesso intuitivo da matéria. O desinteresse parece ser, aliás, uma das ideias chave para

4 Sobre a intuição como simpatia e a questão que envolve essa simpatia com a realidade material, Cf. Lapoujade (2014) *Puissances du Temps*, especialmente seu segundo capítulo *Intuition et Sympathie*, onde ele chega a afirmar, no sexto parágrafo: “L’élément spirituel de la matière est le mouvement en tant que réalité indivisible. L’esprit « sympathise » avec la matière pour autant qu’il la saisit, non pas comme chose ou masse, mais comme pur mouvement ; dès lors, le tout continu de la matière devient esprit ou conscience en tant que « perception pure ». C’est l’opération centrale des premier et quatrième chapitres de Matière et mémoire : une matière réduite au mouvement mais promue par là même au statut de conscience virtuelle¹⁰. On peut dire en ce sens que l’« élan » est à l’univers vital ce que l’« image » ou la perception pure est à l’univers matériel, la marque d’une sympathie.”, n.p.

compreendermos a intuição bergsoniana. Isso porque, como vimos, o espaço e a linguagem, símbolos da nossa ação possível sobre as coisas, são o meio que se interpõe entre nós e o mundo permitindo a escolha e dando um sentido a ela. Portanto, suspender o espaço pressupõe uma suspensão do interesse na ação. Não se trata, no entanto, de uma postura meramente contemplativa. O segundo capítulo de *A Evolução Criadora* lança luz sobre este ponto, na medida em que investiga, nas divergências evolutivas na série animal, as origens e o sentido da inteligência e do instinto.

De acordo com Bergson, o desenvolvimento evolutivo dos seres vivos é marcado por divergências no seio do movimento de um mesmo impulso, ou élan vital. Essas divergências apontam diferentes tendências que se desenvolveram a partir do mesmo impulso, cindindo o élan e formando os grandes ramos da evolução dos organismos. Tais divergências correspondem a momentos cruciais para a vida, a uma série de esforços do élan para direcionar um pouco o curso já escavado na matéria e, por fim, a um salto, uma mudança efetiva em uma nova direção que é criação real, não apenas de novos organismos, mas de toda uma tendência na corrente do élan. Aqui, a diferença entre os organismos individuais e o movimento da vida em geral é de crucial importância para compreendermos a intuição Bergsoniana e o papel do desinteresse, central para a intuição. Com efeito, se o élan vital é um esforço criador, isto é, se “considerada naquilo que é sua essência mesma, isto é, uma transição de espécie para espécie, a vida é uma ação sempre crescente” (EC, p. 140), por outro lado “cada uma das espécies através da qual a vida passa visa apenas sua comodidade. Procura aquilo que exige o menor esforço” (Ibid.). Em resumo, Bergson compreende uma relação de tensão entre o movimento essencialmente espiritual e criador da vida com a natureza conservadora dos organismos individuais em sua busca de estabelecer uma relação estável com a matéria — de que, inclusive, são formados.

Ora, todos os organismos vivos — nós inclusos — têm de lidar com a matéria de que são compostos e a que os envolve pelo princípio da economia. A relação econômica é essencial, dado o princípio da conservação da energia que rege a realidade material. Mas tudo o que é do âmbito do vital, da consciência — em última instância, do espírito — corre na direção oposta ao princípio de conservação, pois criar, para Bergson, é justamente tirar de si mais do que se contém, é trazer à tona

algo que não estava antes pressuposto. Isso se traduz, para a vida de um organismo individual, como um dispêndio de energia para além de suas necessidades práticas. Do ponto de vista puramente econômico, é uma espécie de esbanjamento. Por isso, o esforço constante e único do élan encontra impedimentos e becos sem saída em seu caminho por penetrar a matéria, os quais torna-se imperioso contornar, de modo que, como diz Bergson:

Desde a base até o topo do mundo organizado, é sempre um único grande esforço; mas, o mais das vezes, esse esforço estaca seco, ora paralisado por forças contrárias, ora distraído daquilo que deve fazer por aquilo que faz, absorvido pela forma que se aplicou a assumir, hipnotizado por ela como que por um espelho. Até em suas obras mais perfeitas, quando parece ter triunfado das resistências exteriores e também da sua própria, está à mercê da materialidade que teve de conferir a si mesmo. É o que cada um de nós pode experimentar em si mesmo. Nossa liberdade, nos próprios movimentos pelos quais se afirma, cria hábitos nascentes que a asfixiarão caso não se renove por um esforço constante: o automatismo espreita-a. O pensamento mais vivo congela-se-á na fórmula que o exprime. A palavra volta-se contra a ideia. A letra mata o espírito. E nosso mais ardente entusiasmo, quando se exterioriza em ação, enrijece-se por vezes tão naturalmente em frio cálculo de interesse ou de vaidade, um adota tão facilmente a forma do outro que poderíamos confundi-los um com o outro, duvidar de nossa própria sinceridade, negar a bondade e o amor, se não soubéssemos que o morto guarda ainda por algum tempo os traços do vivo (EC, p. 138-139)

Ora, o que temos aqui senão o retorno do tema do *Ensaio* a respeito do duplo sentido de nossa vida consciente? Desta vez, porém, a realidade paradoxal que compõe a nossa vida concreta é retomada de um ponto de vista muito mais alargado: o ponto de vista da vida em geral. No entanto, o paradoxo aqui parece intensificar-se ao invés de amenizar.

Relembremos brevemente o percurso da primeira parte de nosso trabalho. Quisemos mostrar que ao elaborar o problema da noção de intensidade Bergson nos revela um eu cindido. Essa cisão corresponde a uma dupla direção que o eu pode assumir: 1) ele pode espacializar-se derramando-se ao exterior ou 2) ele pode interiorizar-se como que concentrando-se em si mesmo por meio de um processo de abandono da mediação espacial. Muito embora, no segundo capítulo do *Ensaio*, Bergson nos apresente o espaço e a duração como duas realidades radicalmente distintas, a teoria do eu que ele apresenta a partir dessa divisão entre as tais realidades não corresponde à ideia de um eu “particionado” em exterior e interior. A cisão do eu significa, já no *Ensaio*, uma oposição de movimentos ou progressos, um em direção à exterioridade, que direciona a seta da ação pragmática e, por isso mesmo, da conservação vital; e outro, na direção oposta, que aponta para o próprio eu, para sua interioridade ou, traduzindo, para graus mais profundos da experiência de sua duração pessoal. Neste último caso, a tendência ao interior funciona como

uma força de tensão sempre presente, embora quase sempre de maneira atenuada, já que o eu se lança ordinariamente para “fora”. Por isso, mesmo nos momentos em que nos deixamos levar pela automação do hábito, uma parcela da nossa vida profunda nunca deixa de estar presente e, junto com ela, algo de nossa espontaneidade e autenticidade. Cabe dizer que, por isso mesmo, o eu vive naturalmente em estado misto. Ora, seria muito difícil compreender o eu como um misto se sua cisão não fosse a de duas tendências de movimento. Não funcionaria, como dissemos, se pensássemos em uma divisão no espaço, como uma casa com dois cômodos em que o eu ficasse bem no umbral da porta entre os dois únicos aposentos, com um olho no o espaço e outro na duração. Neste caso o eu ficaria reduzido a uma síntese da relação dialética entre espaço e duração. Não é o que ocorre para Bergson. Mesmo no contexto do *Ensaio*, quando espaço e duração são tratadas por Bergson como realidades radicalmente distintas — “uma heterogênea, aquela das qualidades sensíveis, outra homogênea, que é o espaço” (DI, p. 73) — está posto desde o início, não apenas a impossibilidade, mas a ilegitimidade de uma síntese entre as duas. Essa ilegitimidade da síntese entre duas realidades irreduzíveis entre si é justamente o que constitui o misto de Bergson. Para ele, o eu é um misto justamente porque não é uma síntese. O que não fica muito claro no *Ensaio* é qual o verdadeiro vínculo entre esse eu e a materialidade que o envolve. Essa dúvida é sanada ao Bergson nos apresentar, em *Matéria e Memória*, um eu encarnado, uma consciência cuja natureza é se prolongar em corpo. Como procuramos deixar mais claro a partir da segunda parte deste trabalho, o espaço não é exatamente uma realidade, mas sim condição de nossa representação do real, em particular, da realidade da matéria, esta sim, uma realidade distinta da do espírito embora coextensiva a este na duração.

Por isso dizíamos que espaço e duração são elementos de uma oposição assimétrica. Na verdade, esta é apenas uma consequência da verdadeira oposição entre matéria e espírito. A distinção que se revela em nossa vida não é uma oposição de espaço e duração, mas uma oposição entre duas direções que nossa vida pode assumir. O que vemos agora, depois de nossa incursão a respeito da relação entre matéria e interioridade, é que a distinção entre espaço e duração que vivemos em nossa vida particular vem da natureza paradoxal da própria manifestação da vida como um todo. Os “dois sentidos da vida”, portanto, se

alargam consideravelmente. É que a própria vida é paradoxal. Ela é, com efeito, o desenrolar do élan na matéria. É a manifestação de um princípio de ação real no seio de um princípio passivo que tende à inércia. A vida cria na medida que se conserva. Esbanja, por um lado, mas, por outro, procura reforçar as soluções que lhe representam algum lucro. O esforço do élan seguiria seu curso, sempre em direção à novidade, mas ao penetrar na matéria, ele se espirala, lutando contra a passividade inercial, como diz o próprio Bergson em uma passagem extremamente bela: “como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os vivos giram sobre si mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida” (EC, p. 139).

A questão apresentada agora por Bergson em *A Evolução Criadora*, é que a própria ação possui um duplo aspecto. Por um lado, o interesse vital e, por consequência, de nossa vida particular, é seguir no caminho da conservação e da estabilidade. O hábito, no ser humano, e o instinto, nos animais, atuam no sentido da automatização da ação, conservando, no primeiro caso, as atitudes reforçadas pelo indivíduo e, no segundo, pela própria vida.

Quanto mais automática é uma ação em prol de um certo ganho, menor é a hesitação e, conseqüentemente, a energia gasta. Por outro lado, toda ação guarda em si certo grau de espontaneidade e hesitação. De fato, como diz Bergson no trecho que citamos mais acima, nossos hábitos são criados a partir da nossa própria liberdade. Seus próprios movimentos se prolongam em hábitos nascentes. A ação propriamente consciente da deliberação tende a acordar em momentos pontuais, sempre que tiver de inventar um novo modo de agir; após esse despertar, a consciência tende a adormecer à medida que a ação se consolida na memória corporal e o hábito toma, por fim, as rédeas. A ação torna-se bastante facilitada, mais precisa e menos dispendiosa. Mas o que é um ganho, em termos econômicos, para a manutenção da energia corporal é uma perda em termos de experiência consciente do mundo. Pois quanto mais o automatismo toma conta, menos necessidade há para uma intervenção positiva da consciência. Essa ideia, aliás, está presente desde a primeira obra de Bergson:

Diremos agora que nossas ações cotidianas se inspiram bem menos em nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, do que nas imagens invariáveis às quais esses sentimentos se aderem. De manhã, quando soa a hora em que costumo me levantar, eu poderia receber essa impressão ξύν ὅλη τή ψυχῇ, segundo a expressão de Platão, e permitir que ela se fundisse na massa confusa das impressões que me ocupam — talvez, então, ela não me determinasse a agir. Na maior parte das vezes, entretanto, essa impressão, em vez de abalar

toda a minha consciência como uma pedra que cai nas águas de uma lagoa, limita-se a agitar uma ideia, por assim dizer, solidificada na superfície: a de me levantar e cuidar de minhas ocupações costumeiras. Essa impressão e essa ideia acabaram por se unir uma à outra. Desse modo, o ato segue a impressão sem que minha personalidade tome interesse por isso. Sou, nesse caso, um autômato consciente, e o sou porque tenho toda vantagem em sê-lo. (DI, p. 106)

Por isso a ação interessada, aquela do nosso cotidiano pragmático, acaba por perder em liberdade o que ganha em eficiência. Quanto mais habituados a uma ação determinada, mais abrimos mão de vivê-la para simplesmente executá-la. Nos tornamos, assim, autômatos, porque para Bergson qualquer decisão efetiva — decisão real, e não meramente reativa — pressupõe um grau mínimo de consciência, o que implica em experienciar o processo da decisão em seu desenrolar. A decisão, neste caso, nada tem de impessoal, e progride como um sentimento em que somos tomados, como que fundidos a ele, como parte inerente do processo. Ainda no *Ensaio*, a relação entre consciência, sentimento e decisão ou ação livre é evidente. Como Bergson afirma em outro momento: “O próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar. Caso contrário, não compreenderíamos como, pouco a pouco, poderia nos encaminhar a uma decisão; nossa decisão seria imediatamente tomada” (Id. p, 87).

Em outras palavras, o caráter ambíguo de nossa ação — e também de nossa existência — é que ela sempre envolve uma parcela de interioridade, embora sempre tenda a se perder na exterioridade impessoal. Essa natureza mista de nossa vida, denunciada por Bergson no *Ensaio*, participa de todos os níveis da nossa experiência consciente. Com efeito, a percepção pura, como vimos, já possui uma natureza mista desse tipo: ela é, ao mesmo tempo, afeto e recorte. Isso porque percepção, como vimos, é o reflexo de nossa ação possível sobre a matéria. Os processos de reconhecimento apenas alargam o campo de possibilidades da ação ao passo que permitem o enriquecimento do presente com as imagens-lembrança úteis ao momento, de modo que, semelhante ao que ocorre na percepção da matéria, também nosso passado nos revela, ordinariamente, apenas sua face útil. Não iremos nos aprofundar neste ponto. Basta termos em mente que, em vista da ação interessada, dada a natureza pragmática que envolve nossa existência como corpo vivo, nossa experiência consciente, como seres inteligentes, sempre consistirá em um misto de duração e espaço, de liberdade e automatismo, de sentimento profundo e superficialidade conceitual, enfim, entre interioridade e exterioridade.

Mas se estamos assim imersos em nossa realidade mista, se ela é inerente ao próprio fato de que somos corpo e, portanto, de algum modo participamos também da matéria, é possível pensar em uma tal suspensão do interesse, em uma suspensão do espaço? Até que ponto é possível, portanto, uma intuição? Condenamo-nos aqui a parecer redundantes, dado que, em parte, esta questão já foi respondida nas primeiras partes deste trabalho. A resposta, no entanto, está incompleta. Pois, como o próprio texto de *Matéria e Memória* já procura esclarecer, a natureza mista de nossa vida consciente se enraíza no fato de ela ser a consciência de um corpo, e não uma pura consciência de um “sujeito do conhecimento”. E somos corpos conscientes porque o corpo não é uma coisa, mas a ponta final de um processo. Este processo é a própria corrente da vida, o élan vital, influxo criador, de natureza espiritual, que penetra na matéria e exerce sobre ela uma ação organizadora.

Creemos ser importante ressaltar, a partir do que acabamos de dizer, que compreendemos uma diferença entre élan vital e espírito em Bergson. O élan é, segundo Bergson afirma em diversos contextos, um ato do espírito que se realiza na matéria. Com efeito, a ideia de uma corrente de vida aparece logo no início de *A Evolução Criadora* em um esforço inicial do filósofo em trazer à tona sua concepção de vida em geral que, no entanto, não se trata de mera abstração, mas um movimento concreto de produção e reprodução que atravessa os organismos:

Mas, então, não se deverá mais falar da vida em geral como de uma abstração, ou de uma simples rubrica sob a qual inscrevemos todos os seres vivos. Em determinado momento, em determinados pontos do espaço, uma corrente bem visível nasceu: essa corrente da vida, atravessando os corpos que sucessivamente organizou, passando de geração para geração, dividiu-se pelas espécies e espalhou-se pelos indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida que avançava. (EC, p. 28)

Bergson se vale, deste modo, da tese da continuidade do plasma germinativo para, através de uma leitura bastante original, expor sua própria tese a respeito da vida em geral. Com efeito, ele apontará a vida como o próprio processo movente da transmissão, não apenas das características, mas do próprio movimento da vida, que atravessa os corpos. Assim compreendida, a vida é um processo contínuo, da natureza da duração.

Considerada desse ponto de vista, a vida aparece como uma corrente que vai de um germe para um germe pelo intermediário de um organismo desenvolvido. [...] O essencial é a continuidade de progresso que se prolonga indefinidamente, progresso invisível que cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver. (Id. p, 29)

A noção de um élan vital é, antes de tudo, uma imagem de Bergson que visa realçar que o caráter essencial da vida é a mobilidade, que ela é o progresso de um ato. Mas precisamos compreender aqui uma distinção sutil, mas de altíssima importância: é que há uma diferença entre o ato e o progresso no qual o mesmo ato se prolonga, ao passo que há uma diferença entre o progresso e o meio pelo qual este mesmo progresso se manifesta. Em outras palavras, lançando mão de uma imagem bergsoniana: assim como sucessivas ondas que se espalham na superfície de um lago por conta da queda de uma única pedra, assim também a vida, por um único ato do espírito, prolonga seu movimento através da matéria. A imagem da onda é bastante didática neste sentido. Pois a onda, assim como a vida, é transmissão, prolongamento de um impulso através de um meio. Se a matéria é o meio no qual a onda da vida é transmitida e pela qual avança indefinidamente, essa transmissão tem origem em um ato único, de natureza espiritual. Ora, o élan é finito

De modo que a vida inteira, animal e vegetal, naquilo que tem de essencial, aparece como um esforço por acumular energia e por soltá-la depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais realizará trabalhos infinitamente variados. Eis o que o élan vital, atravessando a matéria, gostaria de obter de um só golpe. Consegui-lo-ia, sem dúvida, caso sua potência fosse ilimitada ou caso alguma ajuda pudesse vir de fora. Mas o elã é finito, e foi dado de uma vez por todas. (Id. p. 275)

Essa expressão dado de uma vez por todas parece, à primeira vista, bastante problemática. Pois como um progresso, isto é, algo cuja natureza essencial é o durar, pode ser dado de uma vez por todas? Ora, a origem do élan é o espírito, como vimos; ele é o prolongamento do ato descendente do espírito que se distende em matéria. Este ato do espírito é único. O mundo material, segundo Bergson, desenha os contornos de um único e mesmo ato criador do espírito. Embora o espírito criador seja fonte inesgotável de novidade, aquilo que entendemos por nosso mundo material é o rastro deixado por um ato criador do espírito no preciso momento em que ele se distende e se desfaz. Em suma, a matéria é o traço que indica o final de um ato criador. Ela é a fixação de um movimento, como “as linhas originais desenhadas pelo artista” (EC, p. 260). A matéria é, portanto, o resquício de um ato que cessou, daí sua finitude. A principal marca dessa finitude, no seio da matéria, é, para Bergson, o segundo princípio da termodinâmica. Ora, enquanto a lei da conservação da energia “versa essencialmente sobre grandezas” (Id. p, 264), a lei da entropia tem valor fundamentalmente metafísico pois não está baseada em

comparações entre grandezas: ela aponta a tendência natural da matéria em se neutralizar na extensão:

Com efeito, ela exprime fundamentalmente que todas as mudanças físicas têm uma tendência a se degradar em calor e que o próprio calor tende a se repartir de modo uniforme entre os corpos. Sob essa forma menos precisa, torna-se independente de toda convenção; é a mais metafísica das leis da física, pelo fato de que nos indigita, sem símbolos interpostos, sem artifícios de medida, a direção na qual caminha o mundo. (Ibid.)

Ora, o élan caminha justamente na contramão dessa tendência, abrindo espaço em meio a matéria, como um prolongamento da ação criadora do espírito. Nas palavras de Bergson, a atividade vital é “aquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido, uma realidade que se faz através daquela que se desfaz” (Ibid.).

Não devemos nos esquecer aqui do teor essencialmente temporal da metafísica bergsoniana, onde a duração é o fundamento absoluto por excelência. Somente se pensarmos em termos de duração poderemos compreender a sutileza da relação entre matéria e vida. Com efeito, duração significa sucessão de estados que continuam entre si como um todo heterogêneo. Em outras palavras, ela é o contínuo processo de diferenciação de si⁵. Por diferenciação devemos entender: mudança qualitativa, isto é, mudança em que cada novo estado surge como criação imprevista que continua e se prolonga do seio do estado anterior. No fundo, cada estado é também um processo que tem como princípio tirar de si mais do que contém. O que aconteceria se, seguindo a proposta de Bergson, procurássemos nos agarrar ao máximo possível nessa visão intuitiva da duração por meio dessas imagens e, ao mesmo tempo, tensionássemos nossa inteligência ao limite de não perdermos de vista esse contato intuitivo, e nos concentrássemos, na medida do possível, no momento, não exato, mas preciso, em que um novo estado se faz no seio de um estado que está por se acabar? Não veríamos aí uma espécie de “força que se faz” por meio da “matéria que se desfaz” do estado anterior, introduzindo assim uma coloração totalmente nova e imprevista, ainda que tingida das nuances da coloração que vai cessando? É nisto que consiste, para nós, o esquema geral do processo de diferenciação em Bergson: este princípio dinâmico, segundo entendemos, é a imagem central que conduz toda a sua filosofia. É ela que anima as outras imagens no decorrer da obra bergsoniana e consiste em uma espécie de

5 Cf. aqui o interessante texto de Deleuze (1999), no apêndice I do *Bergsonismo: A concepção da diferença em Bergson*, em especial o trecho das páginas 105 a 107.

chave, desde a imagem do movimento da consciência em dois níveis do eu e a dinâmica da liberdade no *Ensaio*, passando pela relação coextensiva entre matéria, corpo e consciência, pela imagem do cone, em *Matéria e Memória*, até culminar na imagem de um élan vital como princípio do processo de emergência da vida no seio do mundo material.

Retornando à questão da finitude do élan, acreditamos que agora podemos compreendê-la de forma mais clara. A vida, enquanto prolongamento de um ato do espírito, é geração de novidade e, de um certo ponto de vista, é — ou ao menos poderia ser — inesgotável. Traduzindo na terminologia bergsoniana, ela é infinita por direito, mas não de fato. Isso porque ela é um prolongamento, segundo o esquema de diferenciação, no seio do movimento anterior do espírito, que já se vê em vias de finalização e distensão. A vida emerge como um novo estado se prolonga do estado anterior, isto é, a partir deste, carregando-o, a seu modo. Por isso, a grande onda da vida, que não é de natureza material, não pode se valer de outra coisa que da própria matéria para florescer. Por isso também o *élan* atravessaria a matéria de imediato, já que o impulso, por ele mesmo, seria infinito e, inclusive, atemporal, não fosse ele próprio um prolongamento do estado que o antecede. Não se trata, obviamente, de uma sucessão causal: trata-se de uma mudança real, que, a princípio, emerge como uma tendência totalmente nova, a abertura de um rumo que antes sequer existia como possibilidade. Podemos entender agora também como o élan é “dado de uma vez por todas”: é que a vida, propriamente dita, é uma tendência nova que surge, e a vida, enquanto tendência, é dada de um golpe. Todo o processo criador da evolução, que a paleontologia constata e descreve, é apenas a história de um processo que segue uma mesma tendência de um mesmo ato simples que se faz em oposição, mas através de e como continuidade de um ato simples que se desfaz “e a evolução do mundo organizado não é mais que o desenrolar dessa luta” (Id, p. 275). Ora, assim como em uma evolução criadora, todos os processos de criação se dão segundo essa mesma dinâmica fundamental. Assim também a intuição do poeta, dada como um todo em um lampejo inexprimível, só se expressa depois de várias voltas com a linguagem no processo da composição.

4.2. Instinto, Inteligência, Intuição

O que dissemos acima nos permite compreender melhor o caráter paradoxal da ação da vida em geral em seu movimento ascendente pela matéria. Em especial, fica claro o porquê de a vida tender à economia ao mesmo tempo em que supera essa tendência com breves saltos de liberdade. A vida, neste caso, é, por definição, o ponto em que o esforço criador encontra uma brecha e um salto de liberdade se torna possível em meio à necessidade da realidade material. Podemos dizer então que a vida possui uma característica ambígua porque ela consiste precisamente no ponto de articulação entre duas tendências do espírito, que se distende e se estende à medida que refreia sua ação e se tensiona à medida que sua ação se intensifica. Este é o motivo do contraste, realçado por Bergson, entre a vida em geral e as formas que ela cria em seu percurso:

Poder-se-ia dizer que a vida tende a agir o mais possível, mas que cada espécie prefere empenhar a menor quantidade possível de esforço. Considerada naquilo que é sua essência mesma, isto é, como uma transição de espécie para espécie, a vida é uma ação sempre crescente. Mas cada uma das espécies através das quais a vida passa visa apenas sua comodidade. [...] Assim, o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma e o ato pelo qual essa forma se desenha são dois movimentos diferentes e frequentemente antagonistas. (EC. p. 140)

Isto é, a vida em geral difere da vida manifesta porque a primeira é puro movimento e a segunda é este mesmo movimento que, para se transmitir, se precipita nas diversas formas da matéria organizada. As espécies formadas no caminho da corrente da vida são, portanto, decantações da atividade criadora do élan que, sendo, “por definição, formas viáveis” (Ibid.), tendem a se adaptar cada vez mais ao meio, de modo a agir sobre ele de forma cada vez mais eficiente, acomodando-se cada vez mais sua forma particular à materialidade da qual dependem, e fixando-se, por isso mesmo, em uma forma cada vez mais estável e cristalizada.

Nisto consistem os “becos sem saída” da vida de que Bergson fala. Sendo criação, a vida é, também, contingente. Nada garante seu sucesso. Sempre há o risco de escorregar de uma vez por todas pela ribanceira da matéria, por mais que a vida se esforce, até o momento, vitoriosa. Essa vitória, porém, correu por um caminho tortuoso. A atividade da vida se atenuou consideravelmente nas plantas em seu torpor quase material. Nelas a consciência adormece e sua vida sensível se desdobra às escuras, como que anulada; nelas o élan parece já não criar novas formas, apenas adaptar os mesmos velhos modelos. É, com efeito, nos animais que

a vida continuou sua ação criadora. À medida que certos organismos foram rompendo o torpor, em um esforço muito mais intenso contra a ação paralisante da matéria, novas formas vivas foram surgindo rumo à mobilidade. Tanto o risco como o dispêndio de energia, neste caso, são bem mais consideráveis do que a comodidade do torpor. O interesse, neste caso, é mover-se para conquistar, para aumentar o domínio sobre a matéria. A alusão ao domínio aqui é bastante literal. Bergson se utiliza, inclusive, de uma imagem bélica:

É um progresso do mesmo tipo que observamos na evolução do armamento humano. O primeiro movimento é o de se dotar de um abrigo; o segundo, que é o melhor, é o de se tornar tão ágil quanto possível para a fuga e sobretudo para o ataque — atacar ainda era o meio mais eficaz de se defender. Assim o pesado hoplita foi suplantado pelo legionário, o cavaleiro com sua barda de ferro teve que ceder o lugar para o soldado da infantaria, de movimentos livres, e, de um modo geral, na evolução do conjunto da vida assim como na das sociedades humanas, ou nas dos destinos individuais, os maiores sucessos foram para aqueles que aceitaram os maiores riscos. (Id. p. 143)

Neste caminho, o mesmo impulso iria se bifurcar em duas tendências: por um lado o instinto, que atingiu seu auge nos Himenópteros e por outro a inteligência, cujo ápice é a vida humana. É importante termos em mente que, para Bergson, esses dois estágios são igualmente superiores. Os dois consistem, cada um à sua maneira, em um sucesso do ato criador da vida:

Por sucesso, deve-se entender, quando se trata de um ser vivo, uma aptidão a desenvolver-se nos meios mais diversos, atravessando a maior variedade possível de obstáculos, de modo a cobrir a mais vasta extensão possível de terra. Uma espécie que reivindica a terra inteira como domínio seu é verdadeiramente uma espécie dominadora e por conseguinte superior. Assim é a espécie humana, que irá representar o ponto culminante da evolução dos Vertebrados. Mas assim também são, na série dos Articulados, os Insetos e, em particular, alguns Himenópteros. Já se disse que as formigas eram senhoras do subsolo da terra, como o homem é senhor do solo. (Id. p. 145)

Neste caso, os Himenópteros e o homem servirão de casos exemplares a partir dos quais Bergson irá delinear as divergências — visando, no fundo, em apontar a convergência — entre instinto e inteligência. Com efeito, a divergência está em que tanto um como outro representam, cada qual, uma direção particular tomada pela vida. São soluções distintas, tendências que emergiram do mesmo élan, que, como tendências, são diferentes por natureza e não por grau. Ambas, junto com o torpor vegetativo, são “elementos que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais e que, ao longo de um desenvolvimento no qual se manifestaram sob as formas mais imprevistas, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento” (Id. p. 146). Em resumo, Bergson entende que todas as tendências se encontravam como possibilidades, ou melhor, virtualmente, no

impulso inicial da vida. Mas, por mais que cada tendência represente uma bifurcação no curso da vida, cada qual um processo particular de diferenciação que gerou modos de vida radicalmente distintos, cada uma dessas tendências, segundo Bergson, carrega algo da outra:

As duas tendências, da planta e do animal, penetravam-se tão completamente, de início, que nunca houve ruptura completa entre elas: uma continua a assombrar a outra; por toda parte encontramos-as misturadas; é a proporção que difere. O mesmo vale para a inteligência e o instinto. Não há inteligência onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência. (Id. p. 147)

No interior indistinto e heterogêneo do impulso criador da vida, portanto, as tendências se penetram. Na vertente em que uma delas se sobressai, sempre há uma “franja” tímida da outra. Essa interpenetração das tendências no élan, em especial da inteligência e do instinto, é fundamental para compreendermos a intuição em Bergson, bem como a condição geral de sua possibilidade.

De um modo geral, tanto instinto quanto inteligência são maneiras que a vida criou com a finalidade de manipular a matéria. As duas, portanto, compreendem um grau de ação interessada. A diferença fundamental é que, no caso do instinto, a ação sobre a matéria parte de uma espécie de conhecimento inato, corporificado na própria fisiologia do organismo e, portanto, há uma relação imediata com a matéria. Na inteligência, ao contrário, o acesso à matéria é mediado por uma postura de distanciamento, o conhecimento precisa ser adquirido porque não é corporificado. Em certo aspecto, a inteligência possui uma desvantagem inicial com relação ao instinto. O inseto parece nascer pronto, já dotado de armas e conhecimento técnico para usá-las desde o nascimento. Nada mais frágil, por outro lado, do que um bebê humano. Se esse bebê crescer, terá que aprender alguma técnica marcial caso queira lutar de forma eficiente e, caso decida começar uma prática de combate, no início todos os seus movimentos serão hesitantes e equivocados. Em termos pragmáticos, a vida de um ser inteligente é um esbanjamento de tempo e de energia: tempo para nos prepararmos para os perigos do mundo; energia, não apenas para errarmos o bastante até nos tornarmos seres humanos formados, bem adaptados ao mundo, mas também para garantir a sobrevivência de uma prole indefesa até que esta também esteja preparada para seguir seu caminho. Em todos os sentidos, a inteligência parece um risco desproporcional. Qual a vantagem então? Certamente não pode ser simplesmente o luxo de refletir e teorizar. Antes, para

Bergson, correr esse risco nos confere toda a vantagem do mundo: a vantagem de fabricar.

Se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nós ativéssemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos Homo sapiens, mas Homo faber. Tudo somado, a inteligência, considerada no que parece ser sua obra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação. (Id. p. 151)

Justamente por esse motivo, as vantagens da inteligência são, de fato, devastadoras. Sabemos hoje em dia aquilo que Bergson, em sua época, já suspeitava: a vida em sociedade associada ao refinamento exponencial da fabricação nos rendeu tal domínio sobre o mundo e tal capacidade de manipulação da matéria que nos tornamos um perigo para nossa própria espécie, assim como para boa parte das outras formas de vida.

O instinto não tem o mesmo poder e amplitude de atuação. No entanto, tem suas vantagens, como vimos acima. Os seres não inteligentes, de fato, não possuem capacidade para construir ferramentas inorgânicas: é a natureza que as dota dessas ferramentas e da habilidade para manejá-las. Um inseto não pode inventar. Uma abelha, certamente, não conhece a geometria para construir sua colméia com hexágonos muito bem padronizados, ela simplesmente sabe: a geometria está incorporada a ela na materialidade de seu próprio corpo, de modo que suas ferramentas, que são seu próprio organismo, vêm da própria ação organizadora da vida sobre a matéria. Ao contrário da inteligência, não há distanciamento na ação do instinto sobre a matéria:

Notou-se muitas vezes que a maior parte dos instintos são o prolongamento ou, melhor, o acabamento do próprio trabalho de organização. Onde começa a atividade do instinto? Onde termina a da natureza? Não se poderia dizê-lo. [...] Pode-se dizer, indiferentemente, que o instinto organiza os instrumentos dos quais vai servir-se ou que a organização se prolonga no instinto que deve utilizar o órgão. (Id. p. 151-152)

Dessa relação imediata com a matéria, o instinto retribui em eficiência o que faz perder em consciência. A vida instintiva é mais atuada do que sentida pois para haver consciência é necessário, de acordo com Bergson, que haja um recuo entre a ação virtual e a ação real. Esse recuo consiste justamente no desvio dos movimentos do mundo material que o cérebro humano é capaz de realizar totalmente, como vimos na segunda parte de nosso trabalho. Como já vimos, para Bergson, quanto mais imediata a ação, menor o grau de consciência envolvido, mais

mecânica e, como consequência, menos livre ela será. A princípio, portanto, a diferença entre instinto e inteligência está em que a primeira tende a agir segundo um conhecimento imediatamente atuado — e, portanto, menos consciente — enquanto que a segunda tende à mediação de um conhecimento virtualizado — com um grau de consciência incomparavelmente maior. No entanto, Bergson nos alerta que aqui se trata apenas de uma diferença de grau, não de natureza.

Para se chegar à diferença essencial, é preciso, sem se deter na luz mais ou menos viva que ilumina essas duas formas da atividade interior, ir diretamente aos dois objetos, profundamente distintos entre si, que são seus pontos de aplicação. (Id. p. 158)

De que se trata essa diferença? Qual a diferença entre a abelha que se dirige pelo sol e o homem, que descobre que o sol sempre nasce no leste? Ora, em um caso, a abelha sabe de forma inata de que modo responder às influências do sol, da mesma forma que ela sabe se dirigir ao pólen. No caso do homem, embora ele não saiba de antemão conferir um sentido ou gerar um conhecimento a respeito de como usar a posição do sol, lhe é inato apreender as relações entre a posição do sol nas horas do dia e os pontos do espaço em que nasce e se põe. Em suma: “se considerarmos no instinto e na inteligência aquilo que contêm em termos de conhecimento inato, descobriremos que esse conhecimento inato versa no primeiro caso sobre coisas e no segundo sobre relações” (Id. p. 161). Ora, não poderia ser diferente. A inteligência, de natureza espiritual, desce à matéria para analisá-la e dominá-la, por isso ela pressupõe a projeção no espaço homogêneo que nos permite traduzir o mundo em termos de estrutura, de relações de forma e de quantidade entre objetos, tudo isso com vistas à ação. Já o instinto se vale de um contato imediato com a matéria. O instinto é mais fisiológico que espiritual, mas, ao mesmo tempo, resulta de uma espécie de sintonia, ou melhor, simpatia, entre o élan e a matéria, que se espiritualiza em sensação. Por isso o inseto muitas vezes parece ter um saber inteligente inato. É que ele sabe com suas entranhas, de dentro, exatamente como agir, mas apenas sobre as coisas do mundo material sobre as quais ele foi organizado para agir “de um modo inteiramente diferente de um processo de conhecimento, por uma intuição (antes vivida do que representada)” (Id. 190).

Ora, vemos essa simpatia, essa mesma apreensão interior e afetiva da realidade material que caracteriza o instinto na vida não inteligente, corresponder-se, a seu modo, com o que dissemos mais acima a respeito da percepção. Como

dizíamos, a percepção, reduzida a seu grau mais ínfimo, se aproximaria a algo como uma intuição da matéria. Se tivemos sucesso em nos fazer entender, ficará entendido agora, de uma vez por todas, que essa intuição não é apenas possível, no pensamento de Bergson, mas, muito mais que isso, é a marca fundamental de uma das principais tendências do élan. Ora, a simpatia instintiva, assim como no ato da percepção, traz como marca maior o contato imediato da interioridade da materialidade do organismo com a interioridade da materialidade exterior que não se expressa de outro modo que não como sensação ou afeto. Assim como na percepção, também, trata-se aqui de uma simpatia interessada na manipulação da matéria. A diferença cabal entre percepção e instinto, no final das contas, é que a primeira resulta em virtualidade, isto é, ela não realiza qualquer ação, ela realiza o desenho das possibilidades da ação sobre a matéria, enquanto que o instinto desemboca em ação quase instantânea. Essa intuição da matéria, isto é, essa intuição do interior da exterioridade material, não pode ser, portanto, mais que um germe, um ponto sobressalente da vida em nós que nos permite algo do acesso imediato ao real, mas que ainda não consiste, de fato, em outra coisa que contato imediato com a matéria na extensão. Temos aqui uma intuição, de fato; o próprio Bergson o diz. Mas como instinto, o verdadeiro potencial da intuição é anulado pelo interesse na ação sobre a matéria. Ela é, por assim dizer, ainda “intuição”, no sentido raso da palavra. A intuição propriamente dita é um contato espiritual com o espírito.

Cabe compreendermos, agora, como isso se dá e, em seguida, qual o significado profundo da intuição. Em primeiro lugar, é preciso que essa simpatia se torne desinteressada.

O instinto é simpatia. Se essa simpatia pudesse estender seu escopo e também refletir sobre si mesma, dar-nos-ia a chave das operações vitais — assim como a inteligência, desenvolvida e corrigida, nos introduz na matéria. Pois, nunca é demais repeti-lo, a inteligência e o instinto estão voltados em dois sentidos opostos, aquela para a matéria inerte, este para a vida. (Id. p. 191)

Para compreendermos melhor o que significam esses dois movimentos que se diferenciaram no seio do movimento da vida, devemos recapitular brevemente alguns pontos. A filosofia de Bergson é uma metafísica do movente: seu pensamento é um pensar em duração. Ocorre que a duração é aquilo que por definição se dá como diferenciação de si. É um puro processo contínuo de mudança que, como vimos mais acima, constitui a realidade fundamental de tudo o que há. Deste modo,

de um mesmo processo de diferenciação, que é essencialmente movimento, surgem diferenciações dentro de diferenciações, movimentos dentro de movimentos. Com um só ato o espírito se distendeu em matéria; mas uma tendência de natureza oposta se diferenciou ali também, bem no seio deste mesmo ato de distensão, justamente por este último ainda carregar em si algo de sua origem espiritual. A vida surge, assim, como uma nova diferenciação, no seio da própria matéria, mas opondo-se ao movimento desta, esforçando-se em alcançar o estado de contração original no espírito. Mas porque a vida, em seu arrastar-se contra a corrente da qual ela própria brotou, carrega ela própria, algo da matéria, seu impulso estagnou, em parte, em um torpor vegetativo, muito embora outra parte tenha conservado tensão espiritual o suficiente para continuar o seu caminho na série animal. Com esta última, por fim, o impulso de vida diferenciou-se em duas tendências opostas, mas que significam, cada qual, uma forma de vitória do esforço vital. Com efeito, no instinto, o élan arranhou meios de perpetuar-se indefinidamente na matéria por meio de uma *sympatia da matéria*: no instinto, vida e matéria praticamente se confundem em um todo solidário. É como se, neste caso, a vida procurasse converter a matéria para o interior da própria vida⁶. Na inteligência, ao contrário, é o espírito que quer se exteriorizar rumo às profundezas da matéria para iluminá-la. Com a inteligência, a vida encontrou uma forma de recuar a ação real em ação virtual, abrindo caminho para a experiência consciente e para a liberdade, dado que “a consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo” (Id. p. 157). Nossa consciência consiste em um vai e vem do interior ao exterior, se aprofunda e se superficializa justamente porque somos seres inteligentes. Tendemos, no entanto, a esparramar o nosso ser na superfície, dado que é à ação sobre a matéria que a inteligência visa. De certo modo, ela parece reproduzir virtualmente em nós o movimento descendente que o espírito realizou em ato ao criar o mundo material por distensão: pela inteligência é a vida que tende a se moldar nos contornos da matéria, segundo as ações possíveis de realizar sobre ela. Neste caso, a vida obtém consciência e liberdade — e, por conseguinte, poder sobre a matéria — pelo preço de alienar-se de si mesma. É

6 Como Lapoujade (2014) dirá no último parágrafo do segundo capítulo de seu já citado *Puissance du temps* (a que, infelizmente, não temos a paginação, por utilizarmos a versão epub do livro): “C’est par la sympathie que la vie et la matière deviennent conscience, mais par l’intuition que l’esprit se découvre durée”, n.p.

neste mesmo sentido que, no *Ensaio*, o eu se superficializa em um movimento de alienação com sua própria interioridade fluida, viva e original.

É nisto que se baseia o argumento crítico central a partir do qual Bergson movimenta toda a reflexão de *A Evolução Criadora*: “a inteligência, tão hábil na manipulação do inerte, escancara sua falta de jeito assim que toca o vivo. [...] Só estamos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto. A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida” (Id. p. 179). Retomando a questão da interioridade, que é um dos pontos que regem o presente trabalho, poderíamos dizer que a “seta” da inteligência aponta para a exterioridade pura: ela não compreende de nenhuma forma, nem a interioridade fluida da vida, nem o sentido profundo da extensão material. Ela só consegue tomar, da vida quanto da matéria, seus aspectos estáticos projetados no espaço. A diferença é que, no primeiro caso, essa projeção resulta em uma deformação; ela só se presta a se encaixar nos contornos da matéria.

Dentre essas duas tendências divergentes da vida, inteligência e instinto, apenas a última significa, portanto, contato com o pulsar interior da vida. Contato, no entanto, inconsciente, e que, por isso mesmo, está impedido de alargar-se para muito além da ação imediata. O instinto desinteressado seria, de fato, inviável, caso essas duas tendências não fossem movimentos enraizados no próprio movimento do élan. Mas por serem prolongamentos de um mesmo processo, tanto instinto quanto inteligência carregam um pouco da coloração do outro. No caso do instinto, podemos ver certo grau de inteligência emergindo em certas espécies e, junto com ela, certo grau de consciência. Mas para Bergson, inteligência propriamente dita emerge de forma definitiva apenas com a vida humana. E nela também o instinto existe em certo grau. Em que consiste esse resquício, essa franja de instinto, como diz Bergson?

Ora, o instinto, como vimos, se dá no momento em que a vida organiza a matéria de tal modo que vida e matéria se penetram em um todo solidário, por isso mesmo, os movimentos dos seres majoritariamente instintivos é mais vivido do que representado e pensado. Neles a ação não espera, ela não se virtualiza. Seguindo a encosta da matéria, assegurados pela própria fisiologia que a vida lhes concedeu de antemão, eles simplesmente se deixam viver. Em nós, a princípio, deveríamos procurar o resquício de instinto no justo ponto em que o movimento de tensão da

vida se faz coextensivo com a distensão material. Ora, se nossa leitura estiver correta, este ponto consiste justamente no ato perceptivo. Com isso não queremos dizer que o ato perceptivo seja instinto de fato, apenas que compreendemos, pela própria definição de instinto que Bergson nos parece apresentar, que ali seria seu “lugar” de direito, caso a percepção não fosse um processo muito mais vasto envolvendo a intervenção do espaço, alargando-se por graus indefinidos de reconhecimento e, portanto, pressupondo já a inteligência. Mas, refletindo um pouco nas pistas que Bergson nos dá a esse respeito, não é verdade que, se considerássemos a percepção de um inseto, ela não começa por se aproximar, de certo modo, ao que o filósofo chamou de percepção pura, mesmo que, certamente, não coincida com ela? É claro que, em uma vida puramente instintiva, percepção e ação se mesclam e ela jamais poderá chegar a um instinto descolado do interesse. Mas em nós, seres inteligentes, essa franja de instinto é o que nos une ao mundo através de nossa sensibilidade revestida de intelectualidade. É a inteligência que dá a medida de nossa ação e, com ela, a medida de nosso distanciamento para com nossa própria interioridade, mas essa medida não está fixada na forma do nosso organismo: ela pode ser alargada e concentrada em diversos graus de reconhecimento. Realizamos isso a todo o momento, intensificando e relaxando nossa atenção sobre as coisas. No nosso corpo só estão fixadas as condições de nossa sensibilidade com relação ao meio e compreendemos que, para Bergson, essa sensibilidade é o grau mais básico da nossa vida interior. Por isso cremos que a percepção, caso tornada desinteressada, isto é, despida de seu revestimento de espaço, seria já intuição em algum grau, ainda que em um grau muito ínfimo. Na verdade, o próprio Bergson parece, por fim, nos confirmar essa suspeita quando, ao argumentar a respeito da possibilidade de um instinto desinteressado, isto é, na possibilidade de um esforço intelectual em direção à intuição, ele nos brinda com o exemplo da faculdade estética:

Que um esforço desse tipo não seja impossível, já o mostra a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal. Nosso olho percebe os traços do ser vivo, mas justapostos uns aos outros e não organizados entre si. Escapa-lhe a intenção da vida, o movimento simples que corre através das linhas, que as liga umas às outras e lhes dá significação. É essa intenção que o artista visa recuperar, recolocando-se no interior do objeto por uma espécie de simpatia, desfazendo, por um esforço de intuição, a barreira que o espaço interpõe entre ele e o modelo. É verdade que essa intuição estética, como aliás a percepção exterior, alcança apenas o individual. Mas podemos conceber uma investigação orientada no mesmo sentido que a arte e que tomaria por objeto a vida em geral, assim como a ciência física, ao seguir até o fim a direção marcada pela percepção exterior, prolonga em leis gerais os fatos individuais. (Id. 192)

A intuição do artista, intuição envolvendo a percepção de um objeto exterior, portanto, nada tem de problemático nem de misterioso. Isso porque a intuição é um esforço da inteligência indo na contramão de si própria. Ora, a inteligência está embutida na percepção, fragmentando, em porções bem definidas no espaço, o que por direito seria uma apreensão contínua da extensão do mesmo modo que ela refrata, também no espaço, a continuidade da nossa vida interior que é essencialmente fluida. Em ambos os casos, a intuição consiste, simplesmente, na suspensão dessa mediação espacial. A diferença é que no caso da percepção o que resta é apenas a face da matéria que penetrou em nossa sensibilidade. A matéria na extensão, da qual nossos corpos fazem parte e na qual estão imersos, nos transcende. Só obtemos aquilo que, de particular, nos afetou e que, portanto, passou a participar da nossa própria interioridade, constituindo assim alguns momentos da nossa duração. Acaba, de certo modo, dizendo mais a respeito de nossa própria realidade interior, de algum aspecto de nossa vivência. Trata-se, no entanto, de um absoluto, na medida em que apreender um movimento qualquer em seu aspecto qualitativo é apreender esse movimento sem a relativização da mediação espacial, é apreendê-lo em sua essência e, portanto, é, já, algo de absoluto. No caso da intuição do interior de nossa própria vida, vida em duração, o que apreendemos não é apenas um aspecto em particular, mas a nossa própria totalidade, a nossa própria essência interior. Ocorre que essa essência é uma continuação em ato do próprio movimento da vida, assim como a vida continua, no seio da matéria, a ação do espírito que a criou.

Se a intuição surge em um lampejo como pura experiência, sensação inexprimível e confusa, do que é ser em duração, essa experiência, apoiada na inteligência a partir de um esforço de inversão nesta última, pode ser alargada, penetrando assim os meandros da vida, e os próprios mistérios do interior do espírito criador, tanto da matéria quanto da vida.

5. Conclusão: Intuição e a ideia de interioridade em Bergson

O que vemos na obra de Bergson é o esforço de intuição que ele próprio procura realizar. É um esforço que se prolonga durante, toda a sua vida intelectual, desde o *Ensaio* até *As Duas Fontes de Moral e da Religião*. Em cada uma delas o filósofo apresenta uma imagem central do que seria a intuição particular em torno do qual seu pensamento orbita. Através de cada uma delas, a intuição geral do filósofo, a imagem de uma pura duração em mudança constante, que tensiona toda sua obra, se alarga e se aprofunda. Procuramos acompanhar em nosso trabalho o que acreditamos ser três importantes momentos nesse caminho de Bergson:

A imagem, que parte da intuição primeira do bergsonismo, a intuição da duração, e revela, por meio dela, a natureza essencial de nossa consciência: um eu vivo e fluido que emerge de suas profundezas espacializando-se e cristalizando-se de grau em grau, até tocar o mundo por sua superfície impessoal formando assim o jogo dinâmico da nossa vida consciente nos diversos graus de liberdade.

A imagem de uma percepção pura, em que, de certo modo, tomando o sentido inverso de sua primeira obra, Bergson encontra o eixo intuitivo no ponto mais material e, por isso mesmo, superficial, de que nossa vida consciente, rumando, a partir daí, para os níveis mais profundos e interiores da vida consciente, o que culminará no esquema do cone invertido.

A imagem do élan vital como movimento organizador da matéria por onde emergem as diversas tendências no interior do próprio curso da vida em geral, ela própria emergência de um processo de diferenciação no próprio seio do real.

Em todas essas imagens é a duração, intuição por excelência de Bergson, que aponta o rumo a ser seguido: é ela que direciona, em um alargar sucessivo, do interior da consciência individual ao interior da Consciência criadora, servindo como um fio condutor que nos dá, por fim, uma imagem total do mundo em sua unidade concreta. Unidade, não de uma coisa já dada, mas a unidade de um movimento criador, um ato contínuo no qual todas as coisas são, de fato, interiores. Procuramos, deste modo, por esses breves recortes, expor a forma como enxergamos alguns pontos chave do pensamento de Bergson e em como o filósofo articula intuição e interioridade e como, a partir daí a ideia de exterior está nele

vinculada mais à inteligência e seu papel como princípio de representação do que como uma característica do real propriamente dita. Isso se aplica também à extensão material a qual, livre do espaço pela inteligência projetada sobre ela, consiste em uma continuidade de movimentos que se penetram. Isso não significa compreender a inteligência como ilusória. Ela se amolda bem aos contornos da matéria, dado que os movimentos na extensão concorrem simultâneos. Mas ela nos distrai da essência profunda de uma realidade onde, de fato, não existem coisas, mas progressos.

REFERÊNCIAS

1. Obras citadas

BERGSON, HENRI. 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

_____. Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência. Trad. Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020

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

_____. Matéria e Memória. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. O Pensamento e o Movente. São Paulo: Martins Fontes, 2006

DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. Tr. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LAPOUJADE, D. Puissances du temps: versions de Bergson. Paris: Les éditions de minuit, 2014

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

WORMS, FRÉDÉRIC. Bergson ou os dois sentidos da vida. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifes, 2010

2. Trabalhos consultados

BERGSON, HENRI. Essai sur les donées immediates de la conscience (édition critique). Paris: PUF, 2007

_____. La Pensée et le Mouvant. Paris: PUF, 2003

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

_____. L'Évolution Créatrice (édition critique). Paris. PUF, 2007

_____. Matière et Mémoire. (édition critique). Paris. PUF, 2007

_____. O que Aristóteles pensou sobre o lugar. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado. Campinas: Editora Unicamp, 2013

CAEYMAEX, F. Negativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch. **Annales bergsoniennes**, Vol. IV, pp. 629 – 640. Paris: PUF, 2008

FRANÇOIS, ARNAUD (éd.). L'évolution Créatrice de Bergson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010

HUSSON, LÉON. L'intellectualisme de Bergson. Paris: PUF, 1947

HWANG, S.-Y. Le monisme de la différence. Examen de l'interprétation deleuzienne de Bergson. **Annales bergsoniennes**, Vol. IV, pp. 655 – 666. Paris: PUF, 2008

JANKÉLÉVITCH, V. Henri Bergson. Paris: PUF, 2015

VIEILLARD-BARON, J.-L. "L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale". _____. (Coord.). Bergson: la durée et la nature. Paris: PUF, 2004

KANT, IMMANUEL. Crítica da razão pura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010

LEMOINE, M. "Durée, différence et plasticité de l'Esprit". VIEILLARD-BARON, J.-L. (Coord.). Bergson: la durée et la nature. Paris: PUF, 2004

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". JARDIM A. F. C., MARQUES S. T., SALES A. C., SALES L. S. (orgs). Experimentações filosóficas - Ensaio, encontros e diálogos. São Carlos: Edufscar-Fapesp, p. 96-115, 2009.

MONTEBELLO, P. "Différences de la nature et différences de nature". VIEILLARD-BARON, J.-L. (Coord.). Bergson: la durée et la nature. Paris: PUF, 2004

_____. "Matéria e luz em *A Evolução criadora*". LECERF, E., BORBA, S. KOHAN, W. (orgs.). Imagens da Imanência – Escritos em memória de Henri Bergson. Belo Horizonte: Autêntica, 2007

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

PAIVA, R. “Da intuição à imagem como contato de interioridades”. PINTO, D. M., MARQUES, S. T. (orgs.). Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda Editorial, 2009

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

PINTO, D. M. “Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração”. PINTO, D. M., MARQUES, S. T. (orgs.). Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda Editorial, 2009

RIQUIER, C. Archéologie de Bergson- Temps et Métaphysique, Paris, PUF, 2009

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

THIBAUDET, A. Le Bergsonisme. Paris: NRF, 1926.

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

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

_____. A concepção bergsoniana de tempo. **Revista Dois Pontos**, vol. I, nº. 1, Depto. de Filosofia UFPR. Curitiba: 2004