

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELIAKIM MARQUES TREVISAN

O REALISMO DE BERGSON

SÃO CARLOS

2024

HELIAKIM MARQUES TREVISAN

O REALISMO DE BERGSON

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Orientadora: Prof^a Dr^a Silene Torres Marques.

SÃO CARLOS

2024

Trevisan, Heliakim Marques

O realismo de Bergson / Heliakim Marques Trevisan --
2024.
202f.

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

Orientador (a): Silene Torres Marques

Banca Examinadora: Pablo Zunino, Maria Adriana

Camargo Capello, Débora Cristina Morato Pinto, Bento

Prado de Almeida Ferraz Neto

Bibliografia

1. Filosofia francesa contemporânea. 2. Metafísica . 3.
Teoria do conhecimento. I. Trevisan, Heliakim Marques.
II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

Dedico este trabalho à experiência de São Carlos

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Departamento de Filosofia da UFSCar, que me formou, principalmente nas figuras do(as) Professore(as) Doutore(as) José Eduardo Marques Baioni, Silene Torres Marques, Marisa da Silva Lopes, Paulo Licht dos Santos, Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, Luiz Damon Santos Moutinho, Celi Hirata, Débora Cristina Morato Pinto e Luís Fernandes dos Santos Nascimento (*In memoriam*).

Agradeço particularmente à Prof^a Dr^a Silene Torres Marques, que me orientou desde o início da jornada. Ao grupo Bergson, que muitas vezes serviu de motor às minhas pesquisas.

À Prof^a Dr^a Maria Adriana Camargo Capello e à Prof^a Dr^a Débora Cristina Morato Pinto, que acompanharam meu percurso acadêmico, e cujos trabalhos me inspiram a continuar os estudos de Bergson. Ao Prof. Dr. Pablo Zunino e ao Prof. Dr. Bento Prado Neto, que aceitaram participar de minha defesa.

Ao meu pai, Marlon Dantas Trevisan, meu primeiro leitor, meu grande amigo.

Aos amigos que passaram por mim em São Carlos, aos inimigos também; aos amores.

Ao CNPq, que financiou esta pesquisa.

À vida, que se renova a cada dia.

Aquele que dorme no chão não cai da cama

Provérbio sírio

Resumo

O presente trabalho procura mostrar que há um realismo na obra de Bergson. Para tal intuito, foram analisadas obras que constituem o cerne de sua metafísica. Nelas, observou-se o projeto do autor em fundamentar a apreensão de uma realidade que ultrapassa os poderes da subjetividade. Trata-se de um tema que se revela sob diferentes formulações, mas é em *Matéria e memória* que se encontra a expressão mais clara de tal empreendimento, em que uma teoria do conhecimento é fundada a partir da existência, ou da realidade mesma. *A evolução criadora* também ocupa um lugar fundamental na temática, porque o real, nesta obra, como absoluto, é definido como ordenado para além da subjetividade, pelo fluxo que se faz através daquilo que se desfaz, expressando, a partir de si, a dinâmica mesma da interioridade. São obras que apresentam a teoria do conhecimento atravessada pela metafísica, mostrando em que medida constituem o real, ainda que o entendimento não tenha privilégio diante do absoluto, posto que o conhecimento deriva da existência, e não a existência do conhecimento. E, precisamente por tais questões, trata-se de um realismo. Para além das obras acima mencionadas, outros textos metafísicos do autor são explorados, sobretudo em *O pensamento e o movente*, mas também em *A energia espiritual*. Alguns comentadores contribuem de maneira mais expressiva para as análises, como Bento Prado Jr. e Alain Panero, dentre outros. A pesquisa trata sobretudo da metafísica do autor, que se expressa em uma filosofia da natureza, que servirá de base para a teoria do conhecimento; ao término, aborda-se aquilo que Bergson compreendeu como o resultado de sua doutrina.

Palavras-chave: Teoria do conhecimento; Metafísica; Realismo; Duração.

RÉSUMÉ

La présente thèse cherche à montrer qu'il y a un réalisme dans l'œuvre de Bergson. Pour cela, quelques œuvres qui constituent le noyau de sa métaphysique ont été analysées. On y observe le projet de l'auteur de justifier l'appréhension d'une réalité qui dépasse les pouvoirs de la subjectivité. C'est un thème qui se révèle sous différentes formulations, mais c'est dans *Matière et Mémoire* que l'on trouve l'expression la plus claire d'une telle entreprise, dans laquelle une théorie de la connaissance se fonde sur la base de l'existence, ou de la réalité elle-même. *L'évolution créatrice* occupe également une place fondamentale dans le thème, car le réel, dans cette œuvre, comme absolu, est défini comme ordonné au-delà de la subjectivité, par le flux qui se fait à travers ce qui se défait, exprimant, de l'intérieur, la dynamique même de l'intériorité. Ce sont des ouvrages qui présentent la théorie de la connaissance traversée par la métaphysique, montrant dans quelle mesure elles participent à la même réalité, même si l'entendement n'a pas le privilège sur l'absolu, puisque la connaissance doit dériver de l'existence, et non de l'existence de la connaissance. Et c'est précisément pour cette raison qu'il s'agit du réalisme. Outre les ouvrages cités ci-dessus, d'autres textes métaphysiques de l'auteur sont explorés, notamment dans *La Pensée et le Mouvement*, mais aussi dans *l'Énergie Spirituelle*. Certains commentateurs contribuent de manière significative aux analyses, comme Bento Prado Jr. et Alain Panero, entre autres. La recherche porte principalement sur la métaphysique de l'auteur, qui s'exprime dans une philosophie de la nature, qui servira de base à la théorie de la connaissance ; À la fin, nous discutons de ce que Bergson considérait comme le résultat de sa doctrine.

Mots-clés : Théorie de la connaissance; Métaphysique; Réalisme; Durée.

Índice remissivo

Introdução.	10
Cap I O absoluto bergsoniano	17
1.1 Metafísica e experiência	18
1.2 A influência ambígua de Berkeley.....	29
1.3 A crítica à negatividade.....	33
Cap II <i>Matéria e memória</i> e sua revolução: entre a ação e a metafísica	44
2.1 O fundamento metafísico da ação em <i>Matéria e memória</i> ..	45
2.2 A teoria das imagens.....	52
2.3 A teoria da percepção pura.....	75
2.4 A diferença de natureza corpo / espírito.....	97
2.5 A metafísica.....	123
Cap III Para uma cosmologia da duração	145
3. Entre <i>Matéria e memória</i> e <i>A Evolução Criadora</i>	146
3.1 A ordem e sua auto organização	154
3.2 Origem da desordem	159
3.3 Gênese ideal da matéria	165
3.4 Matéria e espaço	178
Conclusão	187
Apêndice	193
Bibliografia	199

Introdução

O *corpus* bergsoniano é um conjunto de textos dos quais quatro perfazem o cerne de seu pensamento. É como um eixo impassível à síntese, qual personalidade que não se revela de maneira dedutiva, ainda que se complemente. Dito de outra maneira, as quatro obras não possuem um espírito sistemático, ainda que se reconheçam nelas traços comuns. A personalidade também teria um espírito refratário ao sistema, à medida que se a concebe como uma realidade viva, e aí reside um dos principais pontos de evidência da teoria bergsoniana: todo sistema lógico guarda um caráter demasiado humano. Trata-se de uma pretensão da inteligência deduzir logicamente, tornar-se razão pura. As ideias das quatro obras, com isso, não fazem síntese, mesmo que exista nelas algo comum e que as atravessa. O não fazer síntese, o seu antissistema, força um desvio do olhar para algo mais antigo que a teoria, o dado bruto da experiência, que é o ponto central da teoria de Bergson. Questiona-se o real com o esforço de não pressupor as noções pré-formatadas que acompanham as ciências, como uma metafísica inconsciente, e isso se dá à medida que a crítica se volta aos pressupostos inconscientes que habitam o próprio teorizar. Eles são oriundos das estruturas de nossa maneira intelectual de compreender o real. Trata-se, então, da questão propriamente metodológica do bergsonismo. Como diz Marilena Chauí, no prefácio ao *Presença e campo transcendental* (1986), antes de ser uma filosofia do espírito, o bergsonismo fosse talvez uma filosofia crítica ao entendimento. Antes de vitalismo, uma filosofia da duração. Por isso a importância, para Bergson, de investigar as maneiras como a inteligência opera, pois só assim se limpa o terreno para a investigação dos diferentes temas da filosofia. As quatro obras, portanto, percorrem esse trajeto crítico, e se confluências com o kantismo se operam, é, de certa forma, de maneira inversa: não se trata das condições possíveis de conhecer, mas o que possibilita as maneiras possíveis de conhecer. O que é uma teoria *a priori* senão um sistema lógico que abdica da experiência, ou o mais alto grau de abstração que a linguagem encontra? Como diz Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível*, “Longe de deter o segredo do ser do mundo, a linguagem é, ela mesma, um mundo, ela mesma, um ser” (Merleau-Ponty, 1971, p. 98), um corpo abstrato, diz Bergson em *A evolução criadora*.

Assim, é possível supor que o bergsonismo constitua um realismo, se pretende purificar o dado para pensá-lo como anterior à antropomorfização, para além dos vícios da inteligência? Ou seja, à medida que se pretende pensar um dado que é anterior ao conhecimento? É preciso tirar o *homo loquax* do caminho da especulação. E o que se

encontra? Nenhuma dedução, nada que pudesse ser dado de antemão. A filosofia encontra o inesperado, uma vez que é por uma espécie de violentação dos conceitos pré-fabricados que ela deve operar. Isto não significa a supressão da faculdade humana de conhecer, a inteligência. Ao invés desta vir antes da investigação, deduzindo sinteticamente seus postulados, volta-se para o dado, interrogando-o. Ele dirá algo surpreendente para ela, e a inteligência então se flexibiliza, molda-se ao dado e o torna inteligível. Por que realismo? Porque se trata de fazer o ser bruto se apresentar a si mesmo na investigação, sendo oriundo de um campo mais vasto e anterior à pesquisa. Ele se apresenta antes de tudo como temporalidade. O tempo é o elemento anterior à conceitualização que escapa por seus dedos. Eis outro aspecto fundamental que atravessa o conjunto das obras. A única que não trata diretamente da temporalidade é *As duas fontes da moral e da religião*, a derradeira produção. No decorrer do texto, são raras as suas menções, talvez porque seja um livro dedicado sobretudo à moral e à sociologia. O que mais se aproxima da duração neste trabalho é a aspiração moral e a religião dinâmica, que funda a moral aberta, e que resulta do impulso vital, capaz de renovar a moral vigente e enclausurada nos ditames do instinto humano. *As duas fontes* têm o mérito de agregar as três primeiras obras e jogar com suas armas teóricas, estabelecendo uma maneira particular de pensar a constituição de uma moral, bem como suas consequências nas religiões. Unidade do líder, coesão do grupo, coordenação dos subordinados, eliminação do diferente, divisão do trabalho, deus nacionalista, mitos. A sociedade humana, em suas manifestações mais naturais, é, do começo ao fim, expressão da inteligência e suas potências complementares.

A inteligência, conforme mostra *A evolução criadora*, se realiza perfeitamente no veio rasgado pela máquina de arar a terra, como ilustra a primeira parte do terceiro capítulo. Nesse sentido, a ideia de razão é um produto tardio da cultura ocidental. Se há, assim, um realismo em *As duas fontes*, é à medida que a moral não é oriunda da razão pura, mas resultante do processo pelo qual uma espécie de vertebrados lidou com a matéria bruta e, através de sua tendência à homogeneização, organizou a distribuição do trabalho entre seus indivíduos. Tal maneira de lidar com o ambiente, ao mesmo tempo que carrega potências virtuais que se assemelham ao instinto, caracteriza-se por uma incompreensão natural da vida e, por conseguinte, da temporalidade e do movimento. Mas é esta incompreensão natural que nos permite dominar a matéria e o ambiente. O esquema homogêneo que preside e precede o trato com o meio não é, assim, a forma *a priori* delimitada por uma consciência constituinte. Como mostra a premiada obra de 1907, a inteligência se desenvolve em íntima adaptação com a matéria. Ela imita a matéria bruta, que por si mesma significa tendência à exteriorização,

processo entrópico de dissolução. Essa adaptação confere ao homem o poder de tratar todas as coisas como inorgânicas, conservando, por fim, somente a forma, à revelia de seu conteúdo. Isso torna o homem um construtor em potencial, tanto físico, quanto intelectual. *A evolução criadora* mostra, com efeito, de que maneira esta função condiciona o lugar indeterminado do homem no conjunto da divisão do trabalho, à medida que a ferramenta não faz parte de seu corpo, mas é intercambiável, assim como será a natureza do signo na linguagem. É esta indiferença na função, aspecto permutável dos instrumentos e dos signos (expressões de uma realidade sem qualidade), que aparece já no primeiro livro, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, e que aponta desde então uma natureza social, espacial, superficial. As *Dois fontes* faz a ligação com a primeira obra: o peso moral que nasce da necessidade de ocupar um lugar na divisão do trabalho é o elemento que equilibra o indivíduo, sendo de origem biológica, lançando aí raízes profundas. O social, diz-nos Bergson, no primeiro capítulo da referida obra, faz o papel de uma âncora que impede que nos percamos no fluxo semovente do real. É o social um ponto de apoio, assim como a inteligência, coextensiva a ele, trabalha para encontrar pontos fixos e funciona à maneira de um cinematógrafo. Sobretudo o quarto capítulo de *A Evolução Criadora* mostra que a inteligência possui mecanismos de funcionamento feitos para a sobrevivência da espécie, mas geram problemas teóricos insolúveis. Assim, a tese que atravessa o bergsonismo diz que a inteligência é toda ela prática e fora feita para ser prática. Devido à sua estrutura que tudo quer abarcar, aplica-se indevidamente a teorizar e projeta sua causalidade mecânica a diferentes domínios. Daí se inicia todo mal entendido, incompreensões e as formas do intelectualismo que não questionam suas condições genéticas. Calha inevitavelmente em um afastamento das coisas. A inteligência, tal como foi pensada pela natureza, diz-nos a segunda introdução ao *Pensamento e o movente*, fora feita para o *homo faber*; enquanto constrói ferramentas e produz ciência, ele não se ocupa do sentido metafísico da vida, porque olha essencialmente para fora. O *homo faber*, voltado à matéria, não se preocupa em ver, ele atende a uma necessidade, vem sanar uma falta. No entanto, possui uma virtude: a criação. Com efeito, Bergson trata de duas características do *homo faber* naquela introdução. Se ele é fabricante de ferramentas que o ajudam a dominar o ambiente material, ao mesmo tempo é fabricante de virtudes morais. Ou seja, é, neste sentido, também fabricante de si mesmo. Se não somos, então, pura inteligência, significa que o *homo faber* não se reduz à técnica e à ciência. E a filosofia começa à medida que esta destinação fabricadora se volta sobre si, desvinculando-se do lado pragmático, e se encaminha à novidade. Na consciência da fabricação, ela encontra algo mais profundo e que se relaciona com o próprio estofado do real, tornando possível pensar,

a partir disso, uma metafísica, e assim retornamos ao objeto privilegiado desta filosofia, a temporalidade. No que diz respeito ao aspecto pragmático da fabricação, não se trata de o suprimir, mas de encontrar seu lugar natural na própria função para a qual fora feito. É neste sentido que Bergson sugere, na mencionada introdução, que nunca foi seu intuito diminuir a importância da inteligência, senão elucidar sua destinação genético-prática, tanto para desenvolvê-la, quanto para lhe frear a tendência a explicar domínios alheios a ela. É a partir da elucidação desta crítica, que os diferentes domínios de que trataram as quatro obras se abrem para a pesquisa filosófica.

À medida que a pretensão a uma unidade do método e do saber é naturalizada pela função da inteligência, diz Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 37), torna-se necessária uma modificação do método que, dirigindo-se no sentido oposto às categorias pragmáticas, se aproxime da natureza da duração, obedecendo à pluralidade da experiência, à necessidade de reformar as categorias, para fazer falarem as singulares, como condição fundamental para pensar a própria realidade. É assim que o método já responde, desde o início, a uma tensão na tentativa de abordar uma realidade para a qual os nossos instrumentos de conhecimento não são eficazes, precisamente porque eles não foram feitos para especular e fazer filosofia, mas para sobreviver, maquinar alternativas, pensar a eficácia de ferramentas para *resolver* problemas práticos. A compreensão da natureza da inteligência é, desde o início, portanto, condição *sine qua non* da necessidade de uma reelaboração perpétua que siga as modificações moventes de cada objeto que a filosofia se propõe a tratar. Se o nosso trabalho, *O realismo de Bergson*, versa sobretudo a respeito da metafísica do autor, poder-se-ia dizer, sobre uma filosofia de natureza, veremos que o método incide também sobre a própria maneira com a qual percorremos o nosso itinerário, não apenas na consecução da análise de determinados textos e temas, mas na forma com que a própria redação se fez. Existem dois escritos principais do autor que apresentam o método de composição, que poderia ser dito propriamente bergsoniano. O primeiro se encontra em *Introdução à metafísica*, o segundo em *As duas fontes da moral e da religião*. No primeiro texto, o filósofo mostra que, na escrita que parte da intuição, não basta reunir uma série de fatos e documentos para, a partir da composição, apresentar a obra, é preciso fazer um esforço a mais. Trata-se de um esforço penoso que exige uma camaradagem com um conjunto de fatos acumulados, que, quando fundidos a uma série de outros fatos e experiências em superfície, são a condição para um conhecimento em profundidade. Uma vez reunido esse conjunto, não é a eles que autor recorre, mas ao impulso singular para o qual eles apontam, no coração do qual basta deixar-se levar, para que os fatos retornem naturalmente a se expressar no decorrer do percurso da obra.

Nunca se terá dito tudo o que o impulso permite, porque não é uma coisa, mas um movimento *simples* que se desdobra. Esta mesma simplicidade é destacada por Bergson no exemplo de *As duas fontes da moral e da religião*, quando apresenta agora dois métodos de composição literária. Diz ele que um trabalho pode ser forte e original, podendo enriquecer literatura, se souber combinar de maneira nova as ideias que a sociedade lhe oferece prontas, mas não passará, no fim e ao cabo, de um rendimento do ano, “a inteligência continuará a viver do mesmo fundo, dos mesmos valores” (Bergson, 2005, p. 213). Mas um outro método é possível. Ele é mais arriscado e ambicioso. Consiste em, através de um esforço, colocar-se acima do plano intelectual e social, até uma região em que encontra uma exigência de criação, emoção oriunda do fundo das coisas. É um método que exige mais do que palavras, ele exige realizar o irrealizável, fazendo a ideia violentar conceitos, forçar elementos, sem ter alguma certeza sobre o sucesso. Mas se conseguir, terá feito além de entrar nos rendimentos do ano. Enfim, trata-se do método que o filósofo deve utilizar, se pretende explicar a emoção *sui generis* por que passa o místico na investigação sobre a natureza de Deus.

Quando pensamos num realismo de Bergson, visamos, em nossa pesquisa, exprimir a emoção que sentimos ao tomar contato com a primeira disciplina a respeito de Bergson, ministrada pela Professora Silene T. Marques, que trabalhou a obra *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em que experimentamos uma emoção relacionada à escrita do filósofo, algo que se diferenciava dos textos áridos de outras escolas de filosofia que estudávamos. Bergson apresentava a noção de duração não apenas no conteúdo, mas sobretudo na forma densa e plástica, genial, com a qual expressava seu estilo, aproximando o texto da arte, aproximando-o, enfim, da própria experiência. Já havia um realismo aí, no caráter empírico com o qual o texto nos forçava a olhar para dentro, tentando se desviar, mas sobretudo denunciar, o mecanismo do espaço. *O Ensaio* mostra que a filosofia não deve ser abstrata. No entanto, quando tomamos contato com *Matéria e memória*, a sensação do realismo adquiriu um novo peso, provocou-nos o espanto diante do texto filosófico, porque a tematização da exterioridade se colocava como objeto principal, e produzia um efeito radicalmente contrário àquele que estudávamos em Kant. Todo aluno de graduação em filosofia experimenta a emoção filosófica, ao travar contato com os argumentos de Descartes sobre existência absoluta do *cogito*, depois na compreensão de como são possíveis juízos sintéticos *a priori* de Kant, sobretudo a profundidade do projeto transcendental, pela figura da inversão copernicana. O mesmo acontece com o primeiro capítulo de *Matéria e memória*; porque, se Copérnico mostrava que a Terra não estava no centro do sistema, mas o Sol, e Kant fazia ver que, em realidade, não era o Sol, mas o conhecimento que travamos com as coisas,

Bergson mostrava, pela teoria das imagens, que na realidade não há prioridade do conhecimento, não há sujeito, nem objeto, a natureza não se esconde, *eu percebo uma parte da coisa em si*.¹ A coisa *em si* é esta árvore, é meu corpo, minhas vísceras, minha córnea. Tudo isso são imagens. Mas são imagens que possuem um peso ontológico, existem em si mesmas, não são fantasmas de representações. Por anos, tais intuições foram obsessões de pesquisa. Ao compreender que Bergson invertia a perspectiva transcendental, tornava-se cada vez mais claro que, ao idealismo kantiano, o autor propunha um realismo *sui generis*, que, de alguma maneira, por curioso que seja, dispensava o sujeito no processo da percepção, para afirmar o aspecto *absoluto da exterioridade*, reencontrando a interioridade nos graus virtuais da duração. No primeiro capítulo de *Matéria e memória*, que trata da percepção, tudo se passa como se *a exterioridade percebesse a si mesma*.

Por aí vislumbrávamos um realismo em Bergson, cujo centro está no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, onde se propõe a pensar o conhecimento não a partir do sujeito, mas através da existência absoluta da materialidade, mostrando como a percepção deriva do ser, indicando assim que o conhecimento não deve ser relativo à subjetividade, mas à relação de um centro de indeterminação – corpo – e seu ambiente. Compreendíamos, a partir disso, que o projeto de Bergson como um todo poderia ser lido pela perspectiva do realismo, porque, desde a primeira obra, a filosofia parecia voltar-se para algo que é anterior àquilo que a subjetividade sistematiza, de maneira que o método parecia se fazer também pela denúncia de um vício fundamental na maneira como lemos a realidade, e que o esforço filosófico se dirigia no sentido de um aprofundamento na experiência de uma realidade anterior a nós, para além de nós, ainda que se tratasse de uma realidade interior a nós. Ao invés de um voo à transcendência de alguma região pura da imaginação, a filosofia de Bergson parecia apontar para um mergulho na concretude, na pulsão movente que rege a existência em sua positividade, a cada instante adquirindo um aspecto novo, como o exemplo da planta mágica que cresce inventando a cada momento o desenho das folhas e flores, de *A consciência e a vida*. Mas esse mergulho no acaso, naquilo que a inteligência é incapaz de prever, a verdadeira aventura da compreensão inédita de tudo, tornava a experiência não um elo separado, mas algo que se decalcava da própria existência, sendo a experiência sempre a ínfima parte de um real que a ultrapassava. É neste sentido que Bergson se posiciona a meio caminho do idealismo e do realismo tradicional. A consciência apreende tudo o que o

¹ Conforme diz Montebello (2007, p. 178), em *Matéria e luz em A evolução criadora*, “O universo material dura, assim como nossa consciência, e ele se dá a nós de tal maneira que o apreendemos como um aparecer *em si* mais amplo do que o *si*, pelo que o vivo se abre à sua própria estrutura de aparição/percepção”.

percebido singular é, como no idealismo, mas o percebido existe independente da consciência, e estamos no realismo. Mas como o que apreendo de maneira absoluta não depende mim, existe por si mesmo, trata-se de um realismo *sui generis*, em que o *em si* se entrega a mim. Em uma palavra, o percebido é mais que a representação do idealista, porque a ultrapassa em uma existência independente, porém menos que aquilo ao que o realista chama uma coisa, porque se entrega à percepção (Bergson, 1999, p. 1-2).

No primeiro capítulo, procuramos desenvolver a ideia de absoluto através dessa perspectiva crítica à inteligência, marcada por se negar a falar de um todo sistemático, passível de ser objeto de uma intuição, por exemplo, como Bergson explora nas *Introduções ao Pensamento e o movente*, e em *A evolução criadora*. Apresentamos, assim, um texto geral sobre o tema, sem nos atermos a análises estruturais. A partir da ideia de experiência, chegamos a sua relação com a noção de existência, antecipando ideias que tratamos no segundo capítulo, evidenciando, contudo, a influência ambígua que Berkeley exerceu sobre Bergson, para a compreensão da representação. Ainda neste capítulo, fizemos uma incursão pela a ideia de negatividade, que corrobora o conceito de absoluto que quisemos ressaltar. No segundo capítulo, que se destaca por ser maior que os outros, tratamos dos principais pontos de *Matéria e memória*, cujo primeiro capítulo analisamos exaustivamente, pretendendo evidenciar a revolução que propôs, e a maneira como se desenvolve pela diferença de natureza entre percepção e memória, através de categorias eminentemente temporais, para chegar, ao fim, à análise da metafísica presente no quarto capítulo de *Matéria e memória*, que traz uma síntese do livro como um todo, e consolida o pilar daquilo que entendemos como o realismo de Bergson. Em nosso terceiro capítulo, procuramos seguir os resultados de *Matéria e memória*, para pensar o realismo em *A evolução criadora*, que alarga os resultados do livro de 1896, ao pensar o real como um único e mesmo processo que se faz a partir daquilo que se desfaz, isto é, uma única e mesma existência que explica as diferentes formas de conhecimento, de vida, e mesmo a natureza da ciência e da razão, ao mesmo tempo que torna inteligível a incessante produção de novidade que é a característica fundamental da existência. O nosso trabalho versa, portanto, sobretudo a respeito de uma metafísica, que é o fundamento para a compreensão de uma teoria do conhecimento, o que nos faz ressaltar o realismo de tal filosofia.

CAPÍTULO I
O ABSOLUTO BERGSONIANO

1.1 Metafísica e experiência

É um tanto quanto impreciso falar em ontologia na filosofia de Bergson, uma vez que a noção de Ser, segundo as introduções ao *Pensamento e o Movente e a A evolução criadora*, é deveras ampla para tratar de realidades particulares e moventes. Tal amplitude não é apenas pouco adequada de um ponto de vista horizontal, no sentido de abarcar todas as coisas, como se estivessem sobre o nada; se assim pudermos nos expressar, ela não exprime bem a existência em sentido vertical: a noção de ser sugere uma visão estática e eterna do real. Se a objeção ao caráter horizontal desta noção se dá em *A Evolução Criadora* e na introdução ao *Pensamento e o Movente*, através da crítica à ideia de Nada, a crítica ao aspecto vertical da noção de ser se revela no terceiro capítulo de *Matéria e memória*, onde o filósofo diz que não se trata de perguntar, com relação ao real, o que ele é, mas o que se faz. Por isto, torna-se mais preciso compreender a ontologia própria de Bergson, antes de tudo, como uma metafísica que não aborda o Todo da mesma maneira que as outras escolas de filosofia o fizeram. E tal questão traz um aspecto polêmico para a compreensão geral do pensamento bergsoniano, uma vez que as abordagens feitas a respeito do real em sua filosofia percorrem diferentes caminhos no decorrer dos livros, que não se deduzem logicamente, dado que o próprio método bergsoniano, como vimos na introdução, não permite isso. Como diz Bento Prado Jr., a filosofia de Bergson é um perene recomeçar, um retorno incessante à experiência. É uma violentação da necessidade de deduzir, de replicar um conceito demasiado humano. Quanto mais não seja, o próprio conceito de *elã vital*, usado frequentemente como uma espécie de rótulo em manuais de filosofia para qualificar o vitalismo bergsoniano, é explicitado detalhadamente em *As Duas Fontes* como um conjunto, um resumo de uma série de dados obtidos na experiência. E, por tais motivos, torna-se problemática a leitura que abarca a natureza do todo na filosofia de Bergson, sem levar em consideração todas as objeções que a mesma colocou às formas de intelectualismo, que pretenderam este movimento. Não se trata de sustentar que não haja a questão do todo em sua filosofia, o que seria um grave erro, mas a maneira como a questão se apresenta e se torna inteligível, a partir de todas as teses críticas ao intelectualismo, originadas de uma metodologia própria e sobretudo pela maneira como se apresenta no texto que se convencionou chamar seu “testamento filosófico”, as introduções ao *Pensamento e o Movente*, em que se resumem suas ideias. Em certa passagem, Bergson pergunta: “quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Somente a experiência poderá dizê-lo, e a unidade, caso exista, aparecerá ao termo da pesquisa como um resultado; impossível colocá-la no início como um princípio” (Bergson, 2006, p. 28-29). As palavras que, no

decorrer da história da filosofia, designaram a ideia de todo, como a vontade em Schopenhauer, a substância de Espinosa, o conceito de Hegel, o eu de Fichte, acabam por não assinalarem diferenças: a abordagem do todo passa a ser simétrica à ideia de Nada. Tudo isso porque se partiu de um fundamento lógico, que se desenvolve de maneira geométrica, para dar conta do real. Redunda conseqüentemente em uma visão dogmática, uma vez que a experiência não faz parte de suas premissas. E aqui jaz um princípio fulcral da filosofia de Bergson, que nos ajuda a compreender o espírito de seu pensamento: “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência” (Bergson, 2006, p. 53). E poderíamos inverter a frase para ressaltá-la: uma experiência só pode ser dada numa existência. Este princípio tem grande profundidade na filosofia do autor e será um dos motores do presente trabalho. De que maneira a experiência é condição para a pesquisa da existência? Por que isto significa uma mudança na maneira de fazer filosofia? Não se trata aqui de um simples retorno ao empirismo mas, como vimos na introdução, de uma maneira de perguntar que seja consciente dos processos pelos quais o intelecto costuma perguntar, uma vez que, tendo aceitado a formulação pré-definida da linguagem, já se tem, em muitos casos, automaticamente a resposta. É preciso saber colocar e mesmo inventar o problema (Bergson, 2006, p. 54), pois só assim se transpõe o quadro rígido das formulações pré-definidas que exaurem a *formulação* do problema. E, uma vez dada essa transposição, é todo o universo humano que vem a ser, de alguma maneira, transcendido, porque se trata menos da descoberta de uma região *a priori* e pura, que da constatação de que a subjetividade, cuja forma dominante é o entendimento, situa-se numa realidade que a antecede e a ultrapassa, tanto interior, como exteriormente. Esse olhar não poderá se fazer, portanto, através de conceitos comuns, há que se realizar a partir de uma dimensão da experiência que esteja além, ou aquém, das formulações da inteligência. Por isto, Bergson se vale do termo violentação: encontrar os verdadeiros problemas da filosofia significa torcer a maneira humana de pensar, violentar, forçar as palavras até que digam algo que não pertença a elas, um monstro para a inteligência, que se cria ininterruptamente. Ele diz respeito, ao mesmo tempo, a uma “[...] visão ou contato, percepção em geral, caso se trate de um objeto material; assumirá o nome de intuição quando versar sobre o espírito. Até onde vai a intuição? Somente ela poderá dizer” (Bergson, 2006, p. 53). Por isto, não se caracteriza propriamente um humanismo na filosofia de Bergson, tampouco um positivismo. Humanismo e positivismo se decalcam de um campo mais fundamental, onde não há sequer alguma espécie de logos, porque este campo transcende o sentido, à medida que transcende a condição humana. Não se trata, da mesma forma, de um irracional, ou mesmo de um caos, ao qual a consciência daria forma. Essa é uma das grandes questões de *A Evolução Criadora*, em

relação à teoria do conhecimento: a ordem objetiva do mundo não é um atributo da razão humana, ou da maneira de conhecer, ela é anterior, pertence às próprias coisas e se reduz à pulsão que cria e se desfaz, movimento de inversão que gera as formas de vida e se degrada em materialidade, em necessidade crescente. De que maneira essa ordem difere de um logos? À medida que a razão não se encontra no fundo do ser. Mesmo a intuição da própria vida não faz encontrar em nós o segredo deste logos, justamente porque a ordem que a caracteriza corresponde a uma incessante produção de novidade. Ela sempre se dá como desconhecido, acaso, superando qualquer fixação pela inteligência. A criação, que caracteriza a vida, só pode ser intuída através de uma coincidência com o tempo, não como objeto, mas como forma do próprio pensar. Como diz Bergson, “[...] pensar intuitivamente é pensar em duração” (Bergson, 2006, p. 32). Trata-se de pensar “em” duração, enquanto duração. Isto fica mais claro quando, no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*, o filósofo mostra como a intuição se revela na articulação entre a faculdade de ver e a de querer, através de uma torção do querer sobre si mesmo, o que expressa uma característica central daquilo que Bergson entende por espírito.

Procuremos ver, não mais apenas com os olhos da inteligência que só apreende o já pronto e que olha de fora, mas com o espírito, quer dizer, com essa faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, de certo modo, da torção do querer sobre si mesmo (Bergson, 2005, p. 272).

Antes de ser uma entidade transmudana que se aloja no corpo, o espírito, segundo esta passagem de *O pensamento e o movente*, é aquilo segundo o qual o esforço sobre si faz apreender a mudança fora de nós, revelando a natureza como diferentes tensões de duração. Realizado o esforço de ver, é toda a realidade que se coloca em movimento, é o mundo humano, então, que é alçado a uma perspectiva que mostra o real como processo de maturação. Assim, retornamos àquela perspectiva vertical do todo e ao próprio conceito de existência. Em *Matéria e memória*, Bergson (1999, p. 175) diz que a existência tem sido arbitrariamente definida como o que é, quando em verdade o presente, que configura este “é”, deve ser definido como o que se faz, e nada, continua o filósofo, é menos que o momento presente, se levarmos em consideração o limite indivisível que separa o passado do futuro. Trata-se então de compreender o ser de maneira dinâmica, a partir da psicologia que o autor apresenta neste livro. No terceiro capítulo da obra, Bergson diz que a realidade que se faz se dá de duas maneiras à experiência: 1) apresentação à consciência; 2) pela conexão lógica ou causal daquilo que é assim apresentado com o que precede e o que segue (Bergson, 1999, p. 172). São essas duas condições que revelam a ligação entre a experiência e a existência. A primeira, a apresentação à consciência, descreve um tema profundo que Bergson trará em sua

filosofia, e que mencionávamos logo acima, quando tratávamos da relação fulcral entre a existência e a experiência. A segunda revela a lógica do inconsciente, de que trataremos em nosso próximo capítulo, mas que revela antes de tudo *a ordem objetiva do mundo*. Em relação à primeira, veremos que o tema possui uma influência direta de Berkeley, uma vez que este fora o primeiro filósofo a pensar a coincidência entre a aparência e a existência, ou entre as qualidades primárias e as secundárias, que a filosofia moderna havia cindido. Bergson leva esta tese a todas as suas consequências, superando o filósofo inglês, e marca a partir daí sua posição teórica entre as escolas realista e idealista, dando ensejo àquilo que queremos chamar de um *novo realismo*. Isto se dá justamente na superação de Berkeley: se não há uma diferença de natureza entre a aparência e a existência, tampouco há necessidade de que as coisas sejam ideias nossas ou de Deus. Para Bergson, tanto o *percipi*, quanto o *percipere*, se dão em um mundo autônomo, que existe por si mesmo, a noção de matéria possuindo aqui uma importância conceitual fundamental, a ser definida como imagem. Veremos as consequências de tal tese no decorrer do presente trabalho, bem como sua importância para a leitura que visamos sustentar.

Assim, a investigação a respeito da natureza do Todo se faz por um caminho diverso daquele que a tradição percorreu, porque para Bergson a experiência é o fundamento do método. Se é inadequado pensar o todo por aquilo que chamávamos uma perspectiva horizontal e o ser de maneira estática, não significa que não se possa pensar, ou imaginar o todo como por analogia. Analogia com a nossa própria existência individual. Não o alcançaríamos por uma perspectiva intelectual, por um processo de ascese, ou através de um conceito sublime, o conceito dos conceitos. Antes, compreender sua natureza significa que dele fazemos parte, que somos situados, ao passo que guardamos algo em comum com a geração de novidade que o caracteriza. Em *As duas fontes da moral e da religião*, texto em que Bergson mais extensivamente trata da ideia de Deus, o autor diz que o místico, ao falar da natureza divina, não conclui o que é ou deveria ser o mundo (Bergson, 2005b, p. 220). O que ele evoca é “uma energia sem limites assinaláveis, uma potência de criar e de amar que ultrapassa toda a imaginação” (*idem*). O que se evoca, portanto, não é uma visão translúcida da totalidade do ser, mas a experiência, através da emoção, de uma potência ilimitada, a partir da qual o filósofo poderá raciocinar. Ou seja, trata-se ainda aqui da *experiência* da finitude humana, diante de uma potência que a ultrapassa. A pesquisa sobre a natureza de Deus, em *As duas fontes*, investigação que se coloca propriamente à filosofia, por curioso que seja, somente se faz portanto em termos de experiência, constituindo um dos passos mais contra-hegemônicos de Bergson na filosofia, não sendo, contudo, senão o resultado da

aplicação radical de seu método – não é o formalismo da teologia que se deve buscar para a compreensão da questão de Deus, mas é a *experiência* do místico –. Se a bela imagem do universo, como uma fábrica de criar deuses, sintetiza todo o raciocínio de Bergson, ela não deve vir no começo da pesquisa como um princípio, mas no fim, como resultado de uma série de aquisições, o que significa que deva ser compreendida nos estreitos limites do raciocínio e do empírico. Tudo isso mostra uma metodologia própria do bergsonismo que é refratária a um conceito que queira abarcar o absoluto de uma só vez, ou encontrar na estrutura da consciência o segredo de sua intuição. Mas, se a filosofia, que mostra que a existência só pode ser dada numa experiência, é incapaz de abordar o todo, ela pode, no entanto, construí-lo ou reconstruí-lo pelo pensamento (Bergson, 2005, p. 16). Conforme diz Bergson, no primeiro capítulo de *A evolução Criadora*, não se pode conhecer o todo; pode-se, isto sim, imaginá-lo. Diversos são os momentos em sua obra em que Bergson o compara à consciência, chegando a dizer em 1908, na *Discussion à la société française de philosophie*, que um dos objetivos de *A Evolução Criadora* fora mostrar que o todo era da mesma natureza que o eu (Bergson, 1972, p. 774), e que se o compreende tanto melhor por um aprofundamento de si mesmo. Isso não significa tomar a realidade em bloco, mas indica uma experiência com a própria temporalidade, que sugere que o todo é uma espécie de organismo, assim como o nosso, que amadurece. Mas o conhecimento do absoluto, diz Bergson linhas acima, não é o conhecimento de toda a realidade, mas o conhecimento da parte². Entra em jogo aqui uma perspectiva fundamental da filosofia de Bergson, o uso peculiar que dá à noção de absoluto, e que marca desde então a sua epistemologia.

O absoluto, nesta perspectiva, uma vez que não significa a intuição da realidade tomada em bloco, possui diferentes sentidos. Em primeiro lugar, o universo, enquanto absoluto, tem como principal característica o processo, uma finitude aberta, que se faz num movimento de expansão, o qual, se não podemos intuir, podemos imaginar que cresce à maneira da nossa própria existência individual, assim como um dia perecerá. Trata-se de uma analogia. Uma fórmula de *A Evolução Criadora* diz-nos que, se o universo fosse infinito, o espaço coincidiria com a matéria e assim não haveria duração nas coisas. Mas o absoluto bergsoniano dura, como temos visto, e ele se diferencia dos outros exatamente pela teoria do conhecimento que traz de forma latente. Há, a partir disso, uma outra forma de pensar o

² [...] une connaissance qui saisit son objet du dedans, qui l'aperçoit tel qu'il s'apercevrait lui-même si son aperception et son existence ne faisaient qu'une seule et même chose, est une connaissance absolue, une connaissance d'absolu. *Elle n'est pas la connaissance de toute la réalité, sans aucun doute*; mais autre chose est une connaissance relative, autre chose une connaissance limitée (Bergson, 1972, p. 774, grifo nosso).

absoluto, que deriva aliás da primeira, e que se relaciona à experiência em geral, e mesmo à intuição, marcada por uma oposição à tese da relatividade do conhecimento. Ainda na discussão da Sociedade francesa, Bergson diz que o conhecimento relativo se explica precisamente através de uma consciência que se compreende do lado de fora do Todo e que, à medida em que entra *em relação* com ele, altera-o. Mas justamente porque o eu é da natureza do todo, ou seja, faz parte dele, o conhecimento que tem dos objetos é *limitado, o que significa que, embora limitado, por isso mesmo, o objeto permanece intacto*. Ele corresponde, assim, ao particular conhecido em si, conforme a *Introdução à metafísica* (Bergson, 2006, p. 184). Há uma série de consequências teóricas em pensar o absoluto como oposto ao método da análise, anunciando desde já a metodologia da duração. Bergson mostra a possibilidade de simpatizar internamente com os objetos, sem partir de um método analítico, que os perscruta incansavelmente de fora. E, uma vez dada a coincidência com objetos, o absoluto torna-se sinônimo de perfeição, porque, para além das infinitas análises passíveis de serem feitas, a coincidência com ele dá o sentido daquilo “que é perfeitamente o que é” (idem). Todos esses desenvolvimentos partem de uma recusa a Kant: o conhecimento, à medida que transcende os símbolos, sempre dirá respeito à existência absoluta que se dá no imediato, como explora o filósofo no quarto capítulo de *Matéria e memória*, com as teses sobre o movimento (Bergson, 1999, p. 226).

Conforme a discussão acima mencionada, uma coisa é o conhecimento relativo, outra é o conhecimento limitado. Será justamente tal limitação que vai caracterizar o aspecto absoluto da experiência para Bergson. Por parcial que seja o objeto que se apresenta diante de nós, trata-se de um fragmento da existência. À medida que façamos o esforço antipragmático de coincidir por dentro com tal objeto, torna-se possível conceber a sua própria geração. O recorte no absoluto é uma participação nele, diferente de um sujeito relativo que altera sua natureza. Eis uma das teses centrais de *Matéria e memória*, norteadora de nosso trabalho. Explicar como se dá tal limitação é um dos grandes desafios do livro de 1896, preñado de inovações teóricas. Veremos como essa questão articula, ao mesmo tempo, a percepção compreendida como recorte em vista do corpo próprio (e não de uma “consciência” desencarnada) e uma determinada tensão de duração que caracteriza a temporalidade humana em relação às durações que caracterizam a natureza. Tais questões perpassam a noção central de imagem, que opera a intermediação entre a consciência e o mundo. Diz-nos Bergson, em diferentes momentos de sua obra que, se o conhecimento fosse relativo, como quis Kant, o hiato entre o conhecimento e o real seria intransponível, sendo a refutação a tal filosofia, conforme a introdução ao *Pensamento e o movente* (Bergson, 2006, p. 25), um de seus

principais intentos. Assim, podemos dizer que um dos maiores objetivos do bergsonismo é mostrar *que a experiência não é uma construção da própria consciência, mas uma relação com as próprias coisas, anteriores à consciência, muito embora estejam sob a influência que a utilidade e a temporalidade projetam sobre ela*. Os preconceitos se impõem ao real, mas, precisamente porque não são condições do conhecimento, é possível flexibilizá-los e reformar suas categorias no contato com a concretude, tornando viável um conhecimento *mais aprofundado da realidade*. Portanto, o absoluto, muito embora *seja o todo*, sempre se experimenta subtraído, ainda que a limitação possa ser recuada através da flexibilização do método intuitivo. Eis um dos objetivos da noção de imagem: mostrar que a percepção pode se alargar ao continente qualitativo que é sua condição, podendo ser atualizado, experimentado, precisamente porque *existe como campo*. Por isso a consciência, para o filósofo, não é espectadora ou contemplativa, diferentemente dos idealistas e fenomenólogos. Conforme Bento Prado Jr., “o movimento da reflexão bergsoniana marca-se por uma recusa inicial de emprestar ao mundo o caráter de um sistema de objetos que se desata diante de um impassível sujeito teórico, transmundano” (Prado Jr., 1986, p. 40). A percepção individual, sugere-nos o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, é um decalque do absoluto, revelando-se, portanto, apenas uma diferença de grau em relação ao todo, sendo o conjunto das imagens uma espécie de consciência neutralizada, passível de atualização (Bergson, 1999, p. 275). Por isso, podemos observar como é fundamental essa noção de absoluto para Bergson, porque desloca diferentes temas da filosofia para uma nova perspectiva. O primeiro deles é fazer objeções a sua natureza lógica. Dizer que o todo é da mesma natureza do eu significa indicar sua natureza psicológica e, uma vez que o psicológico não é o lógico ou o geométrico, tampouco o todo pode ser intuído em sua totalidade. Isto significa que este, assim como o eu, se dá como processo ininterrupto de maturação, processo contingente de criação incessante, ao mesmo tempo que caminha para a morte e a materialidade. Estar em relação com o absoluto é pressupor a participação finita em seu bojo, através destas duas tendências (vida e matéria) que, ao atravessar-nos, constituem uma experiência comumente despercebida em seu aspecto inédito. É o véu espesso da inteligência que se coloca como um muro diante das coisas, mas que, não obstante, é passível de ser amenizado, como sugere o único registro de voz de Bergson, pouco antes de sua morte. Desde que se torna possível, pela metafísica, abalar as estruturas rígidas com as quais lemos o mundo, a potência de vida que anima o indivíduo passa a ser percebida à sua volta, como uma espécie de seiva que anima todas as coisas. Um fluido benfazejo é a imagem que Bergson utiliza para descrever a força que leva o humano a trabalhar, a viver e mesmo sentir que, no plano movente em que está imerso, ele, ser

intelectual, é como uma espécie de solidificação local (Bergson, 2005, p. 209). E então conclui: “A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo” (*idem*). Ou seja, é um esforço para se fundir ao absoluto, destruir a distância que a *práxis* projeta entre a consciência e as coisas. O resultado da filosofia³, isto é, de uma certa superação da condição humana através do método metafísico, leva então a algumas consequências: a compreensão do lugar próprio do indivíduo na natureza, a clareza da própria liberdade e personalidade, sua origem e mesmo talvez o seu destino. Tal esforço não é senão aquilo a que Bergson dá o nome de intuição⁴, e que veremos mais detalhadamente no decorrer do trabalho.

Assim, a noção de absoluto desloca os termos nos quais a questão sempre fora posta na filosofia tradicional, trazendo consigo denúncias epistemológicas que reformulam a maneira de pensar uma teoria do conhecimento, uma cosmologia e a própria natureza da *psique* humana, revelando a ausência de questionamento da tradição no que diz respeito às próprias estruturas da formulação intelectual. Operar o esforço de se fundir ao todo não significa, portanto, uma ascese contemplativa do sujeito por si mesmo, como nas filosofias de influência platônica, mas se relaciona antes com um situar-se no ambiente, que pressupõe uma maneira de compreender que transcenda os símbolos, conforme a *Introdução à metafísica*. A inteligência não é descartada, pois permite a série de reflexões que levará ao próprio questionamento, ao salto. O questionamento, como força racional, jamais supera as próprias estruturas. O acesso da consciência à intuição só pode se efetuar, portanto, por um *salto* nas águas desconhecidas do intuitivo, semelhante àquele no virtual, para apreender o passado. A inteligência se bate e se flexibiliza, conforme diz o terceiro capítulo de *A evolução criadora*. Ao encontrar assim a indivisibilidade da experiência, o filósofo compreende a origem da falsa unidade que a filosofia tradicional concebia para o absoluto, a inteligência geométrica.

Uma vez superada pela intuição, é outro tipo de unidade que surge, portanto, diante do filósofo. Ela surge já com a primeira obra, *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, da duração interior dos estados de consciência, mas é em *Matéria e memória* que a unidade passa a ser uma característica da própria materialidade, tese fundamental para a teoria do conhecimento. Em *A Evolução Criadora*, bem como no *Pensamento e o Movente*, a unidade é encontrada no próprio absoluto, não sendo, portanto, o entendimento que a projeta de fora à

³ Mas a filosofia deveria ser um esforço no sentido de ultrapassar a condição humana (Bergson, 2006, p. 225).

⁴ É uma lâmpada quase que apagada, que se reanima de longe em longe, por alguns instantes apenas. Mas reanima-se, em suma, ali onde um interesse vital está em jogo. Sobre nossa personalidade, sobre nossa liberdade, sobre o lugar que ocupamos no conjunto da natureza, sobre nossa origem e talvez também sobre nosso destino, projeta uma luz vacilante e fraca, mas que nem por isso rasga menos a obscuridade da noite em que nos deixa a inteligência (Bergson, 2005, p. 290)

natureza. Ao invés de conferir unidades através de sínteses, Bergson mostrará que o entendimento, na verdade, se definirá pela capacidade de produzir divisões, sistemas, através do esquema do espaço, coordenando-os. Se produz unidade, será oriunda da ideia geral, fixa, morta, artificial. Outra é a unidade autônoma que se encontra na concretude da existência, que passa a ser a qualidade viva e movente de todas as manifestações da duração (Bergson, 2005, p. 216). Esta nova noção de unidade é indissociável da experiência, que regula todo o pensamento de Bergson e suas principais questões. Porque, de alguma maneira, ela significa o dado bruto que não foi ainda objeto de uma visada *humana*. Se a unidade da duração não pode ser compreendida pela inteligência (porque esta, ao pretender compreender aquela, chega a conceitos contraditórios, como a unidade e a multiplicidade tomadas ao mesmo tempo), é porque a ideia norteadora de duração quebra os quadros espaciais com que a inteligência opera, incapaz, por sua estrutura, de compreender uma unidade em devir; tão logo se põe em movimento, torna-se multiplicidade no plano de coordenadas.

Mas, uma vez superada a unidade artificial do entendimento, a unidade verdadeira, que constitui não só a pessoa, como a matéria, se revela uma característica da existência, logo, da experiência imediata. Isto se desenvolve na relação proposta entre ciência, teoria do conhecimento e metafísica, em *A Evolução Criadora*, obra na qual veremos surgir a falsa unidade na tendência material que guarda os prepostos da geometria, origem do pensamento científico e da inteligência, mas nem por isso perdendo sua unidade primordial e seu fluxo. Entre *Matéria e memória* e *A evolução criadora*, as teses entre a matéria e o espaço possuem diferentes momentos, nem sempre absolutamente convergentes. Mas, para além do fluxo que caracteriza o inorgânico em seu devir próprio, Bergson diz que é possível ler a matéria através de uma significação puramente filosófica, isto é, naquilo que ela tem de pura mobilidade⁵. Tudo se coloca em movimento, inclusive a personalidade, que se tensiona ao futuro. O indivíduo se sente submerso, como participante da pulsão que rege a natureza. Como dito em *As duas fontes*, o indivíduo é o pequeno corpo situado no grande corpo inorgânico, lugar de suas ações eventuais, que é o planeta (Bergson, 2005b, p. 217). E o absoluto se revela como esse grande e perpétuo fluxo do qual fazemos parte e no qual é possível coincidir com as diversas tensões de duração que o compõem, bem como delas se alienar através de uma existência puramente mecanizada.

⁵ Em duas notas da *Introdução à metafísica*, Bergson sugere o conhecimento da matéria pela intuição. “[...] designamos por essa palavra a função metafísica do pensamento: principalmente conhecimento íntimo do espírito pelo espírito, subsidiariamente o conhecimento, pelo espírito, daquilo que há de essencial na matéria [...]” (Bergson, 2006, p. 223). E, na próxima nota, “[...] o conhecimento da matéria inerte poderia ser dito *filosófico* na medida em que utiliza, em determinado momento decisivo de sua história, a intuição da duração pura” (Bergson, 2006, p. 226).

Segundo *Matéria e memória*, pode-se conceber o todo como uma espécie de consciência neutralizada, tese assaz sugestiva, que retoma tudo o que se viu até aqui. Ao invés de remeter a um dogma da filosofia racional, compreender o todo como uma espécie de consciência neutralizada significa articular toda a existência à possibilidade da experiência, o que leva a Berkeley e sua superação, à finitude, à especificidade do absoluto bergsoniano. Tal ideia é ilustrada em uma passagem do terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*, que faz referência à passagem bíblica de Atos dos Apóstolos 17, v. 28.⁶

No absoluto somos, circulamos e vivemos. O conhecimento que dele temos é incompleto, sem dúvida, mas não exterior ou relativo. É o próprio ser, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia (Bergson, 2005, p. 217).

Várias questões se cruzam na elaboração dessa nova perspectiva de absoluto. Ao mesmo tempo em que se aborda uma questão cosmológica, trata-se da reformulação da teoria do conhecimento e, por conseguinte, da psicologia. Metafísica e teoria do conhecimento se atravessam e são centrais na obra de Bergson, possuindo momentos distintos nas obras que trataram de seu núcleo metafísico, *Matéria e memória* e *A Evolução Criadora*. É a compreensão mútua das duas obras, o avanço que elas significam em relação à primeira e a maneira como as três são articuladas na última, *As duas fontes da moral e da religião*, que permitirão uma visão do bergsonismo como um todo não sistemático. Mas há um alicerce que se encontra na leitura conjunta de *Matéria e memória* e *A Evolução Criadora*, como obras que estabelecem a relação entre o conhecimento e as próprias coisas, que consiste em buscar a existência através da crítica às estruturas da inteligência, e cujo resultado não apresenta mais uma *visão geral* do absoluto, mas *uma compreensão*. Não se trata de uma visão da totalidade, mas da experiência da duração, ainda que ela nos dê indícios da natureza do todo, não se tratando portanto de um sistema, mas de uma investigação sobre as coisas que permita uma experiência liberta dos arranjos formais da inteligência. Parte-se, assim, de problemas particulares cujo solo é a experiência, e a natureza do todo passa a adquirir um sentido específico. Se não é a sua totalidade que acessamos, a presença do todo como absoluto, no entanto, é indispensável para a compreensão não só da cosmologia, mas principalmente da teoria do conhecimento antikantiana que traz no seu bojo. Trata-se, como aduzido anteriormente, do sentido da finitude do conhecimento. À medida que ele não é relativo, à medida que é limitado, e precisamente por isso, *ele passa a ser parte do absoluto*, pois é uma

⁶ Ele não está longe de cada um de nós, pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dentre os poetas de vocês disseram: 'somos da raça do próprio Deus'. Sendo, portanto, da raça de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem (tradução de Ivo Storniolo e José Luiz Gonzaga do Prado, 1991, p. 1419).

mesma região de imanência que perfaz a parte e o todo. Se o conhecimento fosse relativo, seria essa imanência do real que estaria perdida.

Uma coisa é um conhecimento relativo, outra coisa é um conhecimento limitado. A primeira altera a natureza de seu objeto, a segunda a deixa intacta, ainda que isso signifique tomar apenas uma parte. Eu estimo (e tenho feito o possível para provar) que nosso conhecimento do real é limitado, mas não relativo: ainda que o limite possa ser recuado indefinidamente (Bergson, 2001, p. 366, tradução nossa).

Tal excerto leva a indagar: que significa dizer que um conhecimento limitado não altera a natureza de seu objeto, enquanto um conhecimento relativo o altera? Eis um dos principais aspectos que ressaltam o realismo da filosofia de Bergson. O conhecimento não altera a natureza do objeto, assim como a divisibilidade que os esquemas do espaço projetam sobre ele. Isto é, conhecemos um objeto que é, ele mesmo, anterior à consciência e que, ao ser percebido, não sofre uma modificação em sua natureza⁷, mesmo com a contração temporal efetuada pela memória, conforme veremos. Bergson diz tais palavras em 2 de julho de 1908, na *Discussion à la société Française de philosophie* e, portanto, após a publicação de *A Evolução Criadora*. Esta tese geral perpassa e fundamenta sua filosofia e metafísica. Portanto, se o realismo tradicional postula uma existência autônoma das coisas separada da consciência, *o realismo sui generis de Bergson postula a existência autônoma das coisas ao mesmo tempo que sua coexistência à consciência, à percepção*. Segundo Merleau-Ponty, ao realismo dos sábios, Bergson propõe um outro realismo, fundado sobre a preexistência do ser total, em que *o percipi* se deduz do *esse* por degradação e decupagem (Merleau-Ponty, 1997, p. 81). Vem daí a indignação de Sartre em *A Imaginação*. Bergson não haveria compreendido a noção de intencionalidade, o *a priori* da correlação. Ele não teria visto, como Husserl, a necessidade de uma consciência ser sempre consciência *de* alguma coisa (Sartre, 1978, p. 54). No entanto, explicitados em *Matéria e memória* os prejuízos de uma concepção contemplativa da percepção, que postula a necessidade de uma consciência para pensar o objeto, a relação da consciência com o mundo adquire outro significado. De alguma maneira, é o próprio mundo que se percebe através de nós. E, curiosamente, pela influência e superação da filosofia de Berkeley, Bergson elabora uma alternativa potente às filosofias da representação, à medida que faz a crítica à perspectiva espacial do problema, de origem cartesiana, que postulava um dualismo absoluto entre qualidades primárias e secundárias. Uma vez que deixa de ser espacial e contemplativa para Bergson, a percepção passa a se colocar em termos de ação possível, a dar-se como parte no interior de um todo. A consciência, que se acredita diferente

⁷ Equivale a dizer que discernimos, no ato de 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 (Bergson, 1999, p. 244).

de seu ambiente, passa a ser a resultante de um processo abstrato, de uma ficção da filosofia, de uma poeira intelectualista, diria Berkeley. A relação pragmática que Bergson propõe para pensar a percepção elimina assim a diferença entre sujeito e objeto, à medida que o corpo não apresenta uma diferença de natureza com relação ao mundo. Ambos são imagem, isto é, matéria e, enquanto imagem, já guardam em si mesmos uma relação com a consciência, tornando inteligível a existência da representação (Bergson, 1999, p. 268), através de um processo avesso à intencionalidade. Por abstratas que pareçam estas palavras, faremos o esforço de mostrar de que maneira representam uma novidade para a filosofia, dentre outras coisas, através da influência da filosofia de Berkeley.

1.2 A influência ambígua de Berkeley

Ainda que haja uma crítica de Bergson a Berkeley, ao seu idealismo delirante, conforme leu a tradição, o filósofo da duração não deixou de se influenciar pela contribuição que o pensador irlandês deu à teoria do conhecimento. Tanto na introdução à sétima edição de *Matéria e memória*, quanto na conferência *A Intuição filosófica*, Bergson aponta a profundidade da intuição de Berkeley, para além das leituras que a tradição teceu, e tanto num texto, como no outro, percebe-se a influência fundamental deste autor⁸, pouco ressaltada nos estudos bergsonianos. Ao mesmo tempo, tal influência é ambígua, porque no quarto capítulo, na parte final, Bergson apontará a fragilidade do imaterialismo de Berkeley, ao tratar da relação entre a extensão e os sentidos, que faz da extensão privilégio apenas do tato, negando-a à visão, por exemplo, teses exploradas em *Para uma teoria da visão*. O olhar, segundo Berkeley, não conceberia a distância por si mesma, e entre ela e os outros sentidos não haveria qualquer aproximação, sendo somente a experiência e o hábito capazes de conjugá-los num mesmo objeto. Já para Bergson, a extensão, o mundo das imagens, é uma potência autônoma de onde derivam os diferentes dados dos sentidos, é uma ordem autônoma

⁸ Na introdução à sétima edição, fica evidente o tamanho da dívida para com Berkeley, “Um grande progresso foi realizado em filosofia no dia em que Berkeley estabeleceu, contra os *mechanical philosophers*, que as qualidades secundárias da matéria tinham pelo menos tanta realidade quanto as qualidades primárias” (Bergson, 1999, p.3). Trata-se de um movimento bastante semelhante ao que Bergson realiza com a teoria das imagens. Na *Intuição filosófica*, diz Bergson: “Tomemos o idealismo (Berkeley). Ele não consiste apenas em dizer que os corpos são ideias. Para que serviria isso? Forçoso seria continuar afirmando acerca dessas ideias tudo o que a experiência nos faz afirmar acerca dos corpos, e teríamos simplesmente substituído uma palavra por outra; pois Berkeley certamente não pensa que a matéria cessará de existir quando ele tiver cessado de viver. O que o idealismo de Berkeley significa é que a matéria é coextensiva à nossa representação; que ela não tem interior, nada sob si, que não esconde nada, não contém nada; que ela não possui nem potência, nem virtualidades de nenhuma espécie; ela é uma superfície espalhada e está totalmente, a todo instante, no que dela nos é dado. A palavra ‘ideia’ designa ordinariamente uma existência deste gênero, isto é, uma existência completamente realizada, cujo ser é o mesmo que o aparecer, enquanto a palavra ‘coisa’ nos faz pensar numa realidade que seria ao mesmo tempo um reservatório de possibilidades; é por esta razão que Berkeley prefere chamar os corpos de ideias e não de coisas” (Bergson, 1975, p. 60).

que garante por si mesma o paralelismo das sensações, que, por sua vez, são mais ou menos extensivas (Bergson, 1999, p. 255).

No entanto, se, como se vê no texto *A Intuição filosófica*, bem como na introdução de *Matéria e memória*, Berkeley é o primeiro filósofo a fundamentar a crítica à cisão que a filosofia moderna operava entre a representação e a coisa, percebe-se que a teoria das imagens acompanha e se nutre do espírito de tais teses. Conforme ressalta Maria Adriana Cappello (2003, p. 134), “não há, para Berkeley, um ato de percepção que se oporia ao seu conteúdo, de um lado porque a percepção, propriamente dita, não envolve um ato, mas um agente que, no momento da percepção é passivo”. Ou seja, continua Maria Adriana Cappello, “percepção e conteúdo da percepção formam uma unidade impossível de ser distinguida e cuja realidade não pode ser contestada por se tratar de um dado” (Capello, 2003, p. 134). Há assim uma proximidade entre a imagem de Bergson e a ideia de Berkeley, e por mais que exista, segundo a tradição verificou, uma dificuldade do segundo em fazer as ideias se tornarem coisas, não foi pequeno o esforço do filósofo em demonstrar a independência das ideias, o que o levava para uma questão da linguagem. “A única diferença está aí num nome. Na conversação comum, os objetos dos nossos sentidos não costumam receber o nome de ideias, e sim de coisas” (Berkeley, 1980, p. 111). E, logo após, conclui: “Continuai, pois, a designá-las assim; e, contanto que lhes não atribuais aí uma existência exterior e absoluta – por uma simples palavra não discutirei convosco. Reconheço, por conseguinte, que a Criação foi de fato uma criação de coisas – de coisas *reais*” (Idem).

O argumento de um cérebro que não produz representações, que é um dos pilares de todo o pensamento de Bergson, já figura como um exemplo nos diálogos de *Hilas e Filanous*⁹. Aliás, o argumento é em parte o mesmo: como uma ideia – o cérebro – pode ocasionar todas as outras ideias? Como uma imagem pode ocasionar todas as outras imagens? Mas o que é apenas um exemplo contra o materialismo nos diálogos, torna-se uma influência para a nova via de leitura em *Matéria e memória*. De uma forma ou de outra, se Bergson e Berkeley partem de uma recusa à teoria moderna da representação, é porque ambos creem como *impossível* o fato de que o mundo a nossa volta seja *irreal* (Capello, 2003, p. 143), ou um conjunto de ficções verdadeiras. Partem, assim, de uma intuição negativa, que nega a duplicação intelectualista das coisas, o que já mostra em Berkeley a antecipação de temas da filosofia contemporânea. E quanto mais se compreende a filosofia do pensador irlandês, mais

⁹ “Portanto, esse cérebro de que vós falastes, sendo, como é, uma coisa sensível, não tem existência senão na mente. Posto isto, gostaria de saber se achais razoável o supor-se aquilo que aí se aí supõe, a saber: que uma ideia – ou algo que só na mente existe – é que ocasiona todas as outras ideias. E assim pensando, como explicáveis a origem dessa primeira ideia, que é o próprio cérebro?” (Berkeley, 1980, p. 80).

se percebe como é rasa a leitura que a tradição teceu a seu respeito, não levando em conta, como diz Bergson em *A Intuição Filosófica*, a fertilidade de uma tese que vê a matéria não como um produto imaginário do espírito, mas como coextensão da representação, no sentido de que a “ideia” significa uma existência que se entrega completamente na aparência, isto é, que não possui poderes ocultos, mas uma existência completamente realizada. É possível, assim, ver na “ideia” uma influência fundamental sobre a noção bergsoniana de imagem (Capello, 2003, p. 140). Se a matéria possui com relação à representação apenas uma diferença de grau, a “ideia” de Berkeley se aproxima da noção fundamental em Bergson de que a aparência é coextensiva à existência, ou de que *ser é ser percebido*. E se é possível pensar mesmo um *realismo* na filosofia de Berkeley, como propôs Fábio Mendes em sua dissertação: *O Imaterialismo de Berkeley* (2007), é porque a recusa aos sentidos da filosofia moderna é o principal inimigo do filósofo irlandês, o que o leva a fundamentar a pesquisa científica e filosófica na experiência, propondo, por conseguinte, anteriormente a uma teologia, novas bases para a epistemologia (Mendes, 2007, p. 122). Em suma, o pesquisador sugere que “O realismo que Berkeley defende é, então, um tipo de realismo não transcendente”(Mendes, 2007, p. 134). Um realismo em Bergson poderia ser definido mais ou menos pela mesma fórmula: trata-se de uma percepção coextensiva à imanência, e que se entrega de maneira parcialmente radical à experiência, com a diferença de que Bergson traz um fundamento ontológico para a matéria, o que não se encontra em Berkeley. Assim, é toda uma doutrina filosófica que surgirá da fundamentação dos sentidos e da experiência que, ao invés de alçar o mundo sob um idealismo delirante, coloca nas próprias coisas percebidas o ponto de partida da ciência e da filosofia. Se Deus ocupa, para Berkeley, o lugar da transcendência absoluta, é, dentre outras coisas, para retirar dos espíritos a condição da existência dos objetos individuais¹⁰, tornando inteligível a existência autônoma dos corpos, e mesmo a regularidade a partir da qual o mundo material – as ideias – se expressa em ciência. As “ideias”, por si mesmas, sendo percebidas pelo Espírito, tornam-se *passíveis* de percepção pelos espíritos individuais e a sua regularidade, ou as leis da natureza, a maneira peculiar como se relacionam. Portanto, conforme é dito em *A Intuição Filosófica*, o idealismo de Berkeley não remete primeiramente a uma dependência exclusiva da coisa à mente, “pois Berkeley certamente não pensa que a matéria cessará de existir quando ele tiver cessado de

¹⁰ E não é menos óbvio que essas ditas ideias, ou ainda as coisas que percepciono (sejam as próprias ideias, sejam os seus arquétipos) existem com independência da minha mente: pois sei que não sou eu o seu autor, por isso que está fora da minha alçada o determinar consoante o meu próprio arbítrio de que ideias particulares serei eu afetado ao abrir os olhos ou os ouvidos. Devem pois existir em qualquer outra mente, da qual é vontade que se a mim exibam. As coisas percebionadas imediatamente são para mim ideias ou sensações, dai-lhe vós o nome que vos aprouver (Berkeley, 1980, p.83).

viver. O que o idealismo de Berkeley significa é que a matéria é coextensiva à nossa representação; que ela não tem interior, nada sob si; que ela não esconde nada” (Bergson, 1975, p. 60). Ou seja, o idealismo empirista apresenta uma nova teoria sobre a matéria, que terá uma influência na metafísica de Bergson, na medida em que essa mesma condição, que perfaz uma nova lógica nas relações entre consciência e mundo, pautará uma nova psicologia e uma nova metafísica que, por sua vez, não serão oriundas de um *cogito*, precisamente porque *não haverá um eu inextenso na percepção que perceba as coisas de dentro de si*. Observa-se, assim, que a principal influência de Berkeley sobre Bergson dá-se pela noção de imagem que resultará no conceito de *extensão* do quarto capítulo de *Matéria e memória*, intuições centrais que pautarão o livro, a imagem da percepção pura resultando na diferença de natureza com relação à memória, o que leva Bergson à introdução dos diferentes modos da temporalidade, e por conseguinte de seu *espiritualismo sui generis*, ou seu *realismo sui generis*. Por isso, a noção de *tensão* oriunda da memória pura ou temporalidade, de forma geral, é algo que escapa à formulação de Berkeley e o lugar a partir do qual Bergson acrescenta suas novas teses. Se Bergson sustentava que a filosofia de Berkeley não explicava suficientemente a ciência, ou a explicava como um simples “signo” arbitrário da experiência (Bergson, 1999, p. 23), é porque este não possuía um conceito que desse conta das diferentes formas de temporalidade entre a matéria e o espírito, como o conceito de *tensão*, que torna inteligível a diferença entre a qualidade e a quantidade. É como se o filósofo irlandês se mantivesse no nível da percepção pura, sem que ela fosse uma hipótese ideal, o que não é pouco relevante para as intuições bergsonianas, dada a revolução que se opera na teoria do conhecimento. Deve-se, além disso, a Berkeley o valor conferido à opinião do senso comum no que diz respeito à percepção¹¹. O argumento do filósofo irlandês é semelhante ao de Bergson, ainda que este use Berkeley como exemplo de idealismo para o homem comum, na introdução à sétima edição de *Matéria e memória*. Muito já se discutiu entre os comentaristas sobre os diferentes usos que Bergson faz a respeito do olhar do senso comum em seus livros. De fato, mesmo no contexto de *Matéria e memória*, há um elogio no primeiro capítulo e uma denúncia no quarto, mas convém notar que este elogio se dá sempre para um problema delimitado, e sempre o mesmo: a perspectiva do homem comum com relação à existência da matéria na percepção. É curioso que tal perspectiva seja mais profunda que as sofisticadas metafísicas idealistas e realistas. Isto não é pouco relevante no pensamento de Bergson, em

¹¹ “*Matéria e substância material* são palavras introduzidas pelos filósofos; e, usadas da forma como eles as usam, implicam uma espécie de independência, ou de uma subsistência que é algo distinto do serem percebidas por uma mente; mas as pessoas do vulgo não as empregam nunca; ou, se acaso o fizeram, foi só para significarem por meio delas os objetos imediatos dos sentidos” (Berkeley, 1980, p. 118).

que tal elogio ressurgir na Introdução ao *Pensamento e o movente* (Bergson, 1975, p. 143). Mas como é possível conciliar o elogio do senso comum do primeiro capítulo de *Matéria e memória* com a definição da noção de *fato* do quarto, que fixa, divide, degrada a duração, para a comodidade do mesmo senso comum? (Bergson, 1999, p. 213). Essa diferença parece marcar as peculiaridades de cada capítulo, que por vezes parecem sustentar pontos contraditórios, conforme veremos. No entanto, não se contradizem, se se leva em conta que o elogio se deve a um aspecto preciso da teoria da matéria, o caráter imediato da percepção e o seu pré-intelectualismo. A “verdade” do fato bruto da experiência imediata é aquilo que a poeira intelectualista acaba escondendo, seja pelo realismo ou idealismo em suas diferentes formulações. A dúvida cartesiana que coloca o mundo entre parênteses se desvia do senso comum, na exata medida em que desacredita dos próprios sentidos. E aqui está a principal influência de Berkeley, a radicalidade da proposta empirista: a experiência é ela mesma uma marca da *existência*. Tal filosofia marcará a metafísica de Bergson do começo ao fim, uma vez que representa, desde o contexto do século XVIII, uma alternativa às formulações da epistemologia moderna.

1.3 A crítica à negatividade

A partir da semelhança dos projetos de Berkeley e Bergson na proposta de uma crítica à representação, torna-se claro o alcance de uma filosofia da positividade, como horizonte da reformulação da noção de absoluto. Este tema possui relevância peculiar, tendo em vista que uma parte considerável das filosofias que sucederam Bergson partiram de uma recusa ao mestre – ou seria um parricídio? –, o que se expressa, entre outras coisas, na adoção de um conceito central que significa, para Bergson, uma das ilusões fundamentais da inteligência: a negatividade. Sobretudo com a influência de Hegel sobre a fenomenologia francesa, a noção de negatividade passa a ocupar um lugar de destaque na filosofia contemporânea, que perpassa diferentes pensadores da fenomenologia e do marxismo. Mas sem entrar no exame destas diferentes correntes, pode-se dizer que Bergson envereda por um caminho distinto, à medida que seu projeto se afasta da proposta hegeliana. E se afasta através do método que compreende o pensar em duração, uma vez que, para o filósofo, a linguagem possui uma insuficiência natural em apreendê-lo. A dialética, neste sentido, uma vez que é um movimento do conceito abstrato, “que só vai de um contrário ao outro à força de imprecisão” (Deleuze, 2012, p. 38), é, para o filósofo, um falso movimento. Trata-se, conforme Deleuze, de uma incompatibilidade geral do bergsonismo com o hegelianismo, já que a combinação do abstrato com o seu oposto é incapaz de apreender o singular e o concreto. É toda a discussão sobre a

precisão em filosofia, de que a introdução *ao Pensamento e o movente* trata, desde de seu início.

Em determinado momento, ao falar das ideias gerais, no desenvolvimento do ideal de precisão, Bergson evoca o problema do negativo. À medida que o homem é essencialmente fabricante, uma vez que a natureza não lhe cedeu instrumentos orgânicos, a inteligência constrói, a partir de modelos oriundos das ideias gerais comuns à sociedade, os conceitos. E é precisamente daí que surgem os principais problemas teóricos que obsediam a metafísica tradicional: a abstração que se encontra nas estruturas da linguagem de alguma maneira será a base a partir da qual a especulação se levantará, até sistematizar aquilo que seria a ideia geral da ideia geral, fundamentando a hierarquia da realidade sob um conceito universal, eterno, imóvel e perfeito. Dessa forma, a mudança, o devir, o tempo, serão degenerações da realidade suprassensível, sendo então, diz *A percepção da mudança*, relegados a um segundo plano (Bergson, 2006, p. 152). A filosofia não sendo, diria Whitehead, a partir disso, senão uma sucessão de notas de rodapé da filosofia de Platão. A proposta de Bergson, neste sentido, significa um desvio das filosofias do conceito, através de um retorno ao sensível e àquilo que o define, a sua geração, o fazer-se, a qualidade anterior à linguagem. Para o filósofo, tal esforço por si mesmo é capaz de *exorcizar* os principais problemas da metafísica, precisamente porque as questões advindas da linguagem não se sobrepõem ao impulso que é anterior a elas, gerador das sociedades que engendraram a linguagem. Mas há um fantasma da inteligência que insiste e obsedia o pensamento humano: ele retorna sobre o próprio argumento de Bergson em *A evolução criadora*: após definir que a matéria é o movimento descendente, buscou-se o ascendente no impulso; depois do impulso, o movimento que o gerou. E depois, o que vem? Deus. E depois, de onde surgiu o princípio? Do nada. É sempre ao nada que se retorna, essa mola oculta do pensamento filosófico que define a atividade humana eficaz, diz Bento Prado Jr. (1986, p. 34). Trata-se do *modus operandi* da inteligência, cuja condição do raciocínio tende a uma incapacidade natural de questionar a si mesma, e cuja primeira característica é a incompreensão do tempo, porque não pensa o processo, mas sempre o objetivo, a partir da falta (Bergson, 2005, p. 322). O negativo surge precisamente daí, da natureza pragmática do comportamento humano que, transportado à linguagem, codifica toda a realidade, a partir de suas estruturas. Os problemas da metafísica tornam-se assim mais relativos àquilo que *não é*, do que àquilo que realmente é.

Como é possível que algo exista – matéria, espírito ou Deus? Foi preciso uma causa, e uma causa da causa, e assim por diante, indefinidamente.” Subimos de volta, então, de causa em causa; e, se nos detemos nalguma parte, não é porque nossa inteligência não busque algo além, é porque nossa imaginação acaba por fechar os olhos, como que diante de um abismo, para escapar da vertigem (Bergson, 2006, p. 68).

A famosa frase shakespeariana *To be, or not to be, that is the question* é essencialmente humana. Advém da crença de que o nada é logicamente anterior ao ser, como se o ser se desdobrasse nele, qual espécie de tapete. E, se esse pensamento é próprio aos homens comuns, ele significa, diz a introdução de *O pensamento e o movente*, uma morbidez da inteligência, que, por sua própria natureza, se caracteriza por uma incompreensão da vida, como se, de alguma maneira, por excesso de intelectualidade, excesso de neurose, seria a capacidade de agir que estaria propensa a se tornar débil, por uma tendência latente na própria humanidade. Conforme Rita Paiva, o texto de *O pensamento e o movente* traz uma novidade para as incursões da ilusão do nada, à medida que não se trata mais de excesso de lógica, mas dessa morbidez que caracteriza cada vez mais uma espécie doente, como uma nevrose da vida: “O texto desconcerta. Bergson efetivamente sugere que as miragens das ideias, os pensamentos negativos afloram – ou só poderiam aflorar – em virtude de uma fraqueza que não encontra respaldo num pensamento criador” (Paiva, 2014, p. 42). O homem volta para ver se a janela está fechada, depois volta para verificar a fechadura. “Se lhe perguntarmos seus motivos, responder-nos-á que a cada vez ele pode ter reaberto a janela ao procurar fechá-la melhor” (Bergson, 2006, p. 69). É um homem marcado pela tirania do possível, incapaz de se deter naquilo que simplesmente se apresenta à intuição do real. Caberia uma relação com o desesperado de Kierkegaard? “O campo do possível não para então de crescer aos olhos do eu, e este encontra sempre mais possível, visto que nenhuma realidade se forma. Por fim o possível tudo abarca, mas é porque então o eu foi tragado pelo abismo” (Kierkegaard, 1979, p. 212). Para Bergson, este homem, preso às determinações mórbidas da inteligência, que tem a sua faculdade de ação corrompida, sua meia-vontade sendo uma meia certeza, peca ao embrenhar-se numa região abstrata da linguagem, que não tem paragens no real. É a liça interminável da dialética¹². “E, se for filósofo, transporá intelectualmente a hesitação de sua conduta neste enunciado do problema: ‘Como estar certo, definitivamente certo, de se fazer o que se queria fazer?’” (Bergson, 1999, p. 69). É assim que a intelectualização enfraquece a plenitude do ato, conforme uma espécie de hesitação que encontra no questionamento filosófico uma de suas versões mais sintomáticas, e cujo sistema se afasta em demasia da experiência, não explicando “plantas ou animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber ou de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam ou divagariam; no qual nasceriam decrepitos para terminar bebês” (Bergson, 2006, p. 3). Trata-se de uma guerra

¹² Caberia perguntar se é possível sustentar, em Bergson, uma espécie de imanência da linguagem em sua própria abstração, como desenvolveram alguns pensadores contemporâneos mais tarde, porque a dialética, uma vez tomado o impulso, prossegue interminavelmente.

abstrata de conceitos que não toca as singularidades, sobretudo o tempo. Mas essa questão filosófica que o homem da janela coloca, diz Bergson, nós não respondemos – o que é outra maneira de fazer filosofia –, simplesmente porque não a colocamos; tal questionamento escapa ao próprio ato de ir e fechar a janela, eis o que Bergson indica como uma superioridade do ato sobre a abstração. Ela significa um negativo, um possível, uma meia certeza que se acrescenta e que, portanto, não significa um *mais*, mas um *menos*, isto é, uma vontade enfraquecida. Trata-se de uma ilusão, semelhante àquela do homem que vê na garrafa pela metade mais do que se estivesse cheia, porque ela conteria, além do líquido, o ar (Bergson, 2006, p. 70).

O quarto capítulo de *A evolução criadora* é o texto fundamental da crítica à negatividade na obra de Bergson. Ele traz uma longa análise sobre a ideia de Nada, que, em um mesmo movimento, põe às claras o mecanismo inconsciente de onde surge, explica o motor do pensar filosófico tradicional, ao passo que propõe a tese da positividade do ser. Mas não apenas filosófico, trata-se também do pensar antropológico de maneira geral, sugerindo por vezes uma ambiguidade, a saber, a que ponto se pode ou não reduzir a figura do homem a um secretador do nada¹³. De uma maneira ou de outra, a metafísica bergsoniana aponta, de fato, para uma condição *sobre-humana* de fruição da duração em seus diferentes regimes, consecutivamente alienada pela práxis. O fato é que este texto fundamenta a crítica presente em toda a obra de Bergson de uma sobreposição da prática sobre a ontologia, ao indicar o mau passo de uma filosofia marcada pelo platonismo e as estruturas rígidas do entendimento, na explicação do real, que desvalorizam o sensível. São as necessidades da ação que buscam o imóvel sob a mobilidade, através dos desejos e da falta, de um vazio pragmático; é este que, projetado indevidamente sobre a natureza, *faz conceber o nada* como anterior ao ser. Diz Bergson, ao início do quarto capítulo de *A evolução criadora*, que, mesmo a inteligência, junto aos sentidos, conceberia a mobilidade se ela fosse desinteressada. Portanto, é o interesse, contemporâneo da memória, do desejo, que parte da carência própria ao ser vivo, sendo a projeção de tais fatores *sobre* a inteligência o resíduo com o qual a linguagem lógica lê o objeto em geral. Sem essa compreensão da estrutura do pensar humano, não é possível objetar uma perspectiva intelectualista do todo. Somente através da crítica, torna-se possível pensar o absoluto de outra maneira, um absoluto cuja característica é durar eminentemente, e, por conseguinte, uma filosofia mais próxima da intuição. O nada se reduz, portanto, a uma

¹³ Bento Prado Jr. e Merleau-Ponty propõem que a práxis secreta o negativo, sem tocar a positividade do ser, identificando aí o humano. “O que não se tem notado, na crítica bergsoniana da ideia de Nada, é, por assim dizer, o seu ‘avesso’” (Prado Jr., 1986, p. 215).

concepção ou imaginação, das quais Bergson tirará todas as consequências, mostrando que seu mecanismo se reduz a uma soma de operações de *substituição*, pelas quais se exclui uma ideia através de *outra ideia*, consecutivamente: se, pela imaginação, se exclui o real, isso só se faz através do possível concebido.

Em outros termos, e por estranha que nossa asserção possa parecer, *há mais e não menos na ideia de um objeto concebido como "não existindo" do que na ideia desse mesmo objeto concebido como "existindo"*, pois a ideia do objeto "não existindo" é necessariamente a ideia do objeto "existindo" com, em acréscimo, a representação de uma exclusão desse objeto pela realidade atual tomada em bloco (Bergson, 2005, p. 310).

Conforme diz o texto, a negação é uma afirmação de segundo grau, porque, se não *diz* diretamente o real, *remete a um juízo* de outra afirmação¹⁴. A proposição “essa mesa não é branca” significa que primeiro se considerou o branco para depois conceber o não-branco que se apresentava a partir de outra percepção. É neste sentido que a negação tem uma natureza *pedagógica* para Bergson, ela visa sempre *um outro indivíduo*. “Não há mais, então, simplesmente uma pessoa e um objeto em presença um do outro; há, diante do objeto, uma pessoa falando com uma pessoa, combatendo-a e ajudando-a; há um começo de sociedade” (Bergson, 2005, p. 312). Ou seja, o “não” sempre remete a uma recusa, ou conselho que não existiria frente a uma intuição *daquilo que é*. O “não” visa corrigir alguém, ou a si mesmo. Assim, se “A negação visa alguém e não apenas, como a pura operação intelectual, algo” (Bergson, 2005, p. 312), é porque possui uma natureza antropológica que, não tendo estatuto científico ou filosófico, porque não remete à positividade do ser, sendo um juízo sobre a afirmação, *é oriunda portanto de uma sobreposição da linguagem*¹⁵. Por isso, a afirmação não

¹⁴ Bergson retira isso de Kant.

¹⁵ De maneira semelhante a Bento Prado Jr., João Guimarães Rosa também se dirige ao “avesso” da crítica bergsoniana da ideia de Nada. A citação de Bergson em *Aletria e Hermenêutica* é curta, e ainda que desenvolva os objetivos últimos da argumentação de *A evolução criadora*, reproduz de maneira brilhante a construção da ideia de Nada, e a transcende, utilizando-a como uma ferramenta para a literatura. É precisamente este esquema de desmistificação do Nada, que Guimarães usará a seu favor, através de suas anedotas da abstração. O primeiro exemplo evoca um não-senso, que reflete, diz o autor, uma coerência do mistério geral, para ser lida em seu suprassenso: “O leite que a vaca não prometeu” (p.34). Um segundo exemplo: “Siga-se, para ver, o conhecidíssimo figurante, que anda pela rua, empurrando sua carrocinha de pão, quando alguém lhe grita: — Manuel, corre a Niterói, tua mulher está feito louca, tua casa está pegando fogo! — Larga o herói a carrocinha, corre, voa, vai, toma a barca, atravessa a Baía quase... e exclama: — Que diabo! eu não me chamo Manuel, não moro em Niterói, não sou casado e não tenho casa...”(p. 34) Em outro exemplo, Guimarães expressa, a partir de outra anedota da abstração, uma angústia existencial... “será aquela do cidadão que viajava de bonde, passageiro único, em dia de chuva, e, como estivesse justo sentado debaixo de goteira, perguntou-lhe o condutor por que não trocava de lugar. Ao que, inerte, humano, inerte, ele respondeu: — Trocar... com quem?” (p. idem). Outro exemplo de anedota evoca, segundo o autor, a vulnerabilidade primordial, cito: “é o caso do garotinho, que, perdido na multidão, na praça, em festa de quermesse, se aproxima de um polícia e, choramando, indaga: — Seo guarda, o Sr. não viu um homem e uma mulher sem um meninozinho assim como eu?!” (p. 35). Outro caso que evoca uma ingênua hilaridade, diz Guimarães, é o diálogo de uma professora com seu aluno primário: — Joãozinho, dê um exemplo de substantivo concreto. — Minhas calças, Professora. — E de abstrato? — As suas, Professora.” P. 35-36) O

é simétrica à negação, ainda que a linguagem lhes atribua o mesmo valor. A negação, diz Bergson, é subjetiva, artificialmente mutilada, relativa ao espírito humano e à vida social. A frase “o solo não está úmido” jamais remeterá, em si, à intuição de que o “solo está seco”. Se a primeira previne um erro, a segunda propaga uma verdade apreendida no sensível e, neste sentido, a primeira se descola da intuição do real, fazendo a consciência abstrair-se “de seu torpor” no imediato, formulando, assim, uma expectativa real ou possível *sobre* o real.

Há em Bergson, diz Bento Prado Jr. (1986, p. 63), um abismo entre o que *é dito* e entre *o que é*. Apenas na experiência *pré-predicativa* de coincidência com o ser se descobre a inadequação da linguagem, ainda que seja possível pensar conceitos fluidos em *O pensamento e o movente*, que, se não expressam o ser de maneira absoluta, podem *indicar* direções¹⁶. À medida que a consciência se afasta do imediato, através da memória e do desejo, da faculdade de distinguir, da projeção sobre o possível, detida no passado e nas expectativas, ela se desvia, pela negação, do presente movente. “Suprimam todo interesse, toda afecção: só resta a realidade que flui e o conhecimento indefinidamente renovado de seu estado presente que ela imprime em nós” (Bergson, 2005, p. 319). Ao abstrair-se do presente, a negação mostra sua propensão ao social, podendo seguir no rumo de seu próprio impulso, tornando-se objetiva pela força da simetria que tem com a afirmação: assim se forma um vazio parcial, que não significa mais a substituição por outra coisa, mas a supressão da própria coisa por um negativo vazio, operação que pode se alargar ao conjunto de todas elas, tomadas, a partir de então, em bloco. É assim que se obtém a ideia do “nada absoluto”.

Obtemos assim a ideia do "nada absoluto". Mas se, agora, analisarmos essa ideia de Nada, descobriremos que, no fundo, ela é a ideia de Tudo, com, em acréscimo, um movimento do espírito que salta indefinidamente de uma coisa para outra, que se recusa a se manter no lugar e concentra toda sua atenção sobre essa recusa, sempre determinando sua posição atual apenas por referência àquela que acaba de deixar. E, portanto, uma representação eminentemente compreensiva e plena, tão plena e compreensiva quanto a ideia de Tudo, com a qual tem o mais estreito parentesco (Bergson, 2005, p. 320).

A ideia de Todo possui um parentesco essencial com a ideia de Nada absoluto, um parentesco, pode-se dizer, lógico. Daí a possibilidade de indicar o caráter falacioso da questão de um nada

nada, surge, a partir disso, através de sequências de operações subtrativas, que ficam mais claras com o seguinte exemplo, que é uma definição por extração, diz o Guimarães: “O nada é uma faca sem lâmina, da qual se tirou o cabo...” (Rosa, 2009, p. 36). Ou seja, este nada, diz o escritor, é uma espécie de ex-nada, produzido por uma ex-faca. Outro exemplo lúdico é a definição de um menino, cito: “O nada é um balão, sem pele...”(p. 36) É assim que tal definição de nada se aproxima da poesia, através de eliminações parciais, que podem ser exploradas de diferentes maneiras, passando do cômico ao trágico: “Como no fato do espartano nos Apophthégmata lakoniká de Plutarco, que depenou um rouxinol e, achando-lhe pouca carne, xingou: — Você é uma voz, e mais nada!”(p. 36). E, por fim, o exemplo que Guimarães traz da definição de metafísica por Voltaire: “É um cego, com olhos vendados, num quarto escuro, procurando um gato preto... que não está lá” (p. 37).

¹⁶ Ver a este respeito o livro de Franklin Leopoldo e Silva, *Intuição e discurso filosófico*.

anterior ao ser, fantasma que, como vimos, reduz-se ao conjunto das coisas, expulsando-se do ser ao infinito, em círculo, diz Bergson. Um imponderável de direito a expulsar tudo o que há. Mas logo se observa, por detrás da abstração, a natureza *extraintelectual* da negação, conforme víamos: não é mais que uma advertência feita a si mesmo ou a outrem, oriunda do elemento afetivo, social e prático. E isso é natural, diz o filósofo, porque o homem saiu das mãos da natureza com um único objetivo: agir; e a ação precisa de um motivo para se pôr em movimento, ela parte sempre de uma carência. A falta é um devorar, que não observa senão o termo, jamais o processo de devorar. Assim também a inteligência existe sobretudo *para agir*. Não deve, portanto, surpreender se o pensar conserva em si os mesmos hábitos da supressão de uma carência. A ação tem por essência bordar alguma coisa sobre o nada, mas não se trata de uma ausência de coisas, e sim de uma ausência de *utilidade*. Bergson traz o exemplo de um hóspede que é conduzido a um cômodo sem mobília, advertindo-o que não há nada nele. Se o cômodo está repleto de ar, nem por isso se dirá que o cômodo está cheio: o hóspede não se deitaria sobre o vento. Significa que o quarto *não tem nada que interessa às suas ações*. O nada caracteriza, assim, o trabalho humano, essencialmente criador de utilidades, governado pela influência do desejo e do pesar, eminentemente vitais, movendo-se a ação do vazio ao pleno. A especulação partiu, na história da filosofia, do mesmo mecanismo, mas percorrendo a respeito das coisas, fundamentando a ideia de que a realidade preenche um vazio, o nada preexistindo de direito. Por isso Bergson propõe que tal ideia destrói a si mesma, qual espécie de quadrado redondo, fruto da ilusão da natureza pragmática da linguagem. Quando se olha diretamente as coisas, sem alguma metafísica inconsciente, não se revelam ausências.

É neste sentido que o filósofo enuncia sua famosa frase, segundo a qual “É preciso, aqui, procurar ver para ver e não mais ver para agir” (Bergson, 2005, p. 323). Só assim, desvinculado da utilidade, o olhar pode revelar aquilo que a realidade é, crescimento, temporalidade, duração. E justamente por isso o absoluto se basta a si mesmo: ele não deriva de uma ordem superior, atemporal ou lógica que lhe dê consistência, fundamento de uma essência estática do real, onde tudo é dado de uma única vez na eternidade.

Ao se revelar o vício de um *fiat lux*, começo repentino de todas as coisas, toda a argumentação sugere, por desafiador que seja, que a questão do surgimento do universo é marcada por um vício original, revelando-se uma falsa questão, que calha sempre na mesma resposta: antes do início havia o nada. “Mas é preciso acostumar-se a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se endereçar primeiro ao fantasma de nada que se interpõe entre ele e nós” (Bergson, 2005, p. 323). A partir de então, o absoluto não

corresponde mais à ideia de um todo acabado, acessível pela ideia das ideias, mas de um processo em plena duração, cuja essência é psicológica, a atravessar todos os seres.

Então o Absoluto se revela muito perto de nós e, até certo ponto, em nós. Ele é de essência psicológica e não matemática ou lógica. Ele vive conosco. Como nós, mas, por certos lados, infinitamente mais concentrado e mais contraído sobre si mesmo, ele dura (Bergson, 2005, p. 323).

O texto mostra que, à medida em que se questiona o ser, para cujo surgimento a inteligência automaticamente propõe um caminho, eminentemente *lógico*, incapaz de pensar a eficácia da temporalidade. No entanto, feito o esforço pela intuição de pensar o ser diretamente, a percepção é animada pela intuição, o real se apresenta como uma espécie de maturação de indefinidas tendências; então a natureza, diz *A percepção da mudança*, adquire uma profundidade temporal que alarga o presente (Bergson, 2006, p. 181-182).

A partir daí, o real passa a se bastar a si mesmo, para além de qualquer raciocínio, ou ser puro, que se autoproduziria por uma lógica abstrata. Ao mesmo tempo, de alguma maneira, Bergson deixa em suspenso a pergunta pelo ponto de partida do *cosmos*, uma vez que os termos da questão, como vimos, são intrinsecamente falsos e de ordem pragmática. Mas isto significaria que Bergson não a coloca? O filósofo traz metáforas em *A evolução criadora*, como a do obus, cujos fragmentos explodem, gerando outros sucessivamente; a panela de pressão, em que cada gota se densifica e cai, como mundos; o buquê de flores, que expressa um centro de jorro ininterrupto, cujos foguetes são forças que se desfazem. Ao enunciar esta última metáfora, Bergson (2005, p. 270) fala pela primeira vez em Deus. Mas este Deus, de alguma maneira, precisa se explicar diante das denúncias do negativo do último capítulo do livro. Então não se trata de um ser que surgiu do nada e criou tudo, ele não possui um começo absoluto: trata-se de um jorro de incessante criação em nada semelhante a uma coisa que cria outras. De alguma maneira, o Deus de *A evolução criadora* não explica a experiência, é a experiência que explica Deus¹⁷. Bergson o evoca em analogia àquilo que se observa em toda a natureza, reduzida a ações que se fazem (vida) e desfazem (matéria). A metáfora de Deus vem, portanto, expressar este dado observável, desenvolvido em todo o livro, em analogia com a experiência interna. Existem nebulosas ainda em processo de formação. A criação continua em seus mais longínquos desdobramentos, e para compreendê-la, diz o filósofo (2005, p. 270), basta consultar a si próprio. “A criação, assim

¹⁷ Conforme sugere Anthony Feneuil, em *Annales bergsoniennes IV*, trata-se de um deus que não é explicado pela inteligência, como no intelectualismo dogmático, mas encontrado à medida que a inteligência é posta em segundo plano, sendo revelado pela experiência. O autor traz também uma interessante discussão sobre o fato do deus de *A evolução criadora* ser um deus dos filósofos, em contraposição a um deus da fé de *As duas fontes*. Mas encontra, ao final do capítulo, uma relação íntima entre eles, ao destacar o papel fundamental da experiência em ambos.

concebida, não é um mistério, experimentamo-la em nós mesmos assim que agimos livremente” (2005, p. 270). Ao mistério da criação, em outras palavras, o filósofo propõe a experiência mais próxima possível, da liberdade interna, e não o desvelar do mistério irresolúvel do universo, cujas premissas, inconscientemente pragmáticas, são falsas. De alguma maneira, Bergson não responde precisamente ao que é Deus, mas o sugere na intuição da duração. Nas cartas de Tonquedec a respeito da transcendência, ou imanência da divindade, a resposta é ambígua, precisamente porque a questão, tal como colocada pela teologia, não se sustenta diante do método de precisão, que leva em conta estritamente o raciocínio e a experiência, ou simplesmente não é passível de resposta. Respondê-la seria, aliás, correr o risco de abranger um todo simétrico do nada, conforme vimos. Bergson responde que sua filosofia não se reduz a um monismo e que Deus é transcendente, indicando com isso que não se trata de um deus dos filósofos, primeiro motor indiferente às questões humanas. O fato é que, desde a crítica do negativo, torna-se desafiador pensá-lo em termos teológicos, o que leva a crer que não se trata de apresentar uma formulação que entre nesses quadros.

A crítica do negativo surge em um momento preciso na obra de Bergson e se projeta, diz Bento Prado Jr., de maneira regressiva sobre os livros anteriores, iluminando-os. Isto compõe a metodologia bergsoniana, cuja crítica aos princípios (da gênese do negativo) só vem depois das consequências dos livros anteriores (teorias da liberdade, da relação entre corpo e alma e da vida). Trata-se de um princípio do método de precisão: fazer falar primeiro o real, para *depois* buscar compreender as causas da ilusão. Segundo Bento Prado Jr. (1986, p. 35, grifo nosso),

Este caráter essencialmente regressivo do método bergsoniano nos fornece já preciosos ensinamentos, pois não só: a) nos indica *o caráter peculiar do realismo da filosofia de Bergson* em sua recusa de construir a experiência, como também b) patenteia que a nova ontologia, nascida da crítica à ideia de Nada, se põe como horizonte e fundamento retrospectivo de um pensamento que se pretende positivo.

É um duplo movimento pelo qual, ao mesmo tempo em que se fundamenta *retrospectivamente* a mola secreta oriunda da *práxis* nos falsos problemas, tem em seu horizonte a ontologia da duração. Mas se realismo há, é porque a denúncia da ilusão do nada não vem no começo da investigação, como construção sintética. Ela vem depois que o método trouxe os resultados revelados nas análises da liberdade, da relação entre corpo e alma, e na noção de vida. O real, diante da investigação, impõe os próprios termos para a inteligência vir e se amoldar ao objeto, formulando intelectualmente seus erros, fornecendo o controle (Bergson, 2006, p. 70). E desde então se compreende a importância de um método que se

desvia da visão social ou linguística do problema, que considera o objeto todo feito, para então sugerir o ato que o faz, posição que já é, diz Bergson (2006, p. 68), algo do divino¹⁸. Conforme Bento Prado Jr. (1986, p. 37-38), o nada em Bergson é o oposto do nada em Heidegger, pois ele jamais revela uma transcendência, ou superação da imanência psicológica. Para o filósofo francês, a experiência da transcendência consiste na aceitação do real, como superação do humano, revelando-se como alegria que participa do engendramento dos objetos em sua própria duração. É assim que este aspecto divino pode ser compreendido no sentido realista de algo *sobre-humano, isto é, conquistado a partir da superação das forças antropológicas*. Só à medida em que *se abandona* a inteligência, torcida em sua própria tendência pragmática, é que se pode aceder ao real que a condiciona, sendo mais antigo que ela, e que sempre esteve ali, ofuscado pela utilidade. Mas ainda que se trate de uma condição humana, é preciso assinalar que a inteligência é uma parte da consciência, e não ela toda. A humanidade é também criação, assim como o real tem uma natureza psicológica. Há então um aspecto comum do impulso vital tanto na experiência individual quanto no movimento que gera a própria natureza, explicitado em *A evolução criadora*. É ele que torna possível a coincidência do impulso com a vontade, capaz de *exorcizar* a vertigem de cunho intelectual, pois “um pensamento divinamente criador é por demais pleno de si mesmo, em sua imensidão de realidade, para que a ideia de uma falta de ordem ou de uma falta de ser possa sequer lhe ocorrer” (Bergson, 2006, p. 69). O real se impõe a partir de dentro, e isso significa que a ideia de ação, sobre a qual o bergsonismo se debruça de maneira contumaz, tem diferentes significações: ao mesmo tempo que é um efeito do impulso, gênese de toda vida e mesmo de todo real, suas consequências produzem uma explicação que, paradoxalmente, a aliena deste mesmo impulso – ela só olha pra fora –, oriunda, dirá *A evolução criadora*, de uma aproximação com a tendência descendente da matéria. O Nada surge, portanto, de um esquema da ação, cuja superação só se torna possível por um retorno da ação sobre si mesma, permitindo-a encontrar assim o ser selvagem que a precede, ao mesmo tempo que a explica.

Percebe-se assim como a ontologia da presença, que pressupõe a crítica ao Nada, indica um realismo, à medida que implica uma objeção aos próprios poderes do entendimento, permitindo que o ser, mais antigo que a consciência, mostre-se a si mesmo, não apenas como existente, mas também como ordenado *per se*. É neste sentido que a crítica bergsoniana

¹⁸ O *pensar em duração* participa interiormente da geração do objeto, operando uma superação da própria condição humana (que na sua finidade é separação e exterioridade em relação ao Ser). Mais do que um pensar o objeto, este ato identifica-se, de alguma maneira, com o próprio ato que cria o objeto. Pensar em duração é identificar-se com a temporalidade do próprio surgimento do objeto enquanto objeto. E desta perspectiva “divina” dissipam-se as angústias ligadas à condição humana (...) (Prado Jr., 1986, p.37).

percorre o caminho inverso ao projeto transcendental, que crê encontrar na consciência o terreno privilegiado da ciência e da filosofia¹⁹. Conforme Bento Prado Jr. (1986, p. 40), a postura de Bergson é marcada por uma recusa em partir de um sujeito teórico e não situado. “A finidade da consciência e a postura ‘realista’ conduzem a retirar da teoria do conhecimento o privilégio de peça mestra do saber. É o próprio eixo central da filosofia que se desloca para o campo da ontologia entendida como retorno à imediação da Presença” (Prado Jr., 1986, p. 40). Trata-se de uma objeção direta à filosofia transcendental, que define o ser como correlato da consciência e do saber científico. Para o realismo de Bergson, o centro gravitacional se desloca, sendo a consciência oriunda da descoberta da *duração*, o próprio estofado do ser; sendo a ciência, a partir disto e, por conseguinte, a inteligência, algumas das regiões da existência, e não seu polo privilegiado. Assim como veremos em *Matéria e memória*, a crítica à negatividade se consolida pelo esclarecimento dos pressupostos inconscientes que governam o pensamento, o que significa que o método de precisão não pretende *construir* o dado. Assim como se verá no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, a consciência não possui privilégio algum na percepção, sendo necessária (para se pensar uma filosofia da matéria) justamente a recuperação do sensível, após os ataques que sofreu no decorrer de toda a história da filosofia, através de uma pesquisa que, sendo a um só tempo metafísica e psicológica, compreenderá a existência e a experiência como solidárias de uma mesma dimensão, da qual nos alienamos em consequência das estruturas pragmáticas.

¹⁹ Qual é o sentido fundamental de toda filosofia verdadeira? Não é o de buscar libertar a filosofia de qualquer preconceito possível, para fazer dela uma ciência realmente autônoma, realizada em virtude de evidências últimas tiradas do próprio sujeito, e encontrando nessas evidências sua justificação absoluta? (Husserl, 2001, p. 23).

CAPÍTULO II

Matéria e memória e sua revolução: entre a ação e a metafísica

2.1 O fundamento metafísico da ação em *Matéria e memória*

Há uma tese geral que perpassa a filosofia de Bergson, e que será o fundamento de nossa leitura, qual seja, o esboço de uma crítica à representação tradicional e sua superação através de uma nova abordagem a respeito da noção de matéria. Esta abordagem peculiar a Bergson significa, com efeito, um redimensionamento das relações entre consciência e mundo, uma espécie de revolução teórica, porque é capaz de deslocar, novamente, o centro gravitacional que antes se encontrava no sujeito *para o próprio mundo*. Através da nova formulação, a matéria permitirá explicar, a partir de si mesma, o fenômeno sensível, como é pontuado no prefácio à sétima edição de *Matéria e memória* (Bergson, 1999, p. 2), estando a meio caminho da coisa e da representação. A matéria é mais que uma coisa incognoscível, menos que uma simples produção da subjetividade: se existe em si como coisa, aparece sem derivar do sujeito. Existir, então, justifica o aparecer, simplesmente porque o fenômeno não é mais função de uma subjetividade: trata-se da possibilidade de pensar o aparecer sem um olhar, o aparecer então como característica da existência, e não do sujeito. O real, conforme pontua Bento Prado Jr., é um espetáculo sem espectador. Esta tese, conforme se verá adiante, apenas se fundamenta por uma teoria da ação do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, cuja argumentação elimina o sujeito contemplativo e teórico da percepção, o que confere, ao mesmo tempo, à matéria características sensíveis que antes estavam ao lado do espírito. A partir disso, dá-se início à metafísica *sui generis* de Bergson, que parte da eliminação do sujeito teórico em geral, a partir da qual se pensará o real à revelia das condições de possibilidade do conhecimento humano: não se trata mais de desvendar o instrumento para conhecer a realidade, e sim como o instrumento foi gerado por ela, o que inverte a teoria copernicana de Kant. A questão “há uma metafísica no primeiro capítulo de *Matéria e memória*?” será uma chave heurística para pensar a relação *sui generis* entre a consciência e o mundo, que marcará de maneira indelével o pensamento do autor, sob diferentes aspectos. Através da análise da imagem e sua relação com a percepção pura, da diferença de natureza entre percepção e memória, das noções de tensão e extensão, a diferença em relação ao espaço, veremos como a filosofia de Bergson renova a noção de exterioridade e sua relação com a consciência, forjando uma ontologia pautada na duração, que será a base para se pensar o seu realismo.

*

Matéria e memória percorre um trajeto inovador ao descrever de que maneira uma teoria psicológica dos graus de duração resulta numa metafísica, ou teoria da matéria. A

pergunta está presente nos dois prefácios do livro, que mostram a ordem em que se deram as investigações para o filósofo²⁰. A primeira noção a compreender é que os graus de consciência invertem a inteligibilidade com a qual a tradição, na figura do associacionismo e do neokantismo, pensavam a percepção, cujo modelo, de origem cartesiana, se encontra sobretudo no pensamento de Hyppoyite Taine e Spencer. Ao invés de um eu interior inextenso que acessa o mundo como estivesse dentro do cérebro, Bergson apresenta a experiência concreta como a mistura de um corpo, que se reduz ao presente, a um passado, que sobrevive como memória. O esquema dos graus de duração, invertendo a ideia de um eu autocentrado, situa assim o espírito, os estados internos, do lado de fora do cérebro, precisamente porque *o passado está fora do presente, ainda que estendido temporalmente nele*. Mas não só os dados internos, a teoria de Bergson mostra, sobretudo, que a percepção também deve ser posta do lado de fora do corpo, e encarada ali mesmo onde ela aparece, nas próprias coisas. Tese tanto quanto forte do filósofo da duração, mas prenhe de consequências filosóficas para toda sua obra – como a ideia de que o passado se estende atrás do presente sem deixar de ser real –, sendo, mais profundamente, seu próprio estofo, sua própria substância; esta tese permite a possibilidade de pensar toda a natureza pelo paradigma de uma profundidade temporal, como ilustra a *Intuição filosófica*²¹. O que resulta dessa nova hipótese, e que foi pouco explorada no pensamento do filósofo, é a ideia de que *o corpo pode ser compreendido como uma dimensão limítrofe da temporalidade: precisamente como o fugaz presente* que recomeça incessantemente, e que não é, sobretudo, monopólio de algum sujeito²². O corpo, por

²⁰ Prefácio à sétima edição: “Há portanto, enfim, tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida. Esta é uma das ideias diretrizes da presente obra, a própria ideia que serviu de ponto de partida ao nosso trabalho (Bergson, 1999, p. 7)”. Prefácio à primeira edição: “Le point de départ de notre travail a été l’analyse qu’on trouva dans le troisième chapitre de ce livre. Nous montrons dans ce chapitre, sur l’exemple précis du souvenir, que le même phénomène de l’esprit intéresse en même temps une multitude de plans de conscience différents, qui marquent tous les degrés intermédiaires entre le rêve et l’action: c’est dans le dernier de ces plans, et dans le dernier seulement, que le corps interviendrait. (...) Force nous était donc d’entreprendre un examen approfondi de l’idée de corps, de confronter les théories réaliste et idéaliste de la matière (...) Ainsi, de degré en degré, nous étions amenés aux problèmes les plus généraux de la métaphysique” (Bergson, 2008, p. 444).

²¹ “Recuperemo-nos, pelo contrário, tais como somos, num presente espesso e, além disso, elástico, que podemos dilatar indefinidamente para trás, recuando cada vez mais longe o anteparo que nos oculta de nós mesmos; recuperemos o mundo exterior tal como ele é, não apenas em superfície, no momento atual, mas em profundidade, com o passado imediato que o preme e que lhe imprime seu elã; habituemo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*: imediatamente o hirto se distende, o adormecido desperta, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada” (Bergson, 2006, p. 148).

²² Alain Panero apresenta uma tese instigante sobre o aspecto virginal de um presente não transcendental do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, em seu *Matière et esprit chez Bergson*, “Il y a la durée pure, qui est création d’imprévisible nouveauté qui sans cesse s’arrache à elle-même et avance vers un futur effectif, et c’est cet arrachement, cette surpuissance d’arrachement d’une durée qui se différencie d’avec elle-même, fût-ce de façon insensible et minimale, qui ouvre continûment l’effectivité d’un avenir, qui fait qu’il y a vraiment du vrai présent, qu’il y a une page blanche à écrire, qu’il y a un réel objectif, un site où tout n’est pas toujours et déjà joué de toute éternité. Il y a vraiment un présent vierge: «Le vierge, le vivace et le bel

consequente, não cria ou armazena estados internos, *porque é o último grau da duração, a imagem do devir presente*. O corpo não gera a memória – de alguma maneira está no fim que rói o futuro, e não no começo –, o corpo é a pequena parte de toda a história de uma vida que renasce, permanece no presente: a última imagem que se atualiza a todo instante. O corpo, em certo sentido, é a resultante do passado, através da conduta (realismo bergsoniano), e não o passado, a *memória*, a resultante do corpo (materialismo vulgar). As metáforas do cone (*Matéria e memória*, 1999, p. 178), da proa do navio que corta o mar (carta a William James, 1979, p. 4), da lâmina que corta os acontecimentos (*Matéria e memória*, 1999, p. 121), ilustram esta ideia: lançado na matéria, o corpo é como um ponto extremo, a síntese de uma história mais vasta que se insere nos acontecimentos, que o determina de uma maneira não necessária (caráter) e lhe dá a direção. Toda a questão está em compreender que essa história virtual, ou espírito, *não é uma res, uma coisa*, e por isso o dualismo de Bergson é *sui generis*. Os estados internos, enquanto memória, possuem uma espessura que vai do sonho, da totalidade do passado, até a ação do corpo, isto é, daquilo que *age*. *O passado se estende atrás da ação de maneira dinâmica, dotando-a de sentido*²³. Bergson circunscreve essa espessura temporal mista através dos termos virtual e atual, e o mecanismo de inserção do virtual no atual reduz-se então à psicologia do autor, a sua união, bem como sua separação, revelando também questões metafísicas. O capítulo dois de *Matéria e memória*, em que se apresenta a prova experimental de que a lembrança está fora do cérebro, sendo, portanto, *evocada* por ele, e não *produzida*, prova as teses do primeiro capítulo, segundo as quais a percepção, como *presença* das coisas fora de nós, se diferencia da memória, que são as imagens *ausentes*, ainda que persistentes de maneira virtual. Quando o cérebro é lesado, é a evocação do passado que é prejudicada em sua inserção no presente do corpo. Lesado o cérebro, não se destroem portanto as lembranças, mas a capacidade de evocá-las, o que significa que a memória não é produzida pela massa cinzenta, e que há, portanto, *uma diferença de natureza* entre a memória e o corpo. Análise das afasias, apresentação de como se dá o reconhecimento do presente pelo passado, a passagem sutil de um ao outro, tudo isto mostra que há uma diferença de natureza

aujourd’hui», dit Mallarmé, qui d’ailleurs, a été le collègue de Bergson au Collège Rollin. Il y a vraiment un être sauvage, un sol que personne n’a foulé; il y a des événements que l’esprit, s’il est inspiré, peut certes anticiper, mais qu’il ne peut pas penser tant qu’ils n’ont pas eu lieu” (Panero, 2005, p. 16).

²³ Há uma passagem sugestiva em *A alma e o corpo*, em que Bergson demonstra a conservação do passado através do sentido das palavras, mostrando a indiscernibilidade da memória e da consciência, sentido este que, aliás, é capaz de ser mais ou menos alongado ao passado, conforme se eliminem as pausas, os pontos. “Suponhamos que meu discurso venha durando anos, desde o primeiro despertar de minha consciência, que ele se prolongue numa frase única, e que minha consciência esteja bastante desapegada do futuro, bastante desinteressada da ação para ocupar-se exclusivamente em abarcar o sentido da frase: então eu não procuraria mais explicação para a conservação integral dessa frase do que procuro para a sobrevivência das duas primeiras sílabas da palavra “conversa” quando pronuncio a última” (Bergson, 2009, p. 55-56).

entre corpo e espírito, cuja demonstração experimental do segundo capítulo é uma consequência da hipótese metafísica do primeiro, onde se mostra que a percepção significa a *práxis* do corpo em sua relação com a materialidade ambiente, e portanto penetração em suas raízes profundas. Combate-se, com isso, a ideia de um *eu inextenso* na percepção, e que justamente por isso – e esta é a tese mais importante – torna-se possível *pensar* a coisa *fora de nós* na percepção, lá mesmo onde ela aparece, em uma palavra, a realidade ela mesma. Veremos, por conseguinte, que, por curioso que seja este pensamento, apenas será possível pensar a coisa *em si*, a realidade ela mesma, à medida em que *não houver* a necessidade de pressupor um sujeito, que constrói o fenômeno sobre o *númeno*, o que só é possível pela ideia de que a *percepção diz respeito a um corpo que vive a materialidade*, mistura-se a ela, estende-se a ela, a cara no asfalto, em oposição a uma consciência teórica que se aparta do mundo, como um aluno de castigo no canto da sala (Bergson, 1978, p. 136).

É assim que a psicologia do autor se estende à metafísica: da correta compreensão das relações entre o corpo e o espírito (diferença de natureza), objetos da psicologia, somos levados a uma nova aceção da materialidade na percepção: uma vez que a memória é diferente do cérebro, porque pertence ao passado, ela é essencialmente *inextensa*; enquanto que o presente, que explica a percepção, em nada se assemelha a um estado interno. A partir disso, ver-se-á que não é a percepção que explica a matéria, é a matéria que explica a percepção. O que significa, a partir disso, dizer que a percepção nos entrega a coisa ela mesma? A partir da recusa de um sujeito formal ou teórico, o filósofo é levado a uma determinada compreensão da metafísica, cuja base é sustentada pela nova inteligibilidade da experiência perceptiva, segundo a qual o cérebro, não sendo responsável por produzir a imagem, encontra, apreende, a imagem fora de si mesmo, sendo a compreensão do recorte, da moldura desta imagem exterior, a nova proposta para pensar a percepção. Se a percepção diz respeito à realidade ela mesma, então torna-se possível uma metafísica através da inteligibilidade pela qual a percepção é explicada como ação possível, com a qual o filósofo explica a relação fundamental da consciência com o real, cuja chave está na teoria da percepção do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, que trata da ideia de objetividade em geral.

Toda experiência do imediato é absoluta, é uma experiência das coisas em si, conforme diz Bergson (1972, p. 773) em dois de julho de 1902, na Sociedade francesa de filosofia. Isso podemos constatar tanto na experiência interna da duração pura, demonstrada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1888), quanto na experiência externa, em *Matéria e memória* (1896), pelas noções de *imagem*, *extensão*, *movimento* e *intuição*. Há,

nesta atitude teórica, uma objeção às filosofias do sujeito, pela compreensão de que a matéria, que se entrega à experiência imediata, assim como a duração interior, não carecem de uma consciência formal responsável por sua qualidade: a extensão material, dirá Bergson (1999, p. 221), no quarto capítulo de *Matéria e memória*, é simplesmente o movimento liberto do espaço homogêneo, assim como a experiência da liberdade se dá pela libertação do tempo homogêneo, pela coincidência com o fluxo de autototalização da duração pessoal, conforme o *Ensaio e a Introdução à metafísica*. Mas a compreensão a respeito do aspecto absoluto da exterioridade dada à percepção deriva do primeiro capítulo de *Matéria e memória: a imagem material*, nós a percebemos nela mesma, fora de nós, como mostra o exemplo do ponto P (Bergson, 1999, p. 40). Através da noção de *tensão*, Bergson explicará, ainda no quarto capítulo, de que maneira essa matéria possui determinado ritmo de temporalidade, diferente do ritmo humano, e de que maneira ela ultrapassa aquilo que percebemos, corroborando e aprofundando a ideia fundamental do primeiro capítulo segundo a qual a percepção é sinônimo de limitação, subtração, ou seja, de que a experiência, ao mesmo tempo em que revela um aspecto da subjetividade, apreende um mundo que existe em si mesmo, e que ultrapassa por todos os lados o percebido, limitado pela *práxis* e por seu ritmo temporal. Conforme uma carta fundamental de Bergson a A. Levi, de 1905,

L'existence *sui generis* de ces images est donnée dans une intuition (celle que le sens commun désigne sous le nom d'intuition de l'extériorité) et qui à mesure qu'on l'approfondit, apparaît comme la superposition des deux rythmes différents de durée. Cette contradiction d'une durée plus diffuse en une durée plus concentrée nous donne nos perceptions et dans nous l'étoffe où nos perceptions seraient taillées dans laquelle nous les taillons (Bergson, 2008, p. 459-460).

Trata-se da ideia fundamental, e diretriz neste texto, de que a percepção é a seleção *em* um campo mais vasto, composto de diferentes ritmos de temporalidade²⁴. Pode-se pensar, assim, tal é um de nossos objetivos, a *tensão* em sobreposição à percepção (*extensão*), o que significa *um aprofundamento da imagem*, à medida que as durações que compõem o universo material, sendo mais ou menos tensas em suas temporalidades, são extensivas, isto é, qualitativas, heterogêneas, *em diferentes velocidades de duração*; em outras palavras, percebemos as coisas nelas mesmas, mas a partir de nosso ritmo. *A percepção é, ao mesmo tempo que um*

²⁴ Há uma discussão ainda em curso a respeito do estatuto teórico do primeiro capítulo em relação ao quarto, que ainda permanece, de certa maneira, em aberto. E que questiona, a partir de Goldschmidt, o caráter metafísico do primeiro capítulo, posição assumida por Bento Prado Jr, Worms, Riquier e Cornibert. Em nosso texto, pretendemos mostrar, a partir de outra linha teórica, Merleau-Ponty, Deleuze, Panero, que é possível pensar uma metafísica neste primeiro capítulo, sendo inclusive uma chave de leitura para a obra. Cremos assim que não há uma descontinuidade entre os capítulos extremos, o primeiro tratando de uma teoria do conhecimento, o segundo de uma metafísica. Cremos que uma metafísica e uma teoria do conhecimento são presentes em ambos, havendo entre eles, conforme diz a carta a A. Levi de 1903, um aprofundamento, sobretudo pela noção de *tensão*.

estado nosso, um estado do mundo. É o que Bergson denomina uma contradição realizada, “o processo pelo qual apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um estado de nossa consciência e uma realidade independente de nós” (Bergson, 1999, p. 238). Quando uma velocidade rítmica determinada se aproxima de outra deveras diferente, opera-se a contração a partir da primeira, situada numa certa ordem de grandezas, segundo a intensidade de sua condensação temporal, o que permite pensar, com isso, um certo perspectivismo²⁵ de Bergson, que se orienta a partir da efetividade da ação: quanto maior a condensação, mais intensa e liberta é a ação. Esta contração marca o aspecto pitoresco das coisas, como se a qualidade sensível, a cor vermelha deste minério, fosse uma longa história contraída por minha duração muito mais tensa. A cada segundo meu, trilhões de frequências dessa luz, numa duração muito menos tensa (Bergson, 2006, p. 65), tiveram lugar na experiência, em si mesma uma imensidão movente.

Assim, o fato de a fisionomia do mundo pautar-se pela contração operada por determinadas durações individuais parece evocar uma espécie de memória transcendental, o que entra, aparentemente, em contradição com a tese de que as coisas são percebidas nelas mesmas. Mas não se trata disso, a coisa contraída não se torna um fenômeno forjado por um sujeito, por diferentes razões: primeiro, porque a contração é uma face, um *resumo*, em uma palavra, é uma parte da coisa *em si*, não se acrescentando nada na contração, mas apenas subtraindo-a; segundo, porque a representação, para Bergson, e não o fenômeno, é um aspecto *do mundo* apreendido por um determinado grau de temporalidade, e não a síntese formal de um sujeito constituinte. Nossa ação virtual, diz uma passagem da introdução ao *Pensamento e o movente*, extrai da matéria percepções reais (Bergson, 2006, p. 64), que podem variar de aspecto, conforme se considere uma ordem ou outra de temporalidade, por exemplo, da consciência ou da ciência. A eletrização que o físico percebe na língua, é, diz Bergson, o que chamamos de gosto (Bergson, 1999, p. 52).

Se temos que os capítulos centrais, dois e três, demonstram a tese de que a memória é uma realidade absolutamente diversa dos mecanismos sensorio-motores da percepção, chegaremos à ideia de que a percepção é coincidência com as coisas *no presente*, abrindo assim, como temos visto, a nova via para pensar a metafísica, através do esforço para

²⁵ “(...) o mundo onde vivemos, com as ações e reações de suas partes umas sobre as outras, é o que é em virtude de uma certa escolha na escala das grandezas, escolha ela mesma determinada pela nossa capacidade de agir. Nada impediria que outros mundos, correspondendo a uma outra escolha, existissem com ele, no mesmo lugar e ao mesmo tempo: assim, vinte pontos de emissão diferentes emitem simultaneamente vinte concertos diferentes, que coexistem sem que nenhum deles misture seu som à música do outro, cada um sendo ouvido integralmente – e somente ele – no aparelho que escolheu para recepção o comprimento da onda de um determinado posto de emissão” (Bergson, 2006, p. 65-66).

mergulhar no real que caracteriza o pensamento de Bergson. A partir daí, a correta compreensão dos capítulos primeiro e quarto de *Matéria e memória* será a base a partir da qual se constituirá a metafísica propriamente dita do autor, ou ainda, sua ontologia característica, fundamento que queremos tecer para apresentar a ideia de seu realismo. A metafísica em Bergson significa precisamente a possibilidade de conhecer a realidade em profundidade, e não uma realidade transcendente e eterna para além dos sentidos, como no platonismo ou na filosofia romântica alemã. Este mergulho na experiência sensível, seja interna ou externa, como revelam as palavras de *Sobre o imediato*, de 1908 (Bergson, 1972), significará, a partir da intuição, apreender o ser naquilo que o gera: o seu devir próprio,

Dizer que o conhecimento vem do sujeito, e que ele impede o dado imediato de ser objetivo, é negar *a priori* a possibilidade de duas espécies assaz diferentes de conhecimento, um estático, por conceitos, onde há, com efeito, separação entre este que conhece e isso que é conhecido; o outro dinâmico, por intuição imediata, onde o ato de conhecimento coincide com o ato gerador da realidade (Bergson, 1972, p. 773 tradução nossa).

Conforme o *Pensamento e o movente*, “A metafísica tornar-se-á então a própria experiência. A duração revelar-se-á tal como é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade” (Bergson, 2006, p. 11). Trata-se do combate a uma determinada concepção relativista da teoria do conhecimento, que tem por fundamento o associacionismo e o kantismo em geral (Bergson, 2006, p. 24-25), cuja revolução copernicana, pautada pelas estruturas *a priori*, responsáveis por construir a experiência, tinha por principal efeito, diz-nos Bergson, alienar o sujeito da natureza, tanto quanto da realidade de si mesmo, precisamente porque a construção não apreende algo diferente de si mesma²⁶. Por isso, o intuito da filosofia da duração, de maneira geral, pretende, por um de seus principais veios teóricos, combater certa aura positivista e neokantiana que governou toda a segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, da filosofia à ciência e à psicologia. Obviamente que não se trata apenas de combater uma determinada vertente teórica – é sempre perdido o tempo despendido para a refutação –, mas sobretudo fundamentar uma filosofia capaz de abordar a metafísica como positividade, como absoluto que havia sido superado pela tradição crítica. O fundamento nodal dessa contraposição teórica, no que diz respeito à relação da consciência com o mundo, é forjado em *Matéria e memória*, segundo as introduções ao *Pensamento e o movente* (Bergson, 2006, p. 85-87), em específico o primeiro e quarto capítulos, que tratam da percepção e da matéria.

²⁶ Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos de dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou melhor, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas simpatizamos, seguramente, conosco mesmos (Bergson, 2006, p. 188)

2.2 A teoria das imagens

O primeiro capítulo de *Matéria e memória* possui diferentes fases, que tecem uma compreensão renovada do processo perceptivo, propondo assim uma espécie de revolução à medida que parte da crítica a um eu interior, centro do conhecimento, que caracterizou o pensamento europeu, sobretudo a partir do pensamento cartesiano, com a filosofia moderna, mas que se radicalizou com o legado kantiano, paradigma de uma época, contra o qual o bergsonismo se coloca de maneira geral (Bergson, 2006, p. 23-24, 87). Desde o início, o objetivo do filósofo, contra a filosofia crítica, traça um retorno à experiência imediata, para, a partir dela, propor a inteligibilidade com a qual a percepção será lida. Talvez seja o capítulo mais polêmico da obra de Bergson, e certamente o mais comentado pela tradição. O mais difícil também, se considerarmos o tamanho do paradigma que ele é capaz de pôr em questão.

De uma maneira ou de outra, veremos que, à medida que o capítulo avança, ainda que tenha partido de um retorno à experiência imediata, adquire um teor abstrato, a ponto de seu centro tratar precisamente de uma *teoria da percepção pura*, que veremos adiante. Ou seja, uma teoria que está para além da experiência concreta. Da diferença entre o abstrato e o concreto nesta teoria, uma série de questões foram levantadas por seus leitores, que buscavam compreender de maneira mais precisa como o abstrato se inseriria no concreto, como a percepção pura participaria da percepção concreta, que se dá diante de nós, enfim, de que maneira o abstrato deveria ser lido, para a compreensão do livro como um todo, do bergsonismo em geral. O presente capítulo será uma tentativa de compreender tal relação. Faremos o esforço de adotar aqui uma postura mais próxima possível da letra do filósofo, porque acreditamos que, muito embora se trate, segundo Bergson, de uma ficção metodológica, a teoria da percepção pura ocupa um lugar de certa maneira ambíguo, que permite ser vislumbrada também no interior da experiência, precisamente em seu limiar, na borda do inconsciente, conforme responde Bergson ao Sr. Belot, na conferência *Paralelismo psicofísico e a ciência positiva*, de 1902. Pergunta Belot, em dado momento, a percepção pura não se reduziria a um conceito abstrato produzido pelo espírito? (Bergson, 2020, p. 468)

Esse método exige, ao contrário, um contato ininterrupto com a realidade. Ele consiste em seguir o real em todas as suas sinuosidades. Ele exige que as nossas faculdades de observação se agucem ao ponto de, às vezes, superarem a si mesmas (como, por exemplo, para chegar a apreender, no limiar do inconsciente, essa “percepção pura” e essa “lembrança pura”, as quais estão longe de ser, como acredita o Sr. Belot, meras construções do espírito).

A teoria da percepção apresentada no primeiro capítulo cumpre, então, ao mesmo tempo, duas funções: Ao passo que permite tornar mais inteligível a proposta do filósofo, tendo portanto

uma função pedagógica²⁷, trata-se também de uma investigação positiva, isto é, que perscruta *os elementos sutis da experiência, da observação aguçada de nossas faculdades*.

Portanto, o caminho que seguiremos pretende tornar claro como a solução de Bergson para a percepção, ao mesmo tempo em que desloca o percebido para fora do cérebro, é a base para pensar não apenas a realidade e a metafísica, mas também sua psicologia dos graus de consciência, assentada sobre uma diferença de natureza entre corpo espírito, que tem por base a teoria da percepção do primeiro capítulo. Essa teoria possui, assim, um papel sugestivo na história da filosofia: ao mesmo tempo que formula a percepção através de uma crítica ao sujeito, é a condição para pensar o espírito, *o psíquico*, como uma realidade *independente do cérebro*.

Conforme se verá adiante, tais avanços teóricos não se farão sem uma renovação da ideia de matéria, que Bergson proporá com a noção de imagem. Por ela, compreende-se que o mundo exterior guarda uma autonomia sensível, à revelia de qualquer consciência tética, e que transcende as formulações realista e idealista da matéria à medida que apresenta o mundo como um sistema de imagens, onde a consciência vai colher suas impressões, mas jamais *construir* o dado. Conforme instrui Panero, a atitude de Bergson é inversa àquela que pretende conceber um eu transcendental, um *ego* empírico, ou mesmo um corpo que ocuparia seu lugar, porque *a imagem é anterior ao advento do eu*. Ela é mais antiga que a tentativa de pensar a condição de possibilidade do dado. “La première fois est déjà une deuxième fois, dirait Jankélévitch” (Panero, 2006, p. 23). Trata-se de pensar, segundo o comentador, de uma maneira absolutamente diversa dos termos kantianos e mesmo husserlianos e fenomenológicos.

*

O primeiro parágrafo de *Matéria e memória* abre-se com a seguinte proposta: “Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior” (Bergson, 1999, p. 11). Tal proposta é corroborada anos depois pelo filósofo no prefácio que escreve à sétima edição do livro, em 1911: “Colocamo-nos no ponto de vista de um espírito que ignorasse as discussões entre os filósofos” (Bergson, 1999, p. 2). Conforme se vê no prefácio, o espírito geral com o qual o capítulo é aberto assemelha-se a uma espécie de dúvida

²⁷ Para *responder* a essa questão, iremos em primeiro lugar simplificar bastante as condições em que a percepção consciente se realiza (Bergson, 1999, p.30, grifo nosso).

hiperbólica cartesiana²⁸, que nega a discussão tradicional a respeito da matéria e do espírito, para se ater precisamente àquilo que a experiência entrega aos sentidos. Mas se a dúvida de Descartes sobre a tradição, tal como a *epoché* husserliana, levava à compreensão de que o *ego* era a instância fundamental de toda a experiência, a dúvida de Bergson percorrerá o caminho oposto: o retorno ao senso comum, pela negação da tradição teórica, revelará que a percepção em nada se assemelha a uma projeção do eu, e que tal aceção, inclusive, destrói a si mesma ao pensar a relação do objetivo com o subjetivo. É, portanto, o senso comum, por curioso que seja este movimento, que pautará o caminho para a compreensão a mais adequada da materialidade e da percepção, *precisamente porque não conhece filosofia*, e por conseguinte não está afeito às formulações que a inteligência, através da história da filosofia, sobretudo a partir da moderna, prescreveu para a compreensão da matéria e do espírito. O homem comum se espantaria, diz o prefácio, caso um berkeliano lhe dissesse: este objeto que você vê só existe para seu espírito, ou um espírito em geral: isso que você toca não são senão ideias! Ele se espantaria também, agora com certa impaciência, se outro filósofo, de uma linha contrária, redarguisse: não são apenas ideias, mas isso que você vê e toca, isso que você cheira, de fato existe, mas em nada se assemelha à coisa em si! (Bergson, 1999, p. 2).

O retorno ao senso comum significa aqui, neste problema preciso, a ausência de um questionamento daquilo que se entrega à experiência pelos sentidos²⁹, e que, de certa forma, relaciona-se ao imediato³⁰, a pedra angular da metodologia bergsoniana. É neste sentido que o quarto capítulo do livro, antes de apresentar os resultados do método intuitivo aplicado à matéria, diz: “Já fizemos uso dele (do método) num trabalho anterior (*Ensaio*), e mesmo, implicitamente, no presente trabalho” (Bergson, 1999, p. 213). É possível crer, com efeito, que o método já se faz presente no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, precisamente por significar um olhar renovado sobre a matéria, um retorno ao dado que se apresenta como um respeito à experiência, ao *percepto*, anterior a qualquer *construção* conceitual.

Este ato de fingir significa então um retorno “ingênuo” à experiência que, ao invés de abdicar a pensar a realidade do mundo, abdica *das teorias tradicionais* para pensar essa realidade, justamente porque a tradição carrega um vício original, isto é, ela traz uma

²⁸ Assinalemos de passagem que o primeiro capítulo de *A Evolução Criadora* também se abre com uma proposta semelhante, a qual pontuou Bento Prado Jr., mostrando que, apesar da proximidade com Descartes, o argumento de Bergson não remete de forma alguma a um *cogito*, uma vez que sugere a comparação com a duração constitutiva do universo.

²⁹ Pode-se evocar aqui, conforme se viu, a debilidade da alma daqueles que evocam falsas questões, oriundas do nada.

³⁰ Não se deve confundir aqui a experiência do senso comum com o imediato da metafísica, ainda que tenham, em certo sentido, uma relação. Se a metafísica se constrói, tendo em vista a contraposição aos esquemas utilitários do senso comum, este, ao recortar o real, nem por isso deixa de o apreender. Trata-se, nesta aproximação, de um caráter ambíguo da própria percepção pura.

metafísica inconsciente. O que, por conseguinte, este retorno nos apresenta? É através da descrição deste contato primordial com os dados dos sentidos que o filósofo construirá a argumentação do livro.

Ao abrir os olhos, descreve Bergson (1999, p. 11) ao começo do capítulo, um campo de imagens colore a percepção, campo que, quando os fecho, é despercebido. Ao perscrutar essas imagens, percebo que seguem uma ordem necessária, que são regidas por leis passíveis de previsão, uma vez que a matéria é sem espontaneidade. Não apresenta, portanto, novidades. Ao mesmo tempo, meu próprio corpo é *também* uma imagem colorida, mas uma imagem diferente das outras: é percebido não só como imagem, ele é percebido também de dentro, como sensação. A imagem deste corpo sente, e é percebida, conforme Bento Prado Jr. (1986, p. 143), de maneira dúplice: não gozando de privilégio algum no anonimato das imagens, ao mesmo tempo que sente de maneira interior, *minha mão sente o papel, ao sentir a si mesma*. “Se o *dehors* é definido pela ação e a reação entre duas imagens (e, através dessas duas, entre todas as imagens, ao mesmo tempo), o *dedans* é dado numa relação privilegiada de uma imagem consigo mesma” (Bento Prado Jr., 1986, p.143). A mão que vejo de fora é a mesma que percebo de dentro, pela sensação de frio. O corpo é uma imagem que se relaciona a si mesma, e precisamente este sentir torna-o especial: porque se dá a meio caminho entre o estímulo que recebe do meio e a ação que o corpo inicia. O corpo é, assim, um poder absorvente de seu ambiente. E tal absorção exerce uma influência sobre a ação, como fosse uma espécie de *convite a agir*. A sensação é uma espécie de indicação, através de movimentos iniciados, mas não realizados do corpo, que coincide com certa liberdade de escolha (Bergson, 1999, p. 12). Contudo, isso deve ser compreendido tendo em vista que o corpo não tem privilégio em relação às outras imagens³¹: ele é uma *imagem entre outras*, mas que, de alguma maneira, se relaciona a si mesma; em uma palavra, ele é matéria. A afecção apenas permite vislumbrar que, para além da imagem percebida entre as outras imagens, há o *dedans*, que se acrescenta à exterioridade e será descrita, posteriormente, como a *impureza que se mistura à imagem*, e não o elemento com o qual se constrói a percepção, como nas filosofias do *cogito*. Ao evocar minhas lembranças, continua Bergson, percebo que surgem quando questões se colocam à ação, seja como precaução, como perigo, e que se colocam sobretudo

³¹ Mas não é a interioridade do corpo próprio que fornece a perspectiva para a descrição do mundo das imagens. A explicitação do privilégio da afecção é efetuada como se se tentasse capturar o *dedans par le dehors*. Isto porque a complexidade maior da imagem do corpo próprio deve ser compreendida à luz da simplicidade das demais imagens. O movimento é o inverso daquele percorrido pelo pensamento existencialista: não se trata de partir da experiência subjetiva do corpo para chegar, depois, ao corpo objetivo, ou ao corpo do *outro*. Trata-se de construir a subjetividade do corpo próprio, a partir do corpo objeto e, mais ainda, o corpo objeto a partir das imagens em geral (Prado Jr., 1986, p. 143-144).

pela sensação e o sentimento, para prescrever a atitude mais acertada, através das experiências vivenciadas no passado. Por outro lado, a sensação desaparece à medida que a atividade se torna automática, como se o corpo não carecesse mais dela. Tudo isto indica que a afecção é uma característica do corpo-imagem que o torna diferente unicamente *porque* seus *movimentos* não são necessários, como é o restante do sistema de imagens. A afecção coincide com a escolha, ou resposta não dedutiva dos estímulos ambientais. Portanto, a observação imediata e ingênua revela este dado fundamental: somente através da espontaneidade dos movimentos do corpo, *e de tais movimentos apenas*, é que se acrescenta algo de novo à história das imagens materiais. “*Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo*” (Bergson, 1999, p. 12). Nesta primeira atitude de negação das ciências e filosofias tradicionais, neste retorno à experiência concreta, base do senso comum, a primeira observação de Bergson remete à diferença essencial que caracteriza aquilo que é imediatamente apresentado aos sentidos: as imagens se igualam em seu conteúdo qualitativo, diferindo apenas no tipo de movimento que as perpassa. Isso revela, primeiramente, que, entre as imagens, apenas aquela cujo modelo é meu corpo acrescenta de fato alguma novidade ao universo. A conclusão então é fundamental: *tanto meu corpo como essa matéria possuem em comum o fato de serem imagens*, e ainda que haja variações nesse plano, trata-se antes e sobretudo de uma espécie de campo unidimensional, em que a imagem do corpo é de uma mesma natureza que a imagem do ambiente, sendo ambas igualmente qualitativas.

Essa primeira experiência de pensamento que abre *Matéria e memória* é de suma importância porque percorre os diferentes níveis da percepção concreta, evocando a percepção, ao falar das imagens do campo perceptivo; em seguida, mostrando a importância da afecção, como a dimensão interior das imagens que percebemos de fora, e que surge da espontaneidade da ação; e finalmente a memória, que se apresenta toda vez que uma escolha se coloca à atividade motora, isto é, a todo instante em diferentes graus³². O primeiro parágrafo apresenta uma espécie de cartografia da experiência concreta a ser desdobrada no decorrer do livro. A afecção, ou sensação, como último grau da memória, coincidindo com o presente, prolonga assim a memória toda vez que uma ação se apresenta ao corpo e evoca as lembranças, em meio às imagens que ele percebe, e sobre as quais age. Este esquema já indica o esboço da teoria dos graus de duração, segundo a qual a experiência se reduz a uma síntese

³² Isto porque a ação pode se tornar automática pelos hábitos do corpo, ou mesmo pela linguagem, não exigindo uma tomada de decisões, e por conseguinte de memórias.

de diferentes graus temporais, dos quais o último, onde se dá o corpo, e que caracteriza o presente, reduz-se a um fluxo de movimentos atuais determinados e indeterminados. Na dimensão do presente, se este corpo indeterminado se conhece de dentro, não se trata de um *dedans* inextenso e espiritual, mas um dentro carnal que se explica por *movimentos começados, mas não executados, convites a agir*. Conforme Bento Prado Jr., (1986, p. 143), trata-se de uma interioridade que deve ser explicitada pela exterioridade, num universo material, cujo o corpo, ao coincidir com a matéria, só se diferencia dela porque possui certa margem para escolher seus movimentos, evidenciando que a explicação do corpo e da percepção se realiza pelas vias de um universo material prévio. Ao invés de uma descrição da interioridade e da objetividade, Bergson nos apresentará tais distinções pelos termos de *determinação e indeterminação*. Assim, todo o primeiro capítulo de *Matéria e memória* se ocupará deste último plano da consciência, através da matéria e do movimento, como condições para a inteligibilidade da percepção.

Findo o primeiro parágrafo, inicia-se uma longa argumentação que se pautará pela dimensão comum que sustenta o corpo e o ambiente, indicando, assim, a perspectiva mais adequada para pensar a diferença entre elas, através do aspecto que as iguala: são imagens materiais que tecem diferentes modos de relações.

A partir daqui, pode-se dizer que a argumentação adquire um aspecto lógico (Worms, 1997, p. 27) que fornece, segundo Bento Prado Jr. (1986, p. 139), o esquema da inteligibilidade para *pensar* as condições do surgimento da consciência, evidenciando o mau passo teórico da tradição, ao mesmo tempo que apresenta uma hipótese mais adequada para a percepção. Tal hipótese é o fundamento de nossa tese; a partir dela, *poderemos pensar um realismo em Bergson, porque será possível conceber a percepção como a apreensão de um objeto que existe nele mesmo e coexiste com o corpo, estendendo-se, para além da percepção, a um universo que o transborda por todos os lados e, sobretudo, o precede*. O que inverte a perspectiva intelectualista que parte de um centro do conhecimento, em que o universo seria uma espécie de espelho da consciência. Tal é a ideia que a obra de Bergson não se cansará de combater até o fim, combate que, de alguma maneira, define o pensamento do autor. Ao invés de uma construção do espírito, a percepção consistirá do empobrecimento de um campo de imanência material mais vasto e não totalizável; de uma relação com o mundo marcada por uma experiência que sempre ultrapassa os poderes da subjetividade.

Os argumentos que caracterizam o momento lógico³³, oriundos da contradição patente no raciocínio tradicional, se iniciam com a indagação aos fisiologistas e psicólogos da época, dos quais alguns exemplos são H. Lotze, H. Spencer, W. Wundt, H. Maudsley, H. Taine, Ribot, enfim, toda uma geração dedicada à psicologia experimental, que caracterizou o século XIX, e teve grande influência sobre Bergson. A questão que o filósofo direciona a esta geração é a seguinte: se me dirijo às imagens cujo modelo é o corpo, percebo nervos aferentes e eferentes, isto é, nervos que levam o estímulo da periferia do corpo ao centro, que é o cérebro, e do centro à periferia, responsáveis, estes últimos, pelos movimentos executados. Então a pergunta: o que se passa em tal processo? A geração da psicologia experimental, sobretudo nas figuras de Taine, Spencer e Ribot, responderá que o movimento, enquanto estímulo, afetará a periferia do corpo, pelos sentidos, e então percorrerá o caminho que leva ao centro do cérebro, onde se produzirá então, em seu interior, a representação que temos do mundo exterior, imagens inextensas que são como *duplicatas, traduções* dos objetos de onde surgem os estímulos³⁴. Para além da representação, o cérebro será o responsável por gerar, através da químico-física cerebral, suas tempestades elétricas, toda a riqueza da vida mental. Ora, é precisamente contra esta ideia que Bergson se dirige, mostrando a contradição conceitual. A pergunta incide assim sobre a própria representação imediata do exterior, porque é a partir dela que toda a tese dos graus de consciência, bem como a diferença entre corpo e alma, se fundamentará. *As imagens que percebo são, com efeito, produções de minha química cerebral?* É toda uma tradição, que passa pela filosofia moderna, que é colocada em evidência através desta pergunta, cuja principal consequência teórica, para Bergson, é nublar a metafísica, uma vez que a separação entre sujeito e objeto, o afastamento da intuição, que passa pelas escolas realistas e idealistas, empiristas e racionalistas, como modos de uma *construção teórica distanciada da experiência*, acaba resultando inexoravelmente numa filosofia crítica que põe em questão o próprio alcance do conhecimento (Bergson, 1999, p. 215).

A primeira objeção que se faz à psicologia experimental incide, então, sobre esse momento preciso em que o estímulo chega ao centro nervoso. Efetua-se aí, nas palavras de Bergson (1999, p. 37), um golpe de mágica: cria-se um mundo interior, um *fiat lux*,

³³ O momento lógico é, ao mesmo tempo, oriundo de uma perspectiva empírica do método, que consiste em olhar a função do cérebro sem uma pressuposição metafísica, como o paralelismo. É a experiência, portanto, que mostra a contradição da psicofísica, caracterizando a argumentação lógica de Bergson.

³⁴ Alors nous avons établi que l'écriture interlinéaire est une traduction, que l'autre est un texte original et de leur dépendance nous avons conclu que la première est la traduction de la seconde (Taine, 1892, p. 336).

heterogêneo com relação aos elementos nervosos³⁵. Este mundo interior, no caso da percepção, significa uma duplicação, uma cópia absolutamente diversa da coisa em si, oriunda do estímulo. Tal concepção da psicofísica, conforme veremos, tem suas raízes em Descartes, a partir de uma abordagem histórico-cultural que tem o sujeito como centro. Mas tal concepção esconde uma contradição que acaba, para Bergson, por destruir a si mesma. É neste sentido que a observação da experiência leva a uma conclusão lógica³⁶, ao mostrar a incoerência da psicologia experimental: *de que maneira o cérebro, os nervos aferentes, que são imagens, produziram as imagens externas?* De que maneira meu corpo, que é uma imagem, produziria as imagens que o cercam? Como as células de meu cérebro guardariam dentro delas mesmas a representação do universo material inteiro? Tal proposição encerra, portanto, um argumento absurdo (Bergson, 1999, p. 13), porque “É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro”. É o cérebro que faz parte daquilo que aparece à minha experiência ingênua, e não o que aparece é o que se origina no cérebro. Para compreender este argumento, o filósofo propõe um raciocínio sugestivo (Idem): eliminem-se todas as imagens materiais: está eliminado o cérebro. Elimine-se, agora, o cérebro e o estímulo cerebral: um detalhe insignificante deixou de existir, o universo permanece em sua plenitude, tal qual era.

O que nos ensina este argumento? Que o cérebro não pode fundar, engendrar a representação, dar conta da imagem do mundo, justamente porque é o mundo, ou a materialidade propriamente dita, que perfazem, ou são a condição do cérebro e da imagem do mundo. Bergson vira do avesso a teoria do conhecimento tradicional, mostrando a contradição da suposição que faz a imagem insignificante do cérebro o fundamento da imagem do universo. *Sendo uma parte do universo material, o cérebro não pode condicionar aquilo que é a sua própria condição* (Bergson, 1999, p. 13-14). Trata-se de uma contradição lógica que percorre toda a tradição moderna, como em Schopenhauer, por exemplo, que propõe um

³⁵ No capítulo II do livro quatro de *De l'intelligence*, Taine apresenta de maneira clara a irredutibilidade das duas ordens, física e moral, mostrando que a ordem moral corresponde a um estado molecular do cérebro, sem que se encontre uma relação dedutiva entre elas. Trata-se de uma associação empírica, porque um fato cerebral será indefinidamente incapaz de revelar, em si mesmo, um sentimento, a não ser como tradução de uma outra língua. O que permite Bergson refutar este paralelismo é o fato de considerar, conforme temos visto, o cérebro como a região do movimento, e não da representação, eliminando o paralelismo da percepção, que se reduz ao presente, e projetando o moral no passado, isto é, trazendo para a experiência os graus temporais com os quais deve ser lida.

³⁶ Il faut donc extirper tout de suite, pour ainsi dire, le vice *logique* de la thèse des savants, parce qu'elle implique une thèse *ontologique* ou métaphysique, celle de l'existence d'un deuxième niveau de réalité (matériel ou immatériel, en tout cas d'un autre statut que le réel extérieur), celui de la *représentation* (Worms, 19997, p. 27).

paralelismo radical entre vontade e representação, compondo com todo o espírito moderno e romântico desta formulação, que influenciou o nascimento das neurociências.

Verifica-se, portanto, que, ao nos determos sobre as imagens do corpo, percebemos que o que caracteriza a relação precisa do cérebro com o mundo material não é um mundo dentro de outro, mas uma certa relação de elementos de uma só e mesma realidade. Já que essa realidade de imagens é única, aquilo que a define é a mobilidade (Bergson, 1999, p. 14). Tanto a imagem de nosso corpo, quanto o resto das imagens, transmitem diferentes modos de movimento, ora determinados, ora indeterminados, o que as iguala sob uma mesma dimensão. A partir disso, como pensar a diferença entre ambas? Segundo Worms (1997, p. 27), é possível dividir a argumentação de Bergson em dois momentos, à medida que a imagem remete à coisa e à representação: o primeiro momento, lógico, remete ao conteúdo das imagens, à diferença entre as imagens dos nervos e as imagens ambiente; e o segundo, sobretudo à natureza da função das imagens nervosas. O corpo, como todas as outras imagens do real, recebe movimento, mas diferente delas ele parece escolher *como e quando devolver o estímulo* (Bergson, 1999, p. 14). E aqui se apresenta toda a questão a ser desenvolvida no decorrer do capítulo: uma vez que a percepção não será explicada pela relação sujeito-objeto da gnosiologia, será através da capacidade do corpo, imagem entre outras, de produzir movimento indeterminado *que se encontrará a explicação, isto é, a partir das funções que executa no ambiente. Se há apenas uma e a mesma realidade, como, a partir disso, uma parte da matéria geraria a representação do todo da matéria?* A questão, que aponta o absurdo em que caía a tradição na figura da psicofísica, se desloca: meu corpo, como matéria ou imagem, situa-se entre as imagens, e como imagem, somente oferece aquilo que é. Rasgue-se o encéfalo, penetre-se a glândula pineal de Descartes: só se encontram fibras da matéria nervosa, nem sombra do fantasma da representação. O que significará então a matéria nervosa, a não ser determinado tipo de imagem capaz de produzir indeterminação? É a partir deste fato absoluto, desta tese mínima que coloca toda a matéria sob o prisma da imagem, que se poderá pensar a diferença, a relação entre as imagens do corpo e do ambiente. *“Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação”* (Bergson, 1999, p. 14).

E aqui entra em jogo uma questão fulcral para a compreensão de *Matéria e memória*. Dado que a solução de Bergson sobre o processo do conhecimento passa pela compreensão de que é o movimento indeterminado que diferencia ambos os tipos de imagens, temos uma característica fundamental na explicação da percepção, sua natureza pragmática. Tal fato

apresentará consequências diversas, dentre elas uma possível gênese do espaço homogêneo³⁷, que veremos adiante, mas também, ao mesmo tempo, o liame necessário para a compreensão de que a percepção *é a participação no mundo por suas raízes profundas*, e não a duplicação por um sujeito teórico.

Se a ação indeterminada marca inicialmente o caminho para a inteligibilidade da percepção, *será então apenas através da noção de movimento que, como característica da materialidade, tornar-se-á possível alicerçar o corpo e a matéria sobre um mesmo plano horizontal*, em que escoo o devir material. Este ponto mostra, como condição da percepção, a compreensão do presente em sua dimensão temporal específica, que se reduz ao movimento material. É o plano de imanência composto pela matéria orgânica e a inorgânica, tomadas como necessidade e centros de indeterminação, que são modos do *atual*. Dito de outra forma, a percepção será compreendida pelas relações que o corpo mantém com o mundo, *à medida que são atuais*. Esta mudança de paradigma teórico chama à atenção o aspecto absoluto da percepção e do movimento que Bergson visa propor, ao mostrar a diferença em relação à perspectiva relativista, porque *ressalta que a relação com o mundo não se reduz a uma construção subjetiva*, mas se trata da apreensão de algo que se passa *efetivamente*, para além da subjetividade. É assim que a ideia de presente será uma das vias pelas quais se objetará a concepção solipsista, uma vez que a percepção será entendida como coexistência, recorte pelo corpo, enquadramento do objeto exterior no campo prévio que existe de maneira autônoma e absoluta.

Tendo em vista que todo o plano atual em que se estende o universo consiste num escoamento de movimento, a investigação se volta ao tipo de movimento que engendra as imagens, ou àquilo que Worms denominou a investigação da função da imagem viva. Se a matéria inorgânica se define por movimentos calculáveis, conforme vimos, é porque não apresenta qualquer espontaneidade, sendo necessária e objeto privilegiado da ciência. Se o movimento do corpo dela se separa, *é porque* apresenta uma espontaneidade capaz de descolar-se da necessidade, como um peixe contra a corrente no período da tainha. Dessa diferença na dimensão do atual, pela capacidade de determinadas imagens escolherem de maneira indeterminada, dar-se-á a inteligibilidade da percepção. E aqui jaz uma característica que se poderia denominar o perspectivismo de Bergson, que no quarto capítulo ganhará um tratamento temporal: *à medida que se tem a espontaneidade do movimento, a imagem viva, ao*

³⁷ No decorrer do trabalho, veremos como Bergson explica a natureza do espaço. Ele possui uma fundamentação característica, porque não se trata de uma condição do conhecimento e nem de uma característica das coisas: o espaço será *um esquema da ação*.

se descolar da necessidade das imagens inorgânicas, dá origem a um centro no seio das imagens necessárias. Ao passo que a imagem é capaz de agir, isto é, de escolher e influenciar as outras, surge automaticamente um ambiente, um mundo. Ao invés de um sujeito interior que percebe o mundo exterior, é a espontaneidade da ação que faz *surgir o campo perceptivo para tal espontaneidade*, um mundo *para o corpo e suas escolhas*, um mundo *sobre o qual o corpo pode agir*. *A ação é contemporânea do mundo, o mundo existe para o corpo e com ele, porque, ao fim e ao cabo, o plano do real consiste numa perene ação.*

O universo das imagens é regido por um mecanicismo radical, semelhante ao de La Place, embora não seja de uma necessidade absoluta, pois se reduziria ao espaço puro³⁸. De toda forma, o mundo material apresenta uma continuidade universal em que cada parte das imagens se comunica por todas as suas faces com todas aquelas que se estendem e são contínuas a elas, de maneira que as influências se dão por todo o (e pelo) *cosmos*. Mas no momento em que uma imagem, no caso uma imagem viva, se descola dessa continuidade universal, ela passa a buscar as vantagens que pode encontrar, fazendo surgir o ambiente. É assim que, na busca do corpo, a ação desenha e apreende sobre as imagens ambientais o seu próprio entorno. A dimensão, a forma, a cor dos objetos, variam *conforme o corpo se aproxima ou se afasta delas*. O som, a intensidade dos odores, o aspecto dos objetos, aumentam ou diminuem com a distância (Bergson, 1999, p. 15), que significa aqui “a medida na qual os corpos circundantes são assegurados, de algum modo, contra a ação imediata de meu corpo” (Bergson, 1999, p.15). A distância, representada pela potencialidade da ação, desenhando a fisionomia dos objetos, varia portanto pela virtualidade da ação imediata, de maneira que, quanto mais afastados, mais os objetos adquirem o aspecto de horizonte, desenhando-se sobre um fundo uniforme (Bergson, 1999, p. 15), tornam-se então indiferentes para mim, isto é, *para meu corpo*. Quanto mais próximos, mais esses objetos se escalonam em seus diferentes aspectos, de acordo com a facilidade em tocá-los e movê-los. Conforme conclui o autor: “Ordenam-se (os objetos) conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo. *Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles*” (Bergson, 1999, p. 15-16). Portanto, esta apresentação ao corpo das imagens do ambiente se dá à medida que o corpo desenha, sobre os objetos, *sua ação eventual*, como uma espécie de reflexão dada no âmbito do corpo e do ambiente, isto é, no único nível da materialidade.

³⁸ Bergson deixa a possibilidade de pensar uma espontaneidade mínima na matéria bruta, que anos depois seria explorada pela mecânica quântica. Mas é tamanha a distância entre a espontaneidade da matéria viva e a necessidade da matéria inorgânica, que o filósofo decide desconsiderar essa espontaneidade material para a facilidade do estudo (Bergson, 1999, p.289).

Por que há um desafio na compreensão dessa nova maneira de ver a percepção? Não seria porque a episteme filosófica se acostumou a compreender a percepção a partir de uma subjetividade, tornando desafiador ler a percepção por outro prisma que não aquele da imanência da consciência, que acessa uma transcendência exterior? Todo o desafio de Bergson é mostrar que a percepção é oriunda de uma imanência mais antiga que aquela da subjetividade — trata-se de uma imanência da exterioridade. Tal inteligibilidade, conforme temos visto, pode ser encontrada pelo aspecto fundamental que alça o corpo a este campo, qual seja, o movimento como característica elementar do *mundo*.

Para tornar mais clara a compreensão de tal ideia, Bergson retoma um exemplo de poucas páginas atrás. O que ocorre se rompermos os nervos aferentes do sistema nervoso cérebro-espinhal? “Alguns golpes de bisturi terão cortado alguns feixes de fibra: o resto do universo, e mesmo o resto do meu corpo, permanecerão o que eram. A mudança operada é portanto insignificante. De fato, ‘minha percepção’ inteira desaparece” (Bergson, 1999, p. 16). Este exemplo é preciso. Ao impedir que o corpo receba o estímulo do ambiente e se mova, a percepção desaparece na exata medida em que o corpo é impedido de agir, e não porque o cérebro deixou de secretar a representação, evidenciando *a condição sine qua non da percepção* nas ações eventuais, ou *virtuais, realizadas no cérebro*; o sensível só se torna percepção para uma atividade virtual, indeterminada, que recorta o real pelas necessidades do corpo. Donde a definição de Bergson (1999, p. 17), “*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*”. Tal definição constitui-se um dos pilares do primeiro capítulo e, por conseguinte, da obra, que se propõe a responder como podem *as mesmas imagens* entrarem tanto nas definições de matéria quanto nas de percepção, de ciência e de consciência. Trata-se de um mesmo plano de imanência no qual os centros de indeterminação são forjados, decupando o mundo o entorno através de suas ações, e somente através delas.

Este esforço teórico mostra, em primeiro lugar, que a percepção não se reduz a uma construção pela consciência. E aqui jaz uma das bases para pensar o realismo de Bergson: a percepção e a realidade são dois lados de uma mesma moeda, o desafio sendo então a compreensão de como diferentes perspectivas remetem a uma mesma realidade, a um mesmo absoluto. O céu que contemplo neste momento é o mesmo céu que se estende à Palestina; o devir material, para além das perspectivas, é um único e mesmo bloco movente e indivisível, do qual o corpo faz parte, como a erva que cresce num solo que se estende a toda matéria. Se, no primeiro capítulo, Bergson explica como o movimento indeterminado do corpo, enquanto

ação virtual, recorta a matéria nela mesma, no quarto capítulo verificamos que a diferença temporal das durações objetivas se apresentam em sua qualidade e heterogeneidade condensadas, como movimentos indivisíveis apreendidos a partir de sua intensidade temporal. No início de *Matéria e memória*, contudo, é a inteligibilidade da teoria da ação que pretende explicar essa coexistência possível de diferentes relações e perspectivas sobre uma mesma realidade³⁹, através da espontaneidade do corpo vivo.

A inteligibilidade da questão, à medida que parte do movimento indeterminado, dá-se pelo questionamento da natureza do sistema nervoso. Se mudamos os objetos do ambiente, diz o filósofo (Bergson, 1999, p. 17), a configuração do cérebro se modifica. Isso não significa, todavia, que a percepção dependa dele, como se ele a engendrasse, significa apenas que o corpo se adapta de forma motora à nova situação, tal qual uma bússola que varia no ambiente. A questão se volta então à maneira como a tradição interpreta o fato de que a percepção depende do centro nervoso. Para a tradição psicofísica, na figura de Hippolite Taine (*De l'intelligence*), quando o estímulo chega ao centro nervoso, o cérebro não faz senão traduzir os movimentos moleculares em representações inextensas. Mas, se há contradição lógica na ideia de um cérebro, que é parte da matéria, produzir o que está fora de si, o todo da matéria, é porque, dentre outras coisas, é absurdo supor que o conteúdo gere o continente. O problema se assemelha à maneira como o filme *Matrix* (1999, direção de Lana Wachowski e Lilly Wachowski) sugere que se pense o cérebro. Não por acaso o filme tem um fundamento platônico, que faz referência ao mito da caverna. Parte da ideia de que o cérebro se basta a si mesmo, sendo suficiente conectá-lo a uma máquina que, trabalhando sobre a químico-física do sistema nervoso e da medula espinhal, *produza uma realidade*, um mundo sensível diante dele, artificial. Ou seja, trata-se a ideia de que as trocas químico-físicas seriam as responsáveis por produzir as *sensações sensíveis* correspondentes à realidade. Mas, à medida que a percepção não se reduz às sensações geradas pelo movimento nervoso, que a percepção, portanto, não depende de maneira ontológica dos movimentos cerebrais, compreende-se que do cérebro depende apenas os *movimentos virtuais* que apreendem, fora de si, as coisas mesmas, percebidas no lugar em que existem. O cérebro não pode ser o análogo do resto do mundo material (Bergson, 1999, p. 17), porque não contém um poder misterioso ou oculto que engendraria uma imagem diferente de si mesmo. Segundo Bergson, no texto *O cérebro e o pensamento, uma ilusão filosófica*, o paralelismo é oriundo de um raciocínio que oscila

³⁹ Il pourra alors aboutir “*provisoirement*” à une double définition, qui atteint bien l’objectif fondamental de ces premières pages: distinguer “matière” et “perception de la matière”, sans quitter l’unique niveau de réalité des “images”, et sur la base de la seule “action” du corps (Worms, 1997, p.30).

incessantemente entre uma concepção realista e idealista, na qual ora se considera o cérebro da mesma natureza da matéria, cuja natureza oculta *produz* a representação, ora se o considera da mesma natureza da representação, concepção que não se detém nem em uma concepção nem em outra, ao preço de se contradizer (Bergson, 2009, p. 202). Por isso o paralelismo sustenta as duas noções filosóficas simultaneamente, por um efeito dialético, não podendo enunciar-se corretamente sem destruir a si mesma. Para o filósofo, tal ilusão é preparada pelos próprios termos com que a questão é construída, sendo natural ao espírito, que costuma traçar distinções nítidas.

É desta noção forjada na filosofia cartesiana que surge a ideia de que a matéria é absolutamente diferente da representação sensível, ou seja, de que a representação interior em nada se assemelha às condições materiais que a ciência estuda, ilusão que, segundo Bergson, é natural ao entendimento, e sugerida pelos termos em que a questão é apresentada (Bergson, 2009, p. 193). Através dela, cria-se assim, ao mesmo tempo, uma consciência vazia receptora de imagens de um lado e, de outro, uma matéria sem qualidades (Bergson, 1999, p. 18). E a questão volta-se, então, às características que se atribuem à exterioridade, e a importância do desenvolvimento de uma filosofia da matéria, como possibilidade de renovar a própria teoria da percepção (Bergson, 1999, p. 24), uma matéria que não se reduza ao espaço mas seja solidária dos termos da duração. Assim, conforme Bento Prado Jr. (1986, p. 145),

Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade (...) que assistiremos ao nascimento da própria subjetividade.

Daí a necessidade de pensar a matéria em termos de *imagem e movimento*, em que a aparência não se separa do próprio ser, isto é, em que a aparência não remete a uma *outra realidade, interior*. À medida que se elimina a diferença entre sujeito e objeto na percepção, o sensível deixa de ser privilégio do espírito, para ser um aspecto da própria imanência material. Ao eliminar-se a diferença entre qualidades primárias e secundárias, uma vez que a qualidade pertence à imagem e o cérebro é imagem, a questão se volta à natureza da massa cinzenta: se ela não duplica o real, se é apenas matéria, qual é seu papel específico no processo perceptivo?

Não tenho dúvida quanto a isso: trata-se de movimentos, no interior de meu corpo, destinados a preparar, iniciando-a, a reação de meu corpo à ação dos objetos exteriores. Sendo eles próprios imagens, não podem criar imagens; mas marcam a todo momento, como faria uma bússola que é deslocada, a posição de uma imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens que o cercam. (...) No conjunto da representação, são muito pouca coisa; mas têm uma importância capital para essa parte da representação que chamo meu corpo, pois esboçam a todo momento seus procedimentos virtuais. Há portanto apenas uma diferença de grau, não pode haver

uma diferença de natureza entre a faculdade dita perceptiva do cérebro e as funções reflexas da medula espinhal (Bergson, 1999, p. 18-19).

O papel do cérebro é, portanto, preciso: se se trata de um condutor de movimentos, e não de um secretador de representações, seu papel é acompanhar, reagir e agir às variações do ambiente. É a subjetividade que nasce da exterioridade, e não esta daquela.

Mas, com isso, uma questão ainda insiste: *por que a percepção parece depender precisamente de cada movimento do cérebro? Como provar, por conseguinte, que não é cada movimento nervoso a causa do objeto que percebo?*

Esta última hipótese, tão natural à opinião da ciência, conforme vimos, só se fundamenta pela crença de que o cérebro é um órgão que se basta a si mesmo, espécie de hardware produtor do software sensível e vida mental, ou a ideia de uma *alma cerebral* (Bergson, 2009, p.206). Mas, conforme se viu, não é apenas a percepção que o cérebro não produz, ele também não engendra a vida mental. Se o cérebro não produz nada que não seja da ordem do movimento e da sensação, conforme o prefácio de *Matéria e memória*, é porque ele é qual um órgão de pantomima (Bergson, 1999, p. 7), que mimetiza e simplifica a vida do espírito. Porque, como centro de indeterminação e de movimento, sua ação só faz *evocar* as lembranças semelhantes a tais movimentos, prolongando os estados passados afins, enquanto percebe, pelas ações virtuais, as coisas lá mesmo onde elas existem, fora de nós. Logo, tanto a percepção quanto a memória se dão fora do cérebro, sendo dele independentes, o que permite conceber a massa cinzenta não como produtora do eu interior, mas apenas como *um dos graus de consciência*, o responsável por *dar movimento* à vida do espírito. Por isso, a ideia de um cérebro que se basta a si mesmo, como se estivesse num aquário, é absurda: ela não compreende o ambiente material como a causa de sua própria existência. Como conceber um cérebro que sobreviveria sem a atmosfera que o engendra, o alimento que o nutre, o Sol em torno do qual a Terra gravita? (Bergson, 1999, p. 19-20). Não apenas como causa, o universo material é responsável pelo *lugar específico, qualitativo*, que o corpo ocupa no conjunto do *cosmos*. O organismo, tal como a raiz que brota de um solo de determinados elementos químico-físicos, só existe pelas condições ambientais precisas que o tornam possível. É esta continuidade fundamental entre o corpo e o ambiente que mostra o teor contraditório da tese de uma subjetividade produzida pelo cérebro, como se ele, por si só, estivesse separado da natureza, e dotado de um poder oculto, construtor do pensamento.

Se é absurda a crença de que o cérebro produza a imagem sensível daquilo que ele percebe a sua volta, é preciso compreender que, como órgão de movimento e de adaptação, ele se explica no intercâmbio com as imagens, ele *varia com o ambiente*. E que há, por

consequente, entre o cérebro e o percebido um todo solidário, e não uma duplicata fenômeno/realidade.

A partir dessa ideia de todo solidário, a questão se alarga para Bergson (1999, p. 20), porque a pergunta deixa de responder à questão: “o universo existe apenas em nosso pensamento ou fora dele?”, para passar à compreensão de *como* esse todo solidário faz coexistirem dois sistemas de imagens, o sistema de minha percepção e o sistema acentrado da ciência.

Aqui entra em cena a importância do termo imagem, pela capacidade de figurar como explicação em ambos os sistemas ao mesmo tempo, tanto naquele que se compreende como realismo, que parte da definição do conjunto das imagens sem um centro e independente da representação, modelo para as ciências, já que considera a imagem a partir de si mesma; tanto aquele que explica a minha percepção, cujas imagens ambientes variam de acordo com esta imagem central que é meu corpo, e de cujo modelo se serve o idealista. Ambas as escolas não conseguem explicar a visão oposta, porque redundam seja num dualismo epifenomenista, que dá pouca importância à percepção (Bergson, 1999, p. 23), seja num idealismo que explica a ciência como simbólica, através de um *deus ex machina* mantenedor de uma harmonia preestabelecida. Ou seja, não conseguem fazer coincidir, apresentar o mesmo valor a ambos os sistemas de imagens, sendo a passagem de um ao outro algo de inexplicável.

Para resolver tal questão, Bergson evoca uma tese que permeia todo o começo do capítulo, conforme vimos, e que retorna agora sob um momento fundamental, o qual pode ser compreendido como uma espécie de *climax*. O mau passo de ambas as doutrinas, realismo e idealismo, o que torna impossível a explicação do sistema de referência oposto, está em um caráter elementar que é comum a ambas, embora pareçam tão diversas: uma e outra sustentam ter a percepção *um interesse inteiramente especulativo, um conhecimento puro* (Bergson, 1999, p. 24). Por que, pode-se perguntar, o conhecimento especulativo ou puro obscurece a investigação sobre a percepção? Eis a grande questão deste capítulo, tão sugestiva à filosofia contemporânea. Porque, de alguma maneira, a forma de colocar a questão do conhecimento já pressupõe latente a resolução e os termos: *quem conhece?* Toda a dificuldade está na compreensão de que a percepção não pressupõe um sujeito, mas um corpo em um ambiente que remete a uma realidade prévia: o mundo das imagens, que possui suas relações e leis. Conforme Panero, trata-se de uma primeira nervura que estrutura a ordem da fenomenalidade.

Aqui, a imagem recorrente do corpo devém a imagem central em torno da qual outras imagens se aglutinam. É toda a primeira configuração que acaba por emergir, a imagem que aparece e acaba por se impôr enquanto que as outras restam largamente

imperceptíveis; é uma primeira nervura que estrutura a ordem da fenomenalidade. Mas a este nível, meu corpo, este que orienta o fluxo das imagens, que lhe dá uma certa ordem, uma certa configuração, meu corpo, não é um sujeito, não é um eu transcendental nem um *ego* empírico, nem uma imaginação transcendental pura, nem uma memória. No primeiro capítulo, Bergson não procura sobretudo determinar uma estrutura transcendental constitutiva da experiência. Não se trata de opor, de um lado, um diverso sensível e, de outro, um princípio unificador. Uma tal perspectiva é errônea. Bergson não cessa de denunciar as concepções que fazem da consciência um ponto, um polo a partir do qual poder-se-ia contemplar um objeto (Panero, 2005, p. 23, tradução nossa).

Tal questão, lançada à percepção, faz do bergsonismo um doutrina antecipadora das questões relativas à noção de sujeito no século XX. É curioso que Bergson não negue um sujeito profundo, uma interioridade obscura, diria Merleau-Ponty, que Sartre combaterá de maneira tão veemente. O que Bergson nega é a tese de uma intencionalidade que separa o real em fenômeno e *númeno*, no nível da percepção, porque tal tese impossibilitaria a compreensão daquilo que o cérebro verdadeiramente é, uma imagem que prepara movimentos espontâneos em meio às imagens necessárias, e a familiaridade subterrânea que este fato simples revela entre a percepção e o mundo. Como diz Bento Prado Jr. (1986, p. 139), “A recusa de partir da consciência intencional é o reverso do projeto de construir idealmente a consciência com todas as suas estruturas, inclusive a intencionalidade”. A falta de compreensão da natureza cerebral obscurece a inteligibilidade da percepção à medida que abre espaço para procurar no centro nervoso um polo de imanência, como dissemos, uma *alma cerebral*, separada da natureza, a glândula pineal de Descartes. Por isso, para Bergson, a tarefa de dissipar o paralelismo passa, antes de tudo, pela consideração de que o cérebro é simplesmente um condutor de movimentos, mostrando assim que 1) ele é parte da matéria, e, por conseguinte, faz parte da natureza, e 2) que a percepção, que se reduz à *relação com elas*, enquanto movimento, apreende as coisas lá onde elas existem, fora do cérebro, e não dentro, dado que há apenas uma só e mesma realidade. Isto faz com que as noções de dentro e fora, no nível da percepção, sejam rearticuladas: trata-se apenas de relações entre imagens. O associacionismo, herdeiro tanto do empirismo como do kantismo, ao fazer da percepção um epifenômeno, não se dava conta dessa natureza da exterioridade: considerava toda a experiência, o presente e o passado, como pertencentes a uma mesma natureza interior, ora mais intensa, ora menos intensa, respectivamente, separada de uma coisa em si incognoscível. Sendo todo o sensível, desta maneira, uma produção da interioridade pelo cérebro, perdia-se assim aquilo que o real, ele mesmo, apresenta na experiência.

Tal a tese que Bergson contesta, cuja superação calhará na solução apresentada pela teoria monista da percepção pura, que não distingue a aparência da realidade. Ao mesmo

tempo, trata-se da síntese de tudo o que se viu do começo do capítulo até aqui, segundo a qual a análise do sistema nervoso em nada sugere a produção de uma alma cerebral, ou processos de conhecimento, mas a inteligibilidade que permite ver nascer a percepção de um plano material de imagens prévio. Pode-se dizer, a partir disso, que a intervenção de Bergson consiste em pensar a percepção em termos de um monismo, enquanto resgata o dualismo na perspectiva temporal e vertical da experiência concreta e mista⁴⁰.

Ao invés de lançar luz, a compreensão intelectualista, isto é, de uma percepção considerada do ponto de vista de um conhecimento interior, obscurece, segundo o filósofo, *o triplo problema da matéria, da consciência e sua relação* (Bergson, 1999, p. 24). Mas ainda caberia perguntar por que, depois de tudo o que vimos. Refaçamos: por que a ideia de uma percepção contemplativa obscurece o problema da matéria, da consciência e sua relação? *Porque desconsiderar da percepção seu elemento motor significa, em alguma medida, eliminar o aspecto primordial que caracteriza a relação do corpo com o mundo, o meio pelo qual a percepção penetra o real por suas raízes profundas*, ou aquilo que caracteriza a experiência propriamente dita, poder-se-ia mesmo dizer, *em sua essência: o atual, o último grau da consciência que ata a experiência à exterioridade*. O atual é responsável por sobrepor a matéria ao movimento. Desconsiderar o elemento motor da percepção significa perder de vista uma diferença fundamental da experiência, de origem temporal: a diferença entre o passado e o presente, o virtual e o atual. Toda a concepção temporal oriunda dos graus de duração apresentada por Bergson, teoria que pretende dar conta das relações entre espírito e corpo, faz compreender que a percepção é da ordem do movimento, e que a característica elementar da matéria *é o puro movimento*. Percepção, movimento e matéria estão intimamente interligados. O primeiro capítulo de *Matéria e memória* é a base sobre a qual essa teoria vai se assentar, caracterizando-se sobretudo por um projeto antitranscendental, segundo o qual a perspectiva de um ser-no-mundo é o inverso de uma subjetividade que daria conta das condições de possibilidade do dado sensível. O que ocorre, neste primeiro capítulo, é precisamente uma negação em *construir* conceitualmente (Prado Jr., 1986, p.139), para fazer compreender aquilo que se apresenta à revelia de qualquer necessidade de teorização: então é o dado, ou a matéria (imagem), que explicam a consciência. É, assim, pela aposta no

⁴⁰ Mudança de perspectiva fundamental para a economia da obra, segundo a qual o dualismo deve ser pensado em termos de tempo, por um viés vertical. A importância de pensar o monismo na percepção é a condição do combate ao relativismo kantiano, a compreensão de que a eliminação da diferença sujeito-objeto, aparência-realidade, na percepção permite pensar o acesso à realidade e seu aspecto absoluto dado aos sentidos. Conforme Bergson (1999, p. 75), “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço.”

percepto, conforme a *Percepção da mudança*, nessa negação de uma construção intelectualista, que Bergson chega à teoria das imagens. *Eu não sei se o mundo se relaciona ao meu pensamento, ou se é meu pensamento que constrói o mundo*, mas sei, isto sim, que percebo um conjunto de imagens, *que existem em si, isto é, que não dependem de mim*. E o que revela esse dado qualitativo de minha percepção visual? Que, antes de tudo, o liame que me ata ao mundo é a imagem-movimento e que, finalmente, meu cérebro, se tem alguma importância na discussão, revela somente que o sistema nervoso existe *para* coordenar movimento, tornando a imagem de meu corpo passível *de realizar ações indeterminadas, agir sobre aquilo que deseja*, perdendo sentido, portanto, supor que a imagem esteja dentro do cérebro, quando ela coexiste e se relaciona, pelo movimento, com aquelas que estão fora de dele.

A teoria das imagens possibilita superar uma bipartição do mundo que se torna radical com a filosofia moderna e o advento da teoria do conhecimento, na figura geral do solipsismo. Aquilo que pertencia ao mental, ao nível da percepção, tanto no racionalismo cartesiano, como no empirismo lockeano, hobbesiano ou humeano, pela divisão entre qualidades primárias e secundárias, Bergson projeta na própria materialidade, explicando a qualidade sensível como uma característica do próprio mundo, e não da subjetividade. Eis a principal característica de um realismo: a qualidade é essencialmente aquilo que é mais antigo que a consciência, e não pode ser objeto de uma síntese formal, porque ela (a qualidade) é mais velha que a subjetividade e a transborda por todos lados⁴¹. A condição da qualidade percebida é seu próprio continente. Mas um outro desafio permanece: a compreensão de como a imagem que é percebida pelos sentidos é a mesma que a ciência estuda, já que a percepção variável não sugere leis universais. Dito de outro modo, como aquilo que a minha ação recorta, seleciona, *é, ao mesmo tempo, aquilo que não é recortado por nada, objeto absoluto da ciência? Se a percepção não cria nada, mas simplesmente apreende aquilo que é*, a “Consciência e a ciência se encontram no imediato” (Bergson, 1999, p. 40, 232), compreendidas, de alguma maneira, na objetividade que existe na base da percepção, na intuição do real, no transbordamento que a imagem contém em si mesma. Para o filósofo, conforme vimos na *Introdução à Metafísica*, a experiência só pode ser dada em uma existência porque ambas são as duas faces de uma mesma moeda. Se a imagem é a mesma,

⁴¹ Conforme Panero (2005, p.23), “En fait, on ne peut pas accéder au pôle de la constitution du donné qui, en sa mouvance même, déborde de toutes parts tout lieu d'arrimage et de constitution transcendante; l'image du corps est elle-même une image déjà vieille construite en nous sans nous, de façon immémoriale ou inconsciente si l'on préfère; en tout cas, on n'a plus le souvenir de sa toute première apparition”.

independente do sistema de referência, ciência ou consciência, é somente à medida que a percepção é decalcada do ser, como uma parte dessa realidade objetiva que a ultrapassa por todos os lados. Limitação que o movimento indeterminado será capaz de explicar no seio de uma imanência material cósmica, sem a necessidade de forjar um interior do cérebro; a limitação, como parte do todo, é a condição suficiente para a explicação de uma perspectiva individual no seio da exterioridade, ao menos ao nível da percepção.

*

Após apresentar a definição fundamental de que a percepção deve ser encarada sob sua verdadeira natureza, que é pragmática, Bergson (1999, p. 24-28) passa a uma exposição detalhada da estrutura do sistema nervoso na série animal, aprofundando as teses que foram expostas no começo do capítulo, pela pergunta: uma vez que a percepção não deve ser encarada como conhecimento puro, à medida que observamos sem preconceito metafísico a imagem do cérebro, o que ela nos revela?

Desde a monera até os vertebrados superiores, observa Bergson que a matéria viva se define antes de tudo pela resposta ao estímulo do ambiente, e que quanto mais desenvolvido o sistema nervoso, mais o trabalho fisiológico se divide e se coordena, sob diferentes órgãos, que se agrupam em sistemas diversos, com fim à ação útil. Ou seja, a resposta se torna cada vez mais articulada. Diferente dos seres mais simples, do ponto de vista do sistema nervoso, os animais mais desenvolvidos respondem por movimentos mais variados, apresentando uma maior capacidade de *aguardar* o momento propício. Nos vertebrados superiores, a distinção torna-se clara entre a medula, responsável pela ação reflexa automática, e o cérebro, que possibilita a ação voluntária. A psicofísica crê que, neste movimento cerebral, onde se dá a ação voluntária, espiritualiza-se o estímulo, simplesmente porque aí é forjada a *decisão*. No entanto, diz-nos Bergson (1999, p. 25), basta olhar a estrutura do cérebro e a do sistema medular para concluir que *não há uma diferença de natureza entre ambas*, mas apenas uma diferença de complicação, de vias diversas que se conectam a outras vias. Enquanto o sistema medular, continua o filósofo, mostra-nos o movimento centrípeto sendo imediatamente refletido pelas células nervosas em movimento centrífugo, produzindo contrações musculares, o sistema cerebral, por sua vez, ao invés de se propagar para as células motoras, dirige-se primeiro ao encéfalo, para depois descer às células do movimento reflexo (Bergson, 1999, p. 25). Nessa volta ao córtex, no encéfalo, é que está o *x* da questão, porque aí se crê produzir a representação. No entanto, o que a análise do cérebro revela “é que estas células das diversas regiões ditas sensoriais do córtex [...] permitem ao estímulo recebido atingir *à vontade* este ou aquele mecanismo motor da medula espinhal e *escolher* assim seu efeito” (Bergson, 1999, p.

26). O que ocorre é que tais células colocam um mesmo estímulo que vem do ambiente com possibilidades crescentes de possíveis combinações motoras, caminhos pelos quais o estímulo pode se dividir. E é neste sentido que Bergson compara o cérebro a uma espécie de central telefônica. “O cérebro não deve ser outra coisa, em nossa opinião, que não uma espécie de central telefônica: seu papel é ‘efetuar a comunicação’, ou fazê-lo aguardar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe” (Bergson, 1999, p. 26). Trata-se de uma espécie de centro de distribuição que, ao invés de produzir movimento automático, permite aguardar e escolher, sendo capaz de dividir o estímulo ao infinito, por reações motoras nascentes inumeráveis. Ora conduz o movimento a um órgão de reação escolhido, ora o conduz à totalidade das vias motoras, desenhando reações possíveis. A todo instante o cérebro esboça reações virtuais. Diz Bergson (1999, p. 27) que o cérebro parece um instrumento de análise, em relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção, em relação ao movimento executado. Tanto num caso, como no outro, seu papel limita-se a repartir e transmitir movimento. Sobretudo, “[...] tanto nos centros superiores do córtex quanto na medula, os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento: apenas esboçam de repente uma pluralidade de ações possíveis, ou organizam uma delas” (Bergson, 1999, p. 27).

O que define, portanto, o sistema nervoso para o filósofo? Nenhum privilégio oculto, mas tão somente o desenvolvimento da capacidade do organismo multiplicar vias cada vez mais numerosas para o movimento diante de uma mesma situação, tornando o indivíduo gradativamente mais indeterminado do ponto de vista das ações⁴². E, se é para uma reação cada vez menos determinada que o sistema nervoso parece ser construído, isso indica que a percepção, que deve ser pautada pelo cérebro, deve também ser orientada para a ação, dado que não se apresentam nele senão vias de coordenação e distribuição de movimento. Se a percepção, portanto, se explica pela capacidade da indeterminação, significa que seu desenvolvimento se deve à crescente possibilidade de espera do ser vivo no ambiente, indicando que a indeterminação revela uma condição prévia (a indeterminação sempre *remete* a uma situação específica, aos objetos ambientais): seu próprio princípio de explicação parte da exterioridade, como nos instrui Bento Prado Jr.,

⁴² Le cerveau, lui aussi, est essentiellement présenté par Bergson comme un organe tourné vers l'action, un organe dont le but ou la finalité est l'action utile. D'où une double démystification des fonctions cérébrales: non seulement le cerveau, on l'a vu, n'est plus qu'une image découpée parmi d'autres images, et ne saurait, à ce titre, revendiquer un statut privilégié, mais en outre, c'est un organe dont le rôle est seulement de transmettre du mouvement, une sorte de standard téléphonique, et en aucun cas, de créer la pensée. [...] néanmoins, il s'agit encore et surtout, aux yeux de l'auteur de *Matière et Mémoire*, d'un simple “organe-reflexe” puisqu'il n'est dédié qu'à des tâches *naturelles*, au traitement machinal de l'information qui permet à l'organisme biologique de survivre, de s'adapter et d'agir (Panero, 2006, p. 25).

A consideração do universo das imagens dá-nos o ponto de partida da explicação dessa necessidade. (...) Isto significa que a indeterminação não se dá como algo de isolado dentro do universo das imagens. Ela se dá no interior de uma estrutura que envolve vários termos e que, assim associados, variam interdependentemente. Isto é, a simples inspeção das imagens, e do jogo que entre elas se estabelece, permite-nos verificar que a maior indeterminação da resposta (ou a possibilidade de procrastiná-la mais largamente) é acompanhada por uma maior esfera de consciência (Prado Jr., 1986, p. 156-157).

Portanto, Bergson substitui as noções tradicionais de sensação e sensibilidade, na compreensão da percepção, pelo princípio da indeterminação do movimento, precisamente porque não se trata mais de uma concepção desinteressada, como nas figuras modernas do empirismo e do racionalismo, mas da compreensão de que a percepção, se pautada pelo cérebro, é concebida em função de um movimento cada vez mais livre, que se relaciona a uma maior amplitude do mundo. Uma vez colocada a indeterminação, para o filósofo, surge a necessidade da percepção consciente. Dentre as imagens que compõem o universo, devemos conceber então centros de ação espontânea, como fossem ilhas de liberdade num plano de imanência regido pelo fluxo necessário da matéria inorgânica. Não há aqui um reino dentro de outro reino, como também ilustrava Espinosa contra a representação, há um único e mesmo plano, único e mesmo mundo de imagens, no seio do qual centros de indeterminação se desenham, delimitando ações possíveis à sua volta.

Em outras palavras, tomemos esse sistema de imagens solidárias e bem amarradas que chamamos de mundo material, e imaginemos aqui e ali, nesse sistema, centros de ação real representados pela matéria viva: afirmo que é preciso que ao redor de cada um desses centros sejam dispostas imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela; afirmo consequentemente que a percepção consciente *deve* se produzir, e que, além disso, é possível compreender como essa percepção surge (Bergson, 1999, p. 28).

A partir disso, Bergson assinala a lei rigorosa que se deduz de tal princípio, segundo a qual quanto maior a intensidade *de ação, pela multiplicidade das vias* de que o ser vivo dispõe, maior a extensão da percepção consciente. Trata-se de uma síntese das ideias passadas. Se as coisas, conforme vimos, refletem minha ação possível, maior a possibilidade de ação, maior o número de coisas que se apresentam a mim. Mais desenvolvido o sistema nervoso, maior o campo ambiental. Trata-se de uma relação entre as imagens, em que a espontaneidade da ação de uma, ao passo que se relaciona com as outras, produz, ao mesmo tempo, a potencialidade do ambiente. A percepção surge, assim, no momento preciso em que o estímulo recebido não se prolonga em reação necessária, uma vez que a intensidade da ação remete à capacidade de escolha de um cérebro mais desenvolvido, uma maior capacidade de esperar. Um organismo rudimentar, por exemplo, se caracteriza por um tocar que é ativo e passivo ao mesmo tempo, em que o reconhecimento da presa se dá ao mesmo tempo que a captura. “Os prolongamentos

variados dos protozoários, os ambulacros dos equinodermos são órgãos de movimento assim como de percepção tátil” (Bergson, 1999, p. 28). Ou seja, quanto mais rudimentar o organismo, mais a percepção se aproxima do tocar, a reação pouco se distinguindo aqui de um impulso mecânico e uma reação necessária. À medida que se avança na escala evolutiva, a reação se torna mais indeterminada, tornando o animal capaz de perceber objetos cada vez mais distantes de si. Pela visão e pela audição, diz o filósofo, o animal sofre a influência de imagens gradativamente mais longínquas, promessas e perigos, mostrando um prazo gradualmente maior em relação ao desenvolvimento nervoso. A autonomia conferida pelo cérebro, a zona de indeterminação de ações de que dispõe o animal, “permite avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação” (Bergson, 1999, p. 29). Portanto, seja qual for a natureza da percepção, pode-se afirmar, antes de mais nada, que a indeterminação *da ação consecutiva* mede exatamente a amplitude da percepção, permitindo a lei: “*a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*” (Bergson, 1999, p. 29). Trata-se de uma lei da vida, que é uma lei da ação, a revelar que a percepção é uma variável da intensidade de ação de que dispõe o ser vivo em seu meio. Este maior arco de ações possíveis é expressão, contudo, de uma memória mais intensa, tratada nos capítulos dois e três de *Matéria e memória*, diferente por natureza da presença imediata que caracteriza a percepção e os movimentos do corpo.

A partir daqui, Bergson adentra uma camada mais profunda na cebola da teoria da percepção. Se no cérebro há somente movimentos coordenados, inibidos, transmitidos, mas jamais uma fábrica de representações e se, por conseguinte, o cérebro e a percepção devem ser considerados do ponto de vista da ação, e da ação somente, o seu desenvolvimento ocasionando então uma maior hesitação (que o faz relacionar a uma maior amplitude de imagens percebidas no espaço), o desafio agora é compreender *como* essa indeterminação *significa consciência*, em outras palavras, de que maneira o movimento no cérebro *explica* a consciência.

O novo passo do filósofo, que faz adentrar o centro do capítulo, pretende responder a esta última questão – *como se explica que a indeterminação seja consciência?* –, através de uma simplificação da experiência, uma percepção ideal que visa mostrar que ela em nada se assemelha a uma visão interior e subjetiva (Bergson, 1999, p. 31). Mas tal questão, do começo do capítulo até aqui, já parece apresentar elementos suficientes para uma resposta satisfatória. Poderíamos citar, por exemplo, a coexistência dos dois sistemas de imagens, que justifica, a um tempo, a percepção e o mundo da ciência como pertencentes a uma mesma realidade, consequência da demonstração por absurdo de um cérebro produtor de

representações; a argumentação de que os objetos exteriores são o continente do cérebro, sendo a ação do corpo em relação a eles o princípio explicativo para a percepção. O que indica que a consciência, o percebido, deve ser compreendida na exterioridade, como o enquadramento em um campo mais vasto; que o aspecto do mundo varia conforme o corpo *age*, conforme a massa cinzenta absorve estímulos e coordena uma infinidade de ações possíveis, alcançando um número de imagens do ambiente cada vez maior. Toda essa concepção é claramente apresentada no início do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, sem a pressuposição de uma *estilização da experiência*. Por que, então, propõe-se uma simplificação, uma ficção metodológica? Veremos que este novo momento, mais teórico e abstrato, traz novos aprofundamentos, para tornar mais clara a ideia revolucionária da percepção sob o ponto de vista da ação na exterioridade, através da simplificação das condições em que ela se realiza, sendo portanto uma posição esquemática, que existe mais de direito que de fato, e que, ao se centrar sobre os pontos essenciais da percepção, torna-a ainda mais inteligível.

2.3 A teoria da percepção pura

Até aqui, vimos os termos da hipótese da percepção de forma bastante abrangente. Toda essa primeira parte, inicia-se por uma descrição da experiência concreta e imediata, que evoca a percepção, as sensações e as memórias, e prossegue através de uma descrição do cérebro, como uma imagem entre outras imagens, sem algum privilégio, mostrando o erro da psicofísica, ao explicar a representação como epifenômeno da massa cinzenta. A partir disso, tornou-se claro que o cérebro só produz movimentos e que, por conseguinte, as imagens se dão fora dele, das quais ele faz parte, mas que variam à sua volta precisamente porque lhe mostram a face passível de ser tocada, tornando compreensível a tese dos dois sistemas de referência de imagens, em uma palavra, a coexistência do mundo da percepção e do mundo da ciência como duas perspectivas de uma mesma realidade.

Para aprofundar a compreensão de como a consciência se explica, desde que se considere o cérebro um canalizador de movimentos, Bergson propõe uma simplificação da experiência, para encontrar a *essência*⁴³ da percepção, em seu estado puro. Mas ainda cabe perguntar: se ele já trouxe todos os elementos da percepção, por que é necessário pensar ainda

⁴³ Com o termo “essência”, queremos salienta a radicalidade da proposta de Bergson, ao pensar uma percepção pura, ainda que o termo não seja adequado ao bergsonismo em geral, uma vez que evoca, com a filosofia antiga, conceitos estáticos que dão sentido ao sensível. No caso de Bergson, o sentido de essência – pureza da percepção – opera como a demarcação do aspecto atual, em sua relação com a percepção e o mundo, absolutamente desvinculados do virtual, ou modos da memória.

uma teoria pura? Por que é preciso, dito de outro modo, uma estilização / purificação da experiência? Por dois motivos ao menos: para cristalizar a inteligibilidade de sua proposta, e para delimitar a clareza de uma cisão de natureza, qual seja, aquela que há entre a percepção e a memória. Este segundo motivo possui uma importância fundamental na economia do livro como um todo. É uma chave teórica sem a qual não se compreende a proposta de *Matéria e memória*, porque *a partir dela se fundará a relação precisa entre corpo e espírito*, que diverge absolutamente de uma perspectiva transcendental ou associacionista. Poder-se-ia mesmo dizer que a não consideração da diferença de natureza entre corpo e espírito calha na concepção solipsista e transcendental, precisamente porque, ao desconsiderar as dimensões temporais que caracterizam a percepção e a memória, isto é, a natureza da ação e a do passado, acaba-se por acreditar que elas se reduzem a um centro do conhecimento. E calha na perspectiva transcendental porque se consideram, tanto a percepção (espaço), como a memória (tempo), formas da subjetividade, reduzidas então a uma realidade homogênea de diferentes intensidades: *o eu interior como forma vazia dos estados de consciência*. Bergson propõe, pelo contrário, que a experiência, ao invés de fundamentada por um *ego constituinte e formal*, se constitui de duas dimensões temporais: a primeira, que se reduz à percepção e à sensação e significa movimento material imediato, conforme vimos, participação no devir do mundo; e a lembrança, a presença de um objeto ausente, ou seja, *algo de outra natureza que o atual mas que persiste*⁴⁴.

Por isso, o primeiro passo para pensar uma estilização, ou pureza da percepção, deve partir da eliminação da memória sob seus diferentes aspectos, que são basicamente dois: a memória de acontecimentos passados, automaticamente conservados na duração, que nos instrui a todo instante, retornando à experiência, sobre aquilo que foi útil ou não em situações pretéritas, memória que é como que *enxertada sobre a percepção*; e a segunda memória, a memória-contracção, que significa o ritmo que caracteriza a duração individual, responsável por unir diferentes momentos de nossa duração, ritmo que, além disso, contrai a duração ambiente, que é muito menos tensa. Assim, se até aqui diferentes pressupostos para a compreensão da percepção foram dados, Bergson acrescenta a eliminação da temporalidade que caracteriza ambas as memórias, para a partir disso pensar o que a percepção não é, fazendo ver, por conseguinte, o que ela é. Se não é o passado sob as suas duas formas – eis o pressuposto da percepção pura –, seu ser essencial é um presente absoluto, um presente, diz o

⁴⁴ Conforme diz em *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, “(...)De fato, a sensação é essencialmente o atual e o presente; mas a lembrança, que a sugere do fundo do inconsciente de onde mal emerge, apresenta-se com esse poder *sui generis* de sugestão que é a marca do que não existe mais, do que gostaria de continuar existindo” (Bergson, 2009, p.132).

filósofo, que levado à sua radicalidade, coincide com o instante matemático, um ponto no espaço. Nada impede, diz ele, que substituamos portanto a experiência concreta penetrada de 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” (Bergson, 1999, p. 30).

Assinalemos um dos objetivos do filósofo com tal experiência de pensamento:

(...) 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. Tal será portanto nossa primeira hipótese (Bergson, 1999, p. 30-31).

A hipótese é clara: se não se compreende que a memória é enxertada na percepção, que ela é, dito de outra forma, *outra coisa* que o presente da ação, não se compreende que a percepção é a base do conhecimento das coisas, isto é, do próprio real. Isso significa que a experiência, pela percepção, acessa algo que está *para além da subjetividade*⁴⁵. Ou seja, experiência significa conhecer algo que está *para além* de mim, algo de *outro* que a própria subjetividade. E por isso o projeto de Bergson é antitranscendental: trata-se de mostrar que a experiência, sobretudo na percepção, não é uma visão interior e subjetiva, que ela, enfim, difere absolutamente do aspecto subjetivo de nossa experiência – a memória –, e que sua característica mais patente, conforme vimos no último subcapítulo, é a impossibilidade de ser constituída pela consciência, sendo antes a experiência de um dado que se caracteriza por transborda-la por todos os lados. E que, aliás, se não fosse possível encontrar este limite da exterioridade na percepção pura, que a separa da subjetividade – memória –, não seria possível sustentar que percebemos algo para além da consciência, isto é, a própria realidade⁴⁶.

⁴⁵ A etimologia da palavra experiência revela este fato. *Experientia*, do latim, é formada por três partículas, em que “ex” significa fora, “peri” limite, e “entia” aprender, conhecer.

⁴⁶ Panero faz uma sugestiva descrição do aspecto empírico da percepção pura em sua intervenção *Matière et esprit*, segundo a qual é possível evocá-la em algumas experiências, como quando, por exemplo, somos ausentes de nós mesmos ao estarmos presentes, como um olhar impessoal. Ou quando somos inteiramente ação, plenos do presente. Porque o presente e a matéria, objetos do vivido, enquanto extensão sem memória da qual os mecanismos corporais participam, não se reduzem a um eu forjado na memória, mas às sínteses passivas que ordenam a própria matéria. Temos, portanto, a sensação de ser matéria, de vibrar ao seu ritmo, de ser, em alguma dimensão, apenas imagem atual. Não apenas vibramos no presente, mas a percepção é o próprio presente, nesse registro da experiência que sugere ao menos uma ausência de espírito.

Conforme Panero, “Ces expériences naturelles, naturelles parce qu’elles ne sont pas pathologiques et n’impliquent pas l’usage de drogue ou d’alcool, frôlent l’automatisme. Ce que nous expérimentons, c’est l’absence d’esprit. Nous sommes tout image. On pourrait dire que nous sommes dans l’Instant, mais à condition de bien remarquer que chez Bergson qui garde toujours une vision continuiste du mouvant, il n’y a jamais, précisément parlant, d’instantanéité: une image entre guillemets instantanée est déjà une image qui passe, fût-ce de façon infinitésimale, dans une autre. (...) Voilà l’objectif de Bergson, non dénué d’enjeux

Mas a eliminação desta memória de acontecimentos passados, enxertada *sobre a* percepção, acarreta outra hipótese: a eliminação da memória-contração, a duração que significa a espessura temporal da percepção, responsável por prolongar os diferentes momentos, resumindo-os de acordo com sua intensidade. A eliminação da segunda memória é mais complexa e profunda porque leva a teoria da percepção pura a um grau maior de abstração: como pensar um presente sem duração? Uma percepção sem diferentes momentos? Quanto mais não seja, o aspecto mais desafiador de tal eliminação incide sobre a natureza das próprias imagens. Bergson (1999, p. 31) diz que há uma “subjetividade” das qualidades sensíveis oriundas dessa contração que a nossa memória efetua sobre as coisas, em seu ritmo próprio. Tanto no primeiro, quanto no quarto capítulo de *Matéria e memória*, diz o filósofo que o aspecto pitoresco das coisas se deve a esta contração (Bergson, 1999, p. 73, 240). A eliminação do referido aspecto da memória traz, portanto, questões mais difíceis para a economia interna do texto porque, se é a memória que torna as coisas pitorescas, responsável por dar ao vermelho o aspecto peculiar que ora percebo, *como dizer que percebo o vermelho ele mesmo?* Como dizer que percebo algo além de minha interioridade, se é a memória-contração que confere a heterogeneidade das qualidades sensíveis? Dito de outro modo, se a memória é responsável pela heterogeneidade da imagem, não é ela responsável por todos os aspectos do sensível, mesmo de sua qualidade? Não se torna ela, em outras palavras, uma espécie de memória transcendental, responsável por todas as cores a sua volta?⁴⁷ É esta questão que Quentin Meillassoux (2008, p. 76)⁴⁸ evoca em seu texto *Soustraction et Contraction*, ao dizer que o empreendimento bergsoniano destrói a si mesmo, quando pretende eliminar a memória-contração da percepção pura; porque ela parece destruir a qualidade da imagem, vivenciar a distensão temporal absoluta da matéria, que em nada mais se assemelha à experiência perceptiva. O texto de Meillassoux é bastante sugestivo para os pesquisadores da obra de Bergson, porque aponta uma dificuldade teórica na compreensão do primeiro e do quarto capítulos de *Matéria e memória*, tornando o problema das noções de *fato e de direito* desafiadoras, conforme evocamos no começo do presente capítulo. Como explicar, afinal de contas, que a teoria da percepção pura deve ser compreendida de direito, ao

existentiels: nous amener d’abord dans un lieu où l’esprit ne souffle pas, où des images passent les unes dans les autres. C’est une sorte d’expérience matérialisante” (Panero, 2005, p. 18).

⁴⁷ (...) le vice de la mémoire contractante paraît être de nous faire replonger d’une théorie de la perception-ascèse – moment profondément original de la conception bergsonienne, moment aussi où son anticriticisme est le plus radical – à une théorie de la perception-synthèse, soumise à ce titre à la séparation kantienne du pour nous et de l’en-soi (Meillassoux, 2008, p. 78).

⁴⁸ À regarder la chose de plus près, on s’aperçoit que la difficulté qu’il y a à démêler la perception de la mémoire-contraction vient de ce que cette dernière est supposée constituer les qualités mêmes de la perception – ce qui n’était pas le cas de la mémoire-rappel (Meillassoux, 2008, p. 76).

mesmo tempo que participa do limiar de nossa experiência, conforme vimos? Para responder à questão de Meillassoux, e mostrar que Bergson guarda a sua coerência interna no decorrer do livro, é preciso ter em mente que a eliminação da memória-contração no contexto do primeiro capítulo não significa conceber a matéria distendida, na temporalidade que a caracteriza em si mesma (nos termos de quarto capítulo). A experiência de pensamento da percepção pura, a estilização da experiência proposta no primeiro capítulo, dito em outros termos, obedece a outro critério, que não passa pela consideração da temporalidade da matéria. Quando Bergson diz eliminar a memória contração, seu intuito é tornar uma ideia mais clara, *não colocando a questão da contração ou distensão da matéria*, que só virá no quarto capítulo. O objeto da percepção pura, para usar o vocabulário do quarto capítulo, diz respeito à *extensão material*, e sua relação com a consciência, e não à *tensão característica* das temporalidades ambientes. É como se a teoria da percepção pura evocasse as três primeiras proposições do quarto capítulo a respeito do movimento material, e não a última proposição, que remete à tensão que a memória opera na matéria (Bergson, 1999, p. 219-241). O que me revela a *extensão material*? *Que a qualidade está fora de mim, nas próprias coisas*.

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

É importante notar que Meillassoux *entende que a qualidade é toda produzida pela memória-contração*, quando Bergson diz, de maneira um tanto quanto enigmática, que a memória-contração é responsável pela *subjetividade das qualidades sensíveis* (Bergson, 1999, p. 31), indicando assim todo um aspecto *objetivo* da qualidade. Isso significa que a qualidade, conforme explora o quarto capítulo, pertence à matéria e às suas vibrações⁴⁹, independente da intensidade do ritmo, que a torna mais ou menos heterogênea, corroborando então a tese das imagens do primeiro capítulo, percebidas mais nelas que em nós. Voltando ao nosso contexto, eliminar a memória significa dizer que, independente *da tensão material, da temporalidade propriamente dita*, a imagem é qualidade autóctone. Portanto, a experiência da percepção pura elimina a memória de acontecimentos passados, que se enxertam na percepção, ao

⁴⁹ “Ora, onde está exatamente a diferença entre as qualidades heterogêneas que se sucedem em nossa percepção concreta e as mudanças homogêneas que a ciência coloca por trás dessas percepções no espaço? As primeiras são descontínuas e não podem ser deduzidas umas das outras; as segundas, ao contrário, prestam-se ao cálculo. Mas, porque se prestam a isso, não há necessidade de fazer delas *quantidades puras: equivaleria a reduzi-las ao nada*. Basta que sua heterogeneidade seja suficientemente diluída, de certo modo, para tornar-se, de nosso ponto de vista, praticamente negligenciável” (Bergson, 1999, p. 213, grifo nosso).

mesmo tempo que elimina a sucessão temporal que caracteriza as diferentes durações, o que não significa apreender um dos 30 trilhões de estímulos da luz vermelha. Trata-se de se encerrar num presente ideal que desconsidera as temporalidades, levando em conta apenas o corpo-imagem e o ambiente-imagem, para compreender aquilo que não pertence à nossa subjetividade, *com o fito de tornar clara a inteligibilidade da percepção*. Compreendida tal inteligibilidade, Bergson acrescentará novamente o tempo sob as duas formas de memória.

Ao dizer que se trata de uma exposição esquemática (Bergson, 1999, p. 31), que é excessiva somente porque é preciso fazer compreender esta ideia para logo depois reintegrar a memória, experiência que deve, aliás, ser observada mais de direito que de fato, o filósofo propõe considerar a percepção pura como a consciência de um adulto, 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” (Bergson, 1999, p. 32). De que maneira então, arremata Bergson, a percepção consciente, nesta situação, deve ser explicada?

*

A primeira frase que abre a teoria da percepção pura começa respondendo à questão que a suscitou:

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 (Bergson, 1999, p. 32).

Não é preciso deduzir a consciência, *porque já se considerou o mundo material um conjunto de imagens*⁵⁰. Esta recusa, por si mesma, é deveras significativa. Que significa esta asserção, conforme o que se viu até aqui? Que a imanência, diz Deleuze em *O que é filosofia*, não pertence a uma subjetividade, como se verifica em Husserl, Kant e Descartes, e sim, de alguma maneira, no contexto deste primeiro capítulo, pertence à própria materialidade, a qual permite explicar, por sua vez, a eclosão das subjetividades, aqui do ponto de vista da percepção. Mas não se trata apenas das subjetividades, a qualidade das imagens é expressão de um universo mais antigo: a qualidade é uma característica da própria existência. São sugestivos os exemplos de Bergson para ilustrar as diferentes dimensões e realidades da matéria: quer imaginemos a matéria como conjunto de átomos em movimento, mesmo desprovidos de qualidades físicas, mas em centros de força, turbilhões em fluidos contínuos,

⁵⁰ É deste trecho que parte o comentário de Deleuze em *O que é filosofia?*, segundo o qual o primeiro capítulo de *Matéria e memória* é um dos raros momentos da imanência na história da filosofia, imanência que não se sustentaria, aliás, em todo o livro: “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de *Matéria e memória* (...)” (Deleuze, 1992, p. 66).

“esse fluido, esses movimentos, esses centros só se determinam, eles próprios, em relação a um tocar impotente, a um impulso ineficaz, a uma luz descolorida; trata-se ainda de imagens” (Bergson, 1999, p. 32). Seja qual for a ideia a fazer da matéria, ou nível de temporalidade em que se a imagine, ela não escapa ao fato de se apresentar sempre como imagem, isto é, qualidade / expressão da existência. Não é possível pensar um objeto sem imagem. E a imagem significa precisamente a possibilidade de aparecer, ou ser percebida. Se o universo é um contínuo devir material, ele é, em sua totalidade, passível de ser percebido, o que sugere que apenas uma ínfima parte é percebida pelos corpos vivos, tão raros e insignificantes diante da matéria inorgânica que engendra o *cosmos*. No entanto, conforme diz o filósofo em *As duas fontes da moral*, a percepção vai longe, vamos até as estrelas, ainda que sua luz possa representar uma estrela morta. Mas a luz só é passível de apreensão pela sugestiva ideia de que todo o *cosmos* é passível de ser percebido, ainda que não o seja de fato, a percepção sendo colhida num campo mais vasto, *percebido de direito*, sem que se possa apontar ao certo a extensão deste direito, conforme Bergson diz à Lechalas⁵¹. Isso marca o realismo peculiar de Bergson: o universo que existe por si, como instrui Bento Prado Jr., é um espetáculo sem espectador, espetáculo passível de experiência. Por isso, segundo Bergson (1999, p. 32),

É verdade que uma imagem pode *ser sem ser percebida*; pode estar presente sem estar representada; e a distância entre estes dois termos, presença e representação, parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela.

E aqui entra o principal argumento da percepção pura. Se houvesse *mais* na representação que na própria presença da materialidade, diz o filósofo, se fosse preciso *acrescentar algo* à matéria para ter dela a representação, a passagem cairia num impenetrável mistério. Porque seria preciso despojar a matéria da qualidade percebida no imediato, para projetarmos sobre ela um estado de consciência que em nada se assemelha a sua natureza. Trata-se sempre da objeção à tese moderna do conhecimento. Uma vez que se considera o universo material um conjunto de imagens qualitativas em si mesmas, compreendendo-se o fato de que uma imagem *pode ser sem ser percebida*, a percepção passará a se explicar mediante a *diminuição*, conforme Merleau-Ponty, como um decalque do ser. A diminuição não envolve um mistério, precisamente porque ela é colhida *em* um continente prévio, possuidor de todas as qualidades,

⁵¹ (...) dans le cas de la perception, je vois bien et j’essaie de montrer comment l’image perçue est cueillie dans un champ plus vaste que celui de la perception actuelle, mais je n’ai aucun moyen de déterminer jusqu’où cette perception virtuelle s’étend. Le fait même que vous citez dans votre lettre (à savoir que le son est aboli au-dessous d’un certain nombre de vibrations par seconde) et tous les autres faits de même genre, prouvent assez que notre perception actuelle est une sélection, comme aussi l’impossibilité où nous sommes de concevoir que l’univers s’arrête à l’horizon de notre perception actuelle, prouve encore que nous percevons virtuellement bien plus de choses que nous n’en percevons matériellement et actuellement: d’ailleurs, dans toute autre hypothèse, la perception consciente me paraît inintelligible (Bergson, 1972, p. 412-413).

que são colhidas pelos sentidos. A representação, sinônimo para Bergson de percepção, é portanto *menos* que a simples presença da imagem, definindo-se pela parte da extensão. Pode-se dizer, por conseguinte, que a *presença* remete à imagem, enquanto não é percebida, enquanto a *re-presentação* significa a diminuição da imagem pelo recorte do corpo. Se a presença, tal como se viu na descrição do universo material, expressa a continuidade cuja influência é universal, como a mônada de Leibniz, local de passagem da influência cósmica, onde cada parte reflete o universo inteiro, *a representação será justamente o corte, a decupagem, nesta continuidade*. Considerada em si mesma, em sua realidade objetiva, a imagem continua naquelas que a seguem e que a precedem, e também naquelas que a preenchem – a representação sendo apenas a película superficial, diz Bergson (1999, p. 33). Para compreender o processo da percepção a partir da diminuição pelo corpo, é preciso ter claro que a re-presentação nasce no momento em que as imagens que a seguem, precedem-na e a preenchem *são suprimidas*, delimitando assim a imagem percebida, a película. A tese paradigmática que percorre a obra de Bergson, decorrente disto, mostra que todo o universo material, cada parte sua, torna-se virtualmente perceptível, ou passível de ser selecionada, como fosse um imenso campo potencial. No vasto universo material qualitativo, cada grão pode ser objeto de uma percepção, basta então que se o isole. Enfim, tendo claro que a percepção não é a iluminação, o desvelamento do objeto por um eu constituinte, mas, pelo contrário, um obscurecimento, a diminuição da maior parte de si mesmo, o que faz dele um resíduo, a percepção torna-se um *quadro* que se destaca em um campo, ao invés de uma *coisa* inserida no ambiente (Bergson, 1999, p. 34). O que produz o recorte é o centro de indeterminação característico da vida. Mas não está em questão ainda o tema de *A evolução criadora*. Bento Prado Jr. (1986, p. 154) chama atenção para este ponto, ao notar que *Matéria e memória*, na teoria da percepção pura, parte de uma explicação lógica, de uma teoria do conhecimento que visa, como expôs o professor Goldschmidt, apresentar as condições do fenômeno, enquanto *A evolução criadora* se ocuparia da gênese que parte das condições para o condicionado, pelos desdobramentos do impulso vital. São dois momentos lógicos diversos (Prado Jr., 1986, p. 153), com finalidades diversas; *Matéria e memória* traçando a crítica à representação tradicional, tornando inteligível a relação da subjetividade com a matéria e à cosmologia, através da teoria das imagens, enquanto *A evolução criadora* descreve a gênese da inteligência como etapa da aventura global da vida. No primeiro caso, a explicação do dado se dirige às condições deste – da representação à matéria –, enquanto, no segundo, se dirige ao condicionado, da vida à matéria e apenas depois à epistemologia.

A leitura de Bento Prado Jr. ressalta que o primeiro capítulo de *Matéria e memória* segue um raciocínio independente do conceito de vida, e que sua inteligibilidade se faz por um equacionamento diverso daquele que a tradição pensava existir na esfera da percepção, ressaltando assim a novidade com a qual a teoria bergsoniana pensa a relação entre consciência, matéria e sua relação. Mas além do aspecto lógico, conforme temos aduzido, cremos que esse capítulo deva ser lido, ao mesmo tempo, por um aspecto metafísico ou ontológico, uma vez que a fundamentação da psicologia operada por Bergson tem em seu estofo, em sua condição de inteligibilidade, um sentido metafísico, que está no fundo, ou na base, da experiência concreta⁵², e que pode, com efeito, ser compreendido na medida em que *a metafísica reside no fato de que a percepção apreende um objeto que existe nele mesmo*. A luz em que o cientista localiza vibrações ondulatórias de determinada espessura do ponto P é *a mesma que incomoda meus olhos*. Um dos objetivos de *Matéria e memória*, a principal aquisição da teoria das imagens, que vimos com os dois sistemas de referência, consiste em mostrar que se trata de uma mesma realidade, a matéria e a percepção da matéria como dois *sistemas de imagens coexistindo em uma mesma dimensão material*. É a inteligibilidade deste processo que a percepção pura trata de explicar, através de uma argumentação que permite à teoria do conhecimento se prolongar em metafísica, à medida que sugere que não há mais entre a matéria e a percepção a diferença entre o fenômeno e a realidade, *mas a relação da parte com o todo*. O fundamento de tal inteligibilidade está na compreensão de que a matéria, o conjunto de imagens, explica o corpo e o ambiente como solidários de uma mesma dimensão, que comporta diferentes *movimentos*. Conforme diz Bergson em carta à Lechalas, “A verdade é que meu corpo é feito de uma matéria análoga àquela dos outros corpos” (Bergson, 1972, p. 421, tradução nossa). Mas na diferença de movimentos da matéria, conforme vimos, há dois tipos possíveis, os necessários, do universo material, e os indeterminados, centros de ação, ilhas de espontaneidade caracterizadas pelos corpos vivos, cujas relações por si mesmas darão conta da teoria da percepção. O caráter formal da inteligibilidade da percepção se estende, portanto, à compreensão metafísica da proposta de Bergson, à medida que ela esclarece dimensões da experiência. Para além de minha memória,

⁵² La perspective de Bergson reste familière. Elle n'est pas une approche purement spéculative des choses. On peut le suivre parce que certaines expériences très simples évoquent ce que dit Bergson. Parfois, nous sommes en quelque sorte absents au monde, tout en y étant présent, nous sommes absents à nous-mêmes tout en étant nous-mêmes. Nous ne sommes plus qu'une sorte de regard impersonnel. Nous sommes plein du présent, nous sommes tout action. Cela n'est pas mystérieux. Il ne s'agit pas d'expériences pathologiques. Donc, d'une certaine façon, on peut dire que nous expérimentons le présent qui est décrit dans le premier chapitre de Matière et mémoire. Le présent ou la matière, ce qui est la même chose pour Bergson, est objet d'expérience, de vécu (Panero, 2005, p. 18)

sinto que este mármore vibra dentro de si uma história geológica que transborda infinitamente a película que percebo. Mas nem por isso a película é menos o mármore.

Vimos que a percepção pura se caracteriza pela compreensão da diminuição, pelo *menos* e não pelo *mais*.

Este menos surge à medida que o corpo, como centro de indeterminação, marca, fora de si, pelos movimentos do sistema nervoso, aquilo que lhe interessa, suprimindo então da imagem tudo o que não diz respeito ao interesse. O cérebro, portanto, não sendo um órgão de produção, é antes um órgão de subtração, qual peneira que subtrai tudo o que não lhe interessa. Delimita-se assim a forma dos corpos: a subtração da maior do percebido, recortando-o no ambiente, permite a passagem da presença à re-presentação. Para ilustrar este raciocínio, Bergson se serve da metáfora da luz:

Tudo se passará então, para nós, como se refletíssemos nas superfícies a luz que emana delas, luz que, propagando-se sempre, jamais teria sido revelada. As imagens que nos cercam parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que o interessa; elas destacarão de sua substância o que tivermos retido de passagem, o que somos capazes de influenciar. Indiferentes umas às outras em razão do mecanismo radical que as vincula, elas apresentam reciprocamente, umas às outras, todas as suas faces ao mesmo tempo, o que equivale a dizer que elas agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares, e que, conseqüentemente, nenhuma delas é percebida nem percebe conscientemente. E se, ao contrário, elas deparam em alguma parte com uma certa espontaneidade de reação, sua ação é diminuída na mesma proporção, e essa diminuição de sua ação é justamente a representação que temos delas (Bergson, 1999, p. 34).

A metáfora da luz expressa, de maneira sugestiva, a tese da continuidade pelo movimento que perfaz a existência material. Ainda que a percepção pura trate de um ponto matemático, de um instante do presente absorvido no objeto exterior, é possível pensar um devir, um fluxo das imagens que não se relaciona à temporalidade em sentido forte (Panero, 2006, p. 18). Fluxo presente desde o início do capítulo, ele é condição para a compreensão de que a percepção se explica pelo movimento, de maneira que é possível reduzir a imagem a ele, conforme sugere Deleuze em *Cinema I*. Dito de outra forma, o movimento é luz que se propaga sem perda por todo o universo. Poder-se-ia perguntar: não haveria aqui certo exagero de Bergson, ao sustentar que tal movimento individual, luz que passa por cada elemento da imagem particular, se propaga *a todo o universo*, como a mônada leibniziana? Esta metáfora não é excessiva, à medida que o movimento se reduz à matéria, e a matéria é energia, como bem explicará o quarto capítulo, conforme a física a partir do século XIX. O universo, neste sentido, é translúcido, dada a universalidade do fluxo e o mecanismo radical que o vincula; cada parte da imagem agindo e reagindo por todos os seus elementos àquelas que lhe são

contíguas, por conseguinte não percebendo, nem sendo percebidas (Bergson, 1999, p. 34). A metáfora da luz permeadora de todo o universo é, portanto, expressão da mobilidade das imagens, princípio explicativo da percepção, que passa a ser virtualmente realizável em toda sua extensão, atualizada pela espontaneidade de um movimento que interrompe o fluxo, delimitando objetos, fazendo surgir um horizonte a partir de sua potencialidade de ação. Advém daí a tese de que o universo é percebido *de direito*, enquanto os centros de indeterminação, através do interesse, percebem *de fato* pequenos elos seus. Mas, se a continuidade do vínculo radical faz com que as imagens não percebam nem sejam percebidas, porquanto são indiferentes pelo automatismo de suas ações, necessária em todos seus elementos, como a corrente de um rio, a percepção surge quando o fluxo se depara com uma espontaneidade de reação, um peixe contra a corrente no período da tainha. A ação das imagens circundantes é diminuída em todas as suas partes elementares na mesma proporção em que a ilha de espontaneidade é capaz de agir, de maneira que a diminuição da refração da luz expressa o próprio mecanismo da formação da representação.

Bergson traz um exemplo da ótica para compreendermos a metáfora da luz. Quando um raio de luz atravessa um meio de densidade diferente, produz-se uma refração que altera o ângulo da incidência do raio. Mas pode ser tal a densidade do meio, que o raio não penetra mais, produzindo-se assim uma reflexão total (Bergson, 1999, p. 35). No mesmo momento, forma-se uma imagem virtual no ponto luminoso, símbolo da reflexão total. A percepção é um processo do mesmo tipo: se o conjunto de imagens é um todo contínuo, cujo fluxo é mantido pelo movimento que a todas atravessa, desde que surge um centro de indeterminação, os movimentos que passavam por ele são impedidos à medida que o interessam, e “(...) em vez de atravessá-los, parecerão retornar desenhando os contornos do objeto que os envia” (Bergson, 1999, p. 35). A partir disso, Bergson indica a natureza *subtrativa* da percepção: não há, neste processo, o acréscimo de nada, que se acrescente à imagem ou matéria. Ocorre que a imagem, que antes era atravessada em todas as suas partes pelo fluxo universal, abandona sua ação real para figurar sua ação virtual diante do centro de indeterminação, isto é, “(...) a influência possível do ser vivo sobre eles (imagens)” (Bergson, 1999, p.35), fazendo com que a percepção se assemelhe “(...) aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem” (Bergson, 1999, p. 35).

A partir deste último argumento, o filósofo apresenta uma tese central da percepção pura.

Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da

matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa a nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções (Bergson, 1999, p. 35).

Esse argumento resume e expressa de maneira límpida a teoria da percepção pura, ao sugerir um raciocínio que escapa, ou, em todo caso, redimensiona, a teoria tradicional. Através dele, a objeção à duplicação do mundo se torna possível, à medida que a percepção é compreendida *como apreensão da parte no interior de um continente*, diminuição, e não mais como a cópia de um objeto incognoscível pela projeção de um eu constituinte. A cópia, como objeto inextenso – poder-se-ia pensar a *res cogitans* – e a coisa em si – ou a *res extensa* –, apresentavam assim uma diferença de natureza. Através da percepção pura, a percepção deixa de ser visão interior para surgir da relação entre movimentos, isto é, a parte de um todo, um “menos” no seio da matéria, de maneira que a diferença entre *ser* e *ser percebido* passa a ser *de grau*. Insistamos nesta ideia. Porque a parte é um grau do todo, o percebido é um grau do ser. Se o percebido não é uma *res cogitans*, o dualismo de Bergson não se aproxima do cartesiano, o percebido *reduz-se, portanto, à própria res extensa*, desta vez diminuída da maior parte de si mesma. É imprescindível salientar que, se não há entre o ser e o percebido mais que uma diferença de grau, o percebido *é* o ser, o ser subtraído. E isso deve ser visualizado como constitutivo da experiência concreta. Enquanto o ser em toda sua extensão *é virtualmente perceptível*, o percebido reduz-se ao elo material que entra sob influência das ações do corpo. Eliminada minha presença, o objeto volta a se perder na translucidez que o atravessa por todos os lados em sua influência cósmica, liberto de minha ação.

(...) 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 (Bergson, 1999, p. 36).

Por isso a percepção em Bergson, no contexto de *Matéria e memória*, se caracteriza pela finitude. Mas esta finitude, longe de significar alguma limitação, ao mostrar que a percepção é a parte de um todo, expressa antes de tudo uma tese libertadora. Porque elimina-se, através dela, a camisa de força de uma subjetividade que não acessa senão a si mesma, aquilo que Bergson chama de relatividade do conhecimento. As nuvens percebidas não são constructos de uma subjetividade. Conforme Merleau-Ponty, em *Sobre a natureza* (2000, p. 86), “Da mesma forma, a percepção abre-nos para as próprias coisas e revela-nos uma ordem primordial, a qual é um horizonte que nunca podemos eleger como domicílio do nosso pensamento, embora permaneça sempre como obsessão deste último”. A limitação, diz o

filósofo em diferentes momentos de sua obra, acessa pequenos elos da realidade, e neste sentido é capaz de fruir o mundo, que a ultrapassa infinitamente.

Mas a limitação expressa também outra consequência, voltando à argumentação da percepção pura. Ao significar uma ilha de indeterminação no fluxo translúcido, a sua pobreza, no entanto, pautando-se pelo discernimento, é outra expressão da liberdade, ela anuncia o espírito (Bergson, 1999, p. 36).

Na página trinta e seis de *Matéria e memória* (1999), Bergson traz o exemplo da fotografia para pensar a teoria da percepção, abrindo, a partir deste breve exemplo, uma reflexão sobre a arte marcada pela técnica de meados do século XIX. Diz o filósofo que um hábito comum é o de conceber a percepção como uma espécie de fotografia que seria batida do interior de um aparelho, no caso o cérebro, cuja câmera escura seria o lugar do processo químico-físico que engendra a representação. Então, questiona: “Mas como não ver que a fotografia, se fotografia existe, já foi obtida, já foi tirada, no próprio interior das coisas e de todos os pontos do espaço?” (Bergson, 1999, p. 36). Trata-se de uma discussão bastante sugestiva a respeito da natureza da fotografia, que foi objeto de debates calorosos na primeira metade do século XX, como a discussão filosófica sobre a natureza da imagem, por exemplo, a contribuição que essa técnica trouxe à história da arte, entre outras⁵³.

⁵³ André Bazin, em seu artigo *Ontologia da imagem fotográfica* (1991), como um dos principais teóricos e críticos do século XX, evidencia, neste texto de filosofia e estética, a relação essencial entre fotografia e realidade, e como a técnica libertou as artes plásticas da necessidade de produzir obras realistas, permitindo-lhes explorar outras vias que a imitação do real. Mas é curioso que Bazin defenda uma tese quase bergsoniana, no que diz respeito à natureza das imagens. Segundo o crítico o francês, “A originalidade da fotografia em relação à pintura reside, pois, na sua objetividade essencial. Tanto é que o conjunto de lentes que constitui o olho fotográfico em substituição ao olho humano denomina-se precisamente ‘objetiva’. Pela primeira vez, entre o objeto inicial e a sua representação nada se interpõe, a não ser um outro objeto. Pela primeira vez, uma imagem do mundo exterior se forma, automaticamente, sem a intervenção criadora do homem, segundo um rigoroso determinismo. A personalidade do fotógrafo entra em jogo somente pela escolha, pela orientação, pela pedagogia do fenômeno; por mais visível que seja na obra acabada, já não figura nela como a do pintor. Todas as artes se fundam sobre a presença do homem; unicamente na fotografia é que fruímos de sua ausência. Ela age sobre nós como um fenômeno ‘natural’, como uma flor ou um cristal de neve cuja beleza é inseparável de sua origem vegetal e telúrica. (...) Essa gênese automática subverteu radicalmente a psicologia da imagem. A objetividade da fotografia confere-lhe um poder de credibilidade ausente de qualquer obra pictórica. Sejam quais forem as objeções do nosso espírito crítico, somos obrigados a crer na existência do objeto representado, literalmente re-presentado, quer dizer, tornado presente no tempo e no espaço. A fotografia se beneficia de uma transferência de realidade da coisa para sua reprodução. O desenho o mais fiel pode nos fornecer mais indícios acerca do modelo; jamais ele possuirá, a despeito do nosso espírito crítico, o poder irracional da fotografia, que nos arrebatava a credulidade (Bazin, 1991, p. 22).”

Citamos o trecho integral porque é sugestivo em diferentes pontos para o assunto que estamos tratando. O que Bazin – que, aliás, tem um capítulo, em *O que é o cinema?*, sobre a influência de Bergson em um filme sobre o processo criativo de Picasso – nos mostra neste artigo fundamental para o cinema e as artes, é que a imagem fotográfica revoluciona as artes plásticas, enquanto abdica da natureza do homem, uma vez que o gesto criador da subjetividade não responde mais de maneira absoluta pela obra. É a máquina que se interpõe entre os objetos, e por isso o nome sugestivo da lente, *objetiva*. O artista, o fotógrafo, não realiza senão uma escolha (aqui, a aproximação com a percepção pura não é mero acaso). A fotografia, ao trazer uma crise psicológica para a imagem, é revolucionária porque resulta de uma *transferência de realidade*, em

sua natureza, independente do homem. No decurso do artigo, o autor mostra por que a fotografia passou também a servir como documento, dada sua objetividade. A partir disso, se temos que a fotografia define-se à revelia da subjetividade, podemos aproximá-la da argumentação da teoria da percepção pura, que dispensa também o elemento subjetivo. Mas a sugestão, retomemos, reside nesta frase do filósofo: “Como não ver que a fotografia, se fotografia existe, já foi obtida, já foi tirada, no próprio interior das coisas e de todos os pontos do espaço?” (Bergson, 1999, p. 36). Se há transferência de realidade, é porque a fotografia guarda, com o próprio real, um elemento comum, uma natureza ontológica. Conforme Bazin, a fotografia nos dá o objeto mesmo, ainda que desprovido de temporalidade. A imagem pode estar em péssimas condições físicas, apresentar manchas; isto não importa, porque ela “(...) provém por sua gênese da ontologia do modelo; ela é o modelo.” (Bazin, 1991, p. 24). Com o advento do cinema, é o tempo então que se torna embalsamado, e assim temos outra aproximação com a tese da percepção pura, que indica sua qualidade não subjetiva na supressão do tempo. Há, portanto, diz Bazin, uma estética própria da fotografia, em relação à pintura, que consiste na *revelação do real*, na maior parte das vezes despercebida ao olhar humano, aos seus vícios de pensamento e preconceitos, à toda carga subjetiva que enxertamos na percepção. A objetiva me torna sensível a algo que meus sentidos não saberiam fruir. “O reflexo na calçada molhada, o gesto de uma criança, independia de mim distingui-los no tecido do mundo exterior” (Bazin, 1991, p. 24). Se eu não os percebia, tal como o empresário que caminha rápido, permaneciam ali defronte, acontecendo no tecido dos processos reais. Tais fatos a objetiva pode apreender, qual espécie de mágica a desvelar apenas aquilo que é. “(...) somente a impassibilidade da objetiva, despojando o objeto de hábitos e preconceitos, de toda a ganga espiritual com que a minha percepção o revestia, poderia torná-lo virgem à minha atenção e, afinal, ao meu amor” (Bazin, 1991, p. 24). É por isso que o cinema, para Bazin, pode mesmo, em algum sentido, superar o artista plástico em sua criatividade: enquanto a obra do pintor só existe na moldura, isto é, como heterogênea em relação ao universo que o cerca, a fotografia participa da existência do modelo como uma impressão digital, e neste sentido ela se acrescenta à criação natural, ao invés de substituí-la (Bazin, 1991, p. 24). E seu produto pode apresentar potencialidades inimagináveis para um olhar que se desaliena, um olhar que pode aprender a amar aquilo que estava debaixo do seu nariz. Por isso Bazin defende um realismo que se aproxima deste que estamos sustentando em Bergson, um verdadeiro realismo, “que implica exprimir a significação a um só tempo concreta e essencial do mundo” (Bazin, 1991, p. 21), mundo que antecede a subjetividade. O cinema, neste sentido, diferente da fotografia, é capaz de capturar a duração, sendo portanto “(...) a consecução no tempo da objetividade fotográfica” (Bazin, 1991, p. 24), o cinema então se assemelhando ainda mais ao mundo das imagens, fluxo de um devir, processos anônimos que independem de uma subjetividade.

“O filme não se contenta mais em conservar para nós o objeto lacrado no instante, como no âmbar o corpo intacto dos insetos de uma era extinta, ele livra a arte barroca de sua catalepsia convulsiva. Pela primeira vez, a imagem das coisas é também a imagem da duração delas, como que uma múmia da mutação (Bazin, 1991, p. 24).”

A duração aqui é uma *duração das coisas*, que, como a fotografia, é decalcada na película, sendo conservada não mais no instante, mas numa duração definida, embalsamada, com começo e fim. Por isso Deleuze insiste tanto sobre *Matéria e memória* na sua fundamentação do cinema através da obra de Bergson. Se há uma transferência de realidade na fotografia, como quis Bazin, é porque o real é uma espécie de *metacinema* em si, como quis o autor de *A imagem-movimento*. É isto que o primeiro capítulo de *Matéria e memória faz ver*: se há fotografia, é porque a imagem existe como qualidade de uma matéria que engendra todo o tecido real e cósmico, por todos os lados ocorrendo fatos que uma subjetividade não saberia adivinhar. Por isso a importância de um fundo anônimo da percepção sem o advento da subjetividade, a mostrar que a percepção é, em sua *essência*, antes de mais nada, *ser-no-mundo*, participação nas coisas, fundo anônimo que permite fruir o real; corpo que é parte deste tecido, que vivencia mas nem sempre percebe a novidade. Todo o projeto baziniano para a sétima arte busca lutar por um cinema que faça falar o real em sua potencialidade; mas não um real indiferente ao humano, e sim um real que faz fruir a humanidade em sua potência. Disse o crítico e teórico do cinema: “O conhecimento em Renoir passa pelo amor, e o amor, pela epiderme do mundo” (Bazin, p. 19, 2016). Segundo o professor e crítico Alain Bergala, respondendo à pergunta sobre a importância do realismo da teoria de Bazin, “A ideia mais importante de André Bazin para o cinema é o fato de que o cinema não é feito para reconstruir o real, mas ele é, antes de tudo, feito para ver o real. Na verdade, o que diz Bazin é que a câmera é praticamente suficiente para que o real nos apareça. O mais importante na teoria de Bazin é a epifania. É a compreensão de que, graças à invenção do cinema, da câmera, podemos ter epifanias do real, do real o mais comum. A ideia que é mais importante em Bazin é que tudo o que a câmera filma pode ser modulado em epifania (Coutinho Apud Bazin, 2016, p. 244).” Qual o sentido da epifania, neste contexto? Bazin, que era católico, fazia ver no cinema algo como um gesto da criação divina, já que a fotografia carregava em si a impressão digital do real. Mas se há epifania, se há, como se diz, algo a mais na simples mecânica da objetiva, é porque, seja a criação divina, ou o próprio mistério do real, o cinema é capaz

Conforme o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, se temos que o universo é um todo contínuo em que cada parte influencia o todo das imagens, o universo material é tal qual uma fotografia translúcida (Bergson, 1999, p.36), na qual basta uma tela escura atrás da chapa para se destacar a imagem individual. Uma tela que opera a descontinuidade do movimento, uma espontaneidade em meio à necessidade translúcida, isto é, as “zonas de indeterminação”, que destacam as imagens através de suas ações virtuais, revela a imagem ali mesmo onde ela existe, em sua própria qualidade colhida num campo mais vasto. Logo, arremata Bergson: os centros de indeterminação “não acrescentam nada àquilo que é; fazem apenas que a ação real passe e que a ação virtual permaneça” (Bergson, 1999, p. 37). A metáfora da fotografia, portanto, ao sugerir que a qualidade já pertence à matéria, mostra que a percepção não se acrescenta a ela. Por isso a relação com o cinema, arte capaz de captar o sentido anônimo da qualidade do real, pela leitura do crítico André Bazin, leitor de Bergson, é sugestiva em diferentes pontos. O real, conforme assinalou Deleuze, é uma espécie de cinema em si.

Essa tese representa, como temos visto, um argumento contra a psicofísica e o associacionismo, que, como diz Bergson, ao usar a varinha mágica, produz um mundo duplicado em pensamento, que em nada se aproxima da matéria, abrindo um abismo entre o sensível e as coisas, entre a qualidade e quantidade, a representação e a coisa em si. À medida que se considera a matéria um conjunto de imagens que compreende o sensível, uma espécie de cinema virtual, não é preciso mais explicar como surge a representação, mas como ela se limita ao corpo, como vimos até aqui. O que define a representação passa a ser a delimitação da imagem face às ações do corpo, às tendências motoras do cérebro, enquanto que o que define a coisa, ou presença não relacionada a um centro, é a continuidade universal. Mas, se as tendências motoras desenham cada aspecto da delimitação da representação, como provar que a imagem das coisas está lá fora, nelas mesmas? Não será mais verossímil que o movimento nervoso produza, a partir de si, a percepção? O capítulo dois tem por um dos objetivos desempatar esta questão, através da investigação dos documentos clínicos sobre as

de revelar fatos inauditos. Não se trata simplesmente de ligar a câmera para que o milagre se realize. Para fazer falar o real, se faz necessário um trabalho árduo, nem sempre realizado pela maior parte dos cineastas, critério que diferencia, aliás, o verdadeiro realismo de um falso. Em suma, assim como para Bergson, sublinhou Bento Prado Jr, o salto ao imediato não é, ele mesmo, imediato, “Ele apenas é feito através da longa de mediações constituída pelo recurso ao testemunho do pensamento positivo” (Prado Jr., 1986, p. 73), também para Bazin, comenta o teórico César Guimarães, para quem revelar o real exige um árduo trabalho de elaboração. Para se alcançar um verdadeiro realismo, o trabalho precisa se realizar desde o roteiro, de escolhas e recursos “que ressaltem a singularidade dos seres, das coisas e dos acontecimentos, impedindo-os de serem encobertos pelas relações dramáticas ou pela dimensão simbólica”. Por isso, continua o teórico, “É o trabalho com os elementos do real, portanto, que nos restitui a realidade, apreendida na inteligibilidade de sua trama espacial e temporal (para além, portanto, da simples aparência, da imitação, das semelhanças e dos códigos)” (Coutinho Apud Bazin, 2016, p. 8-9).

afasias, mostrando que eles em nada sugerem que as lembranças *são produzidas* pela massa cinzenta. Se uma lesão não destrói lembranças, mas a capacidade do cérebro em recebê-las, isto é, de atualizá-las, o mesmo ocorre na percepção: não é no cérebro que está o percebido, mas lá fora, apreendido pela ação do corpo, *porquanto o cérebro só produz movimento indeterminado*. Tais noções derivam da tese central de *Matéria e memória*, segundo a qual o corpo deve ser encarado como um centro de ação, e ação somente, conforme a primeira frase do resumo e conclusão⁵⁴.

O exemplo do ponto P (Bergson, 1999, p. 39) consolida teoricamente esse núcleo da percepção pura. A primeira estrofe coloca a questão em termos que atravessam diferentes níveis da compreensão (metafísica e fisiológica) da percepção em *Matéria e memória*.

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

Este texto responde a uma série de questões que situam de maneira clara os objetivos da teoria da percepção pura. Vimos que há uma questão problemática na compreensão de como as qualidades sensíveis, oriundas, em parte, da contração da memória, tornavam ambígua a tese da percepção pura, segundo a qual percebemos a coisa nela mesma, e não em nós. Ao responder esta questão, Bergson deixa claro seu objetivo: mostrar, ao longo de *Matéria e memória*, que tanto a ciência, quanto a consciência têm razão, ou seja, que *não há uma diferença essencial entre as vibrações de certa amplitude e a luz que a consciência percebe*; porque se trata de uma mesma realidade, segundo dois sistemas diferentes de imagens, conforme o início do capítulo, que coexistem segundo a inteligibilidade do corpo centro de indeterminação. Mas, neste mesmo parágrafo, o filósofo faz uma ressalva, coloca uma condição: a luz que a consciência percebe e as vibrações da ciência são a mesma, *se, e somente se*, devolver-se ao movimento a unidade, a indivisibilidade e a heterogeneidade que a ciência clássica recusa, e se se considerar nas qualidades a contração da memória. É assim que o primeiro capítulo já aponta para o quarto, onde são apresentadas as teses da indivisibilidade do movimento e das qualidades-contrações, pelos conceitos de *tensão e extensão*. Note-se que

⁵⁴ “ I – A ideia que retiramos dos fatos e confirmamos pelo raciocínio é de que o nosso corpo é um instrumento de ação, e somente de ação. Em nenhum grau, em nenhum sentido, sob nenhum aspecto ele serve para preparar, e muito menos explicar, uma representação” (Bergson, 1999, p. 263).

o conceito de imagem traz uma solução valiosa para o problema da indivisibilidade e heterogeneidade da matéria, à medida que a imagem sugere que qualidade deve ser compreendida na própria matéria⁵⁵. Por isso, as noções de indivisibilidade e heterogeneidade são evocadas no centro nodal da teoria da percepção pura que, ainda que possua caráter fictício e ideal, aponta, pela inteligibilidade de sua proposta, a ligação com a metafísica desenvolvida no último capítulo. Ambos os capítulos apresentam, com isso, diferentes vias para pensar a exterioridade, em estágios argumentativos distintos.

Assim, o exemplo do ponto P mostra que os estímulos luminosos impressionam a retina, sua imagem já sendo dada de saída nele, onde a ciência localiza vibrações. É preciso compreender, portanto, não como a imagem é gerada, mas como é *escolhida*. Os estímulos da retina são enviados aos centros corticais e a outros centros, que os transmitem a mecanismos motores que se pautarão por ele. “Os elementos nervosos interessados são portanto exatamente aquilo que dá ao estímulo recebido sua eficácia; ele simboliza a indeterminação do querer; de sua integridade depende essa indeterminação” (Bergson, 1999, p. 40). Ou seja, os estímulos, sendo apreendidos pela ação dos centros nervosos, desenham a forma do objeto de onde vieram, sendo o ponto P a própria circunscrição da representação. “(...) e, conseqüentemente, toda lesão desses elementos, ao diminuir nossa ação possível, diminuirá na mesma medida a percepção” (Bergson, 1999, p. 41). Se os raios são percebidos no próprio trajeto, na relação com o sistema nervoso, é absurdo supor que da retina ao córtex, do córtex ao músculo, gerou-se uma imagem interior no cérebro, como foi visto. “De fato, não há uma imagem inextensiva que se formaria na consciência e se projetaria a seguir em P”. E, em seguida, conclui:

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 (Bergson, 1999, p. 41).

Com essa frase, Bergson sintetiza todo o desenvolvimento do capítulo, arrematando um raciocínio que percorre diferentes estágios da percepção pura, passando pela consideração de que ciência e consciência tratam de uma mesma coisa, com recortes diferentes. Tornando claro, além disso, a inteligibilidade da percepção: ao considerar o corpo um centro de ação, a percepção passa a ser compreendida como a parte, a subtração *em um todo mais vasto*, o que permite considerar o percebido onde ele está, no bojo da matéria, na relação que mantém com o organismo sensório-motor. Se a percepção se dá nele, é porque não há percepção subjetiva,

⁵⁵ Equivale a dizer que a análise da percepção pura nos deixou entrever na ideia de *extensão* uma reaproximação possível entre o extenso e o inextenso (Bergson, 1999, p. 212).

mas somente uma e a mesma realidade, sendo o cérebro, a retina, o ponto P e os raios que ele emite, *um todo solidário*, a imagem percebida de P existindo em P, e não em outro lugar.

Para Bergson (1999, p. 42), tais ideias, que são críticas à tradição crítica, são, ironicamente, as do senso comum, que não está habituado à filosofia, e que acredita entrar no objeto quando percebe. O desvio dessa concepção é próprio de uma elaboração teórica que desenvolve na ciência uma metafísica inconsciente, conforme vimos, influenciada pelas distinções nítidas que o entendimento imagina a partir de um método analítico. Uma dessas ideias, presentes no associacionismo, é expressa na explicação que o psicólogo oferece sobre o estado de sonho: uma vez que temos experiências oníricas, isto é, experiências sem a presença do objeto real, o estado cerebral deve ser suficiente para a produção de toda a experiência. Levando-a adiante, a percepção também se reduziria à produção de um determinado estado nervoso, responsável por representações *mais ou menos intensas, o presente e o passado, o sonho, a alucinação*. Mas o senso comum, mais perto da experiência, não questiona a evidência da matéria que se apresenta aos sentidos, muito embora siga os conselhos da inteligência em diversos outros caminhos que se afastam de uma filosofia intuitiva. Se o senso comum não questiona a experiência, isso não se deve à especulação filosófica: o retorno de Bergson à ele é o retorno posterior a uma longa incursão teórica, cuja primeira característica é a valorização do imediato, daquilo que não depende de uma construção reflexiva, mas que, ironicamente, em sua ingenuidade vive a relação com a natureza de maneira mais próxima que aquela oferecida por um tratado de metafísica.

*

Para os fins que pretendemos, a análise da percepção delimitou-se ao exemplo do ponto P. Quisemos mostrar com ele a lógica argumentativa – de pretensões metafísicas – com a qual o filósofo tornou inteligível a nova proposta da percepção, que passa pela noção de diminuição, ou seleção, da matéria pela ação do corpo, e a conseqüente consideração da exterioridade para a representação; tal argumentação se desenvolveu pela metáfora da luz translúcida, que permitiu comparar a materialidade a uma espécie de fotografia virtual, tornando clara a ideia de que ela possui qualidades que *pertencem* à imanência do real, tornando mesmo ambígua a noção de exterioridade, à medida que não há dentro e fora na percepção, interior e exterior, sujeito e objeto, *mas apenas relações entre imagens*. A teoria de Bergson transcende, assim, duas visões clássicas da filosofia aparentemente inconciliáveis, o realismo e o idealismo, a partir de uma objeção à percepção que se estende a todas as filosofias do sujeito, até as variações do projeto transcendental, objeção que se realiza pela crítica ao centro formal, ou constituinte, responsável, em linhas muito gerais, pelos graus do

sensível que, com isto, são intimamente ligados à subjetividade. No entanto, conforme Bergson, a imagem não se separa da matéria. Quando é dito no prefácio que a imagem é menos que uma coisa, mais que uma representação (Bergson, 1999, p.2), significa que a imagem sensível que percebo não depende de mim: sua cor e seu movimento existem nela. No último grau da duração, o presente do corpo coincidente com o movimento propriamente dito, e possui uma realidade ambígua, uma contradição realizada: realidade que eu percebo, ela é, ao mesmo tempo, uma realidade independente de mim. Mas se trata de *uma mesma realidade* para diferentes subjetividades, que é anterior a elas, portadora de uma *ordem independente*. A imagem percebida se estende para além da percepção, sem ser outra coisa que aquilo que é percebido. Seu mistério não reside num poder oculto, é a limitação particular de minha percepção. Conforme o livro de Jacob Von Uexküll, *Mondes animaux et mondes humains*, cada animal tem o seu próprio mundo de acordo com o recorte *sui generis* que efetua sobre ele, assim como o grau de tensão assinala uma maneira peculiar de resumir a temporalidade da matéria. Por isso a tese fundamental da percepção pura, em suas conclusões (Bergson, 1999, p. 75), assinala que entre o *ser* e o *ser percebido* há somente uma diferença de grau, e não de natureza, a produção de um império dentro de outro. Daí também a infinda possibilidade da experiência de novas qualidades do real, seus mistérios, desde que realizado o esforço de olharmos o mundo sem as lentes da inteligência, que compreende apenas o já conhecido. E por isso a tarefa da filosofia, neste sentido, seria desconstruir, ou mesmo, pode-se pensar, uma pedagogia do olhar que descodifique o que se tornou cristalizado, permitindo vislumbrar a novidade que caracteriza o mundo.

É algo curioso na filosofia de Bergson, ao mesmo tempo que libertário, concluir que a percepção é, concomitantemente, pragmática e metafísica, uma vez que a ação que se serve do objeto apreende-o em sua realidade mesma. Torna-se possível pensar, a partir disso, uma relação variável da profundidade com a qual se apreende o objeto, tanto mais metafísica como mais pragmática. Contudo nem uma nem outra altera em alguma medida a natureza do objeto. Isto significa que há uma realidade em si que está diante de nós, para a qual a todo instante o homem, que é ocupado com suas *metas, homo economicus*, fecha os olhos, ao passo que a vive e é parte dela. A metáfora que marca o pensamento geral de Bergson é o véu. A única gravação de voz do filósofo, já bastante debilitado, ecoou tais convicções de seu pensamento: é preciso rasgar um véu para ver a realidade em nós e em torno de nós. Diz o filósofo:

Qual é o objeto da arte? Se a realidade viesse tocar diretamente nossos sentidos e nossa consciência, e se pudéssemos entrar em comunicação imediata com as coisas e conosco mesmos, eu creio que a arte seria inútil, ou, sobretudo, que nós seríamos artistas, pois nossa alma vibraria então continuamente em uníssono à natureza. Nossos olhos, ajudados por nossa memória, decupariam no espaço e esculpiriam no tempo

quadros inimitáveis, nosso olhar apreenderia de passagem fragmentos tão belos como aqueles da estatuária antiga. Nós ouviríamos cantar no fundo de nossa alma, como uma música por vezes feliz, mas sempre lamentosa, sempre original, a melodia ininterrupta da vida interior. Tudo isso está em torno de nós! Tudo isso está em nós! E, no entanto, nada de tudo isso é percebido distintamente. Entre a natureza e nós, o que diria eu! Entre nós e a nossa própria consciência um véu se interpõe. Um véu espesso para o comum dos homens, um véu leve, quase transparente, para o artista e o poeta. Eu falo de uma ultrapassagem natural, inata à estrutura do tempo e da consciência, e que se manifesta imediatamente de uma maneira virginal, em alguma sorte, na maneira de ver, entender, de pensar. Isso basta? - pergunta ao jornalista (France Culture, 2020, tradução nossa).

Queremos anotar de passagem que, no pensamento de Bergson, a definição de arte em alguma medida deriva de sua proposta da percepção. Porque a base para pensar a relação entre consciência e natureza, sobre a qual se formulará a intuição e as artes, indica uma limitação própria à percepção que, não obstante, é passível de ser alargada, conforme temos visto. É o que diz, por exemplo, no *Riso* de 1901.

Um artista se aplicará às cores e às formas, e como ama a cor pela cor, a forma pela forma, como as percebe por elas e não para ele, é a vida interior das coisas que ele verá transparecer através de suas formas e cores. Ele fará a vida entrar aos poucos em nossa percepção a princípio confundida. Por um momento pelo menos ele, o artista, nos desligará dos preconceitos de forma e cor que se interpunham entre nosso olho e a realidade. E realizará assim a mais alta ambição da arte, que é no caso a de nos revelar a natureza (Bergson, 1978, p. 74).

Insistamos nessa ideia: é preciso haver percepção para haver intuição, e, por conseguinte, arte, onde a arte significa a expansão dos limites próprios da percepção. Porque, ao fim e ao cabo, umas das consequências de *Matéria e memória* indica que o corpo é parte do mundo, e que possui com ele relações mais ou menos alienantes. A percepção pura mostra que, ao menos em um grau da experiência, a sua base imediata, quase inconsciente, há participação na matéria, apreensão da realidade. Se a experiência não é uma visão subjetiva, toda a questão se volta à maneira como tecemos este véu no decorrer da vida. Por que deixamos de apreender em profundidade isto que está à nossa volta? Conforme o quarto capítulo, porque ao lado da consciência e da ciência existe a vida, em seu aspecto eminentemente pragmático. Hábitos intelectuais, movimentos automáticos de toda uma sociedade, tornam a consciência adormecida em seu desenvolvimento, simplesmente porque a utilidade acumulada de diferentes gerações apresenta respostas aos dilemas da sobrevivência. A ação automática, *que participa do mundo*, significa inconsciência, ideia diretriz esparsa pela obra de Bergson e que sugere as direções de uma filosofia prática, ao menos em seu aspecto mais revolucionário. Porque a ideia de uma desconstrução, de uma violentação da maneira habitual de pensar expressa uma filosofia prática. A intuição surge à medida que a ação se desconstrói de seus hábitos, e esta é a via, de certa maneira, através da qual a filosofia começa para o autor: a

desconstrução significa um olhar renovado para o aspecto imponderável do mundo, e mesmo da própria subjetividade. Conforme Merleau-Ponty, a filosofia é uma mudança do olhar.

O método intuitivo é evocado, pela primeira vez, no quarto capítulo de *Matéria e memória* (Bergson, 1999, p. 216, 219), através da desconstrução das necessidades pragmáticas que o corpo agencia. Dada a desconstrução, “[...] restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real” (Bergson, 1999, p. 216). A questão que diferentes comentadores observaram indica, no entanto, que a desconstrução dessas necessidades não se poderia aplicar ao primeiro capítulo de *Matéria e memória*, que acabamos de analisar. Por isso, dentre outros motivos, não se poderia o considerar um capítulo metafísico, conforme Goldschmidt (2002, p. 91). No entanto, quisemos salientar, neste capítulo, precisamente o projeto antitranscendental de Bergson que, ao priorizar o mundo, é capaz de indicar um olhar metafísico, ainda que haja uma ambiguidade essencial em *Matéria e memória*. Os movimentos que explicam a percepção, neste primeiro capítulo, são pragmáticos, afinal a representação é justamente o recorte de minha ação virtual sobre a matéria. Veja, o recorte. *Minha percepção traça descontinuidades na matéria, ela imagina e age de acordo com a descontinuidade que traça sobre a intuição imediata real*. Tudo leva a crer, a partir disso, que o primeiro capítulo é a negação do quarto, ou seja, a negação da metafísica, sendo todo permeado de conceitos espaciais, sendo, para alguns comentadores, como Cornibert, mesmo retórico. Mas, encarando-o assim, perde-se seu caráter visceral, selvagem, sua objeção ao projeto transcendental, que, por si mesma, traz ensinamentos sobre a natureza da própria experiência, indicando aí uma metafísica. Porque inverte os termos em que se coloca uma visão interior e relativa, invertendo então toda a inteligibilidade com a qual a percepção fora até então pensada. Por isso insistimos tanto no aspecto *ambíguo* deste capítulo, a importância em pensar o véu que se sobrepõe à experiência, como um dos lados da própria percepção; suas consequências apontando assim para dois caminhos possíveis, de certa forma divergentes, conforme Bergson assinala em suas conclusões (Bergson, 1999, p. 79-81). Por um lado, uma conclusão que ultrapassa a psicologia em direção à psicofísica, em que o cérebro seria um instrumento de ação, e não de representação. De outro, a conclusão metafísica, “segundo a qual somos colocados efetivamente fora de nós na percepção pura, segundo a qual tocamos a realidade do objeto numa intuição imediata” (Bergson, 1999, p. 80). Instrumento de ação, leia-se, instrumento pragmático do recorte da realidade, a percepção é, ao mesmo tempo, *uma participação na realidade por suas raízes profundas*. Por isso são duas conclusões divergentes, apontando para dois lados que não se encontram de maneira geométrica. Ao mesmo tempo que se pode compreender uma gênese do espaço homogêneo na

ideia de que a virtualidade da ação mede o número dos objetos à minha disposição (primeira tese), eu vivo a realidade do objeto na experiência imediata (segunda tese), conforme o senso comum. Em outras palavras, a percepção pura me dá a chave para pensar diferentes modalidades de relação com o real: se a relação é primeiro do tipo pragmática, porque é preciso antes de tudo viver, é esse mesmo pragmatismo – percepção é ação – que faz colocar o objeto fora de mim, desfazendo a leitura transcendental que isolava a subjetividade da natureza. Ao mesmo tempo, o aspecto pragmático da ação aliena o sujeito da realidade; mas antes disso os sentidos me dão realidades absolutas no imediato. Não somente isto, ao colocar o percebido lá fora, torna-se possível o aprofundamento do conhecimento de sua própria natureza. À medida que desfaço minhas necessidades mais grosseiras, esse objeto, que está fora de mim, eu posso concebê-lo na continuidade que caracteriza seu movimento e sua qualidade, caracterizando o desenvolvimento da metafísica em Bergson⁵⁶. O primeiro capítulo é então uma preparação para o quarto: é preciso entender *como e por quê* o percebido está fora de mim⁵⁷ – base para a metafísica – para então pensar a temporalidade que o define. A teoria da percepção pura me dá, portanto, esta dupla possibilidade, ela me dá a base sobre a qual pensar a psicofísica e a psicologia dos capítulos II e III (por consequência, seu pragmatismo, ainda que haja aspectos metafísicos também⁵⁸) e o tratamento metafísico do IV. Portanto, anterior a esta dupla consequência, quis-se mostrar que a inteligibilidade da percepção, através da teoria da percepção pura, consiste em um realismo peculiar cujo projeto antitranscendental procura tornar clara a ideia de que estamos enraizados no real, quer tenhamos consciência disso ou não, seja qual for a espessura do véu; real este que é o mesmo para todos, ao passo que é anterior, qualitativo e autônomo.

⁵⁶ Conforme dito no quarto capítulo, “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. É assim que as milhares de posições sucessivas de um corredor se contraem numa única atitude simbólica, que nosso olho percebe, que a arte reproduz, e que se torna, para todo o mundo, a imagem de um homem que corre” (Bergson, 1999, p. 245).

⁵⁷ O real significado do presente e da percepção-ação.

⁵⁸ Como se observa, por exemplo, no conhecimento atento, em que a memória me revela camadas cada vez mais profundas da realidade.

2.4 A diferença de natureza corpo/ espírito

Ao associar os movimentos cerebrais ao objeto exterior, conforme se viu, Bergson mostrou que a imagem do objeto é dada nele, e não no cérebro. A impotência do movimento por uma lesão causa, portanto, a inconsciência. O ser vivo é, assim, um ser ativo, seu corpo um simples condutor de movimentos: cada questão colocada a ele é uma percepção, isto é, a circunscrição virtual do objeto que existe de maneira atual lá fora, no mundo, cuja circunscrição se explica na tendência do corpo a se mover, ou seja, que se dá a todo momento no presente. A compreensão da percepção em Bergson parte, portanto, da periferia ao centro, e não do centro à periferia, ao mostrar de que maneira a percepção é resolvida pelas relações atuais, em que temos os corpos e a matéria. Temos o conjunto de imagens primeiramente. Em seu interior os centros de indeterminação, os corpos, que à medida que se movem, as imagens do ambiente variam em relação a eles, o que desenha os limites do corpo no centro delas. Com isso, a diferença de interior e exterior se reduz à da parte ao todo, conforme vimos. “Meu corpo é o que se desenha no centro dessas percepções; *minha pessoa* é o ser ao qual se devem relacionar tais ações” (Bergson, 1999, p. 47). Logo depois, “(...) eu me coloco de saída no mundo material em geral, para progressivamente limitar este centro de ação que se chamará meu corpo e distingui-lo assim assim de todos os outros (...)” (Bergson, 1999, p. 47). Sendo, portanto, esta a hipótese teórica que melhor explica a percepção e, por conseguinte, a noção de objetividade em geral, para Bergson são em grande número as famílias de opiniões ilusórias, equivocadas, a respeito da natureza inextensa da percepção. Tantos mal entendidos, diz o filósofo, que não se saberia atacá-los de uma só vez. Trata-se, enfim, de todo um paradigma da modernidade, que perpassa tanto a filosofia como a ciência.

No entanto, para além e através das aquisições da percepção pura, Bergson vislumbra a possibilidade de desfazer tais ilusões a partir do esclarecimento de dois erros teóricos fundamentais no dualismo em geral, “(...) a confusão metafísica da extensão indivisa e do espaço homogêneo, a confusão psicológica da ‘percepção pura’ e da memória” (Bergson, 1999, p. 48).

Aqui está o nosso ponto: para combater a visão da psicofísica associacionista, que encontra em Hippolyte Taine um de seus maiores representantes, e cujas raízes estão no projeto cartesiano, Bergson propõe dois grandes movimentos teóricos: distinguir a extensão indivisa do espaço homogêneo, tarefa que se realiza no quarto capítulo, e distinguir a memória da percepção pura, delimitando sua diferença de natureza, movimento que começa no primeiro capítulo e se finaliza no terceiro. Passaremos à análise deste segundo movimento primordial para a compreensão da ontologia de *Matéria e memória*, para em seguida

abordarmos a confusão metafísica da extensão indivisa com o espaço homogêneo, para o desenvolvimento da metafísica.

*

Tendo em vista que o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, ao apresentar a teoria da percepção pura, sugere uma ambiguidade na medida precisa de sua inserção ou falta dela na experiência concreta, vimos que ele pode ser pensado como uma dimensão situada na borda da consciência, em seu limite, ou seja, como uma dimensão da experiência; pode ser pensado como um princípio explicativo para a nova compreensão da percepção: como a inteligibilidade da percepção se decalcando do ser, por seu projeto antitranscendental; pode ser pensado também como uma dimensão da materialidade e, portanto, do presente como limite do tempo, dentre outras. Bergson, porém, é claro em suas palavras, a percepção pura pressupõe a eliminação da memória sob todas as suas formas (Bergson, 1999, p. 32). Trata-se de pensar um instante único, imediato, um instante encerrado no presente, verdadeira simplificação das condições do estado consciente. No entanto, o imediato não sugere algo de extático. A simplificação da experiência na percepção pura, ao mesmo tempo que indica um lado da intuição⁵⁹ – porque a intuição se nutre do imediato –, significa também um instante matemático, lógico, mais abstraído da experiência. Tais sugestões indicam certa dimensão do presente a sugerir algo de eterno: não fosse a memória, que nos arranca do presente, fazendo-nos divagar para além do aqui e agora, o presente apontaria para algo que está sempre aí, um limite que permanece sob a própria mudança. O que é esse algo que não muda sob a própria mudança? Seria o ser em devir? De alguma maneira é o atual, a materialidade, que sempre é, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, é aquilo que menos é, porque já passou, conforme se vê no terceiro capítulo de *Matéria e memória*.

Enfim, se a percepção pura não é uma investigação sobre o tempo, mas a inteligibilidade da relação entre consciência imediata e mundo, corpo e ambiente, tal inteligibilidade possui, ao mesmo tempo, consequências para pensar a temporalidade peculiar do presente, uma vez que o corpo será um registro do tempo, sob a forma do atual, ainda que o atual não remeta ao tempo propriamente dito, expresso na acumulação virtual da sucessão. A despeito do caráter lógico da percepção pura, percebe-se também, em alguns momentos do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, o aspecto empírico que o envolve. Se a percepção

⁵⁹ Restabeleçamos, ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; mostremos, na percepção pura, um sistema de ações nascentes que penetra no real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição (Bergson, 1999, p. 72-73).

pura não trata do tempo, ela trata do movimento e do atuante. De alguma maneira Bergson sugere, por conseguinte, uma separação entre duração (virtual) e movimento, preparando já a questão da diferença de natureza entre percepção e memória.

E o que constitui nossa percepção pura é, no seio mesmo dessas imagens, nossa ação nascente que se desenha. A atualidade de nossa percepção consiste portanto em sua atividade, nos movimentos que a prolongam, e não em sua maior intensidade: o passado não é senão ideia, o presente é ídeo-motor (Bergson, 1999, p. 73).

Insistimos neste problema porque ele será a chave de leitura para pensar a diferença de natureza entre corpo e espírito. A percepção pura nos entrega, ou sugere, uma espécie de *essência* da atualidade, capaz de explicar por si mesma uma série de problemas filosóficos, psicológicos e metafísicos. Por exemplo, se se compreende que o corpo é movimento, compreende-se que ele é da mesma natureza da matéria. Tratam-se de imagens. O movimento só produz movimento, logo não possui poder oculto. O cérebro é da natureza do movimento, porque ele é matéria nervosa, e portanto não possui nada além de movimentos; é, como vimos, um distribuidor, uma central telefônica. Portanto, o cérebro não produz, não se confunde com representações inextensas em seu interior. Tal é o primeiro golpe de martelo no projeto de um eu associacionista ou transcendental, a dar sustentação ao conhecimento relativo. Se o cérebro é apenas movimento, a representação está fora dele, como vimos. Toda a argumentação mostra, portanto, que o cérebro e a percepção pertencem, ou são a expressão, de uma dimensão temporal que se reduz *ao movimento material*. Enfim, a consequência direta de tal redimensionamento da percepção aponta que, se a percepção é do plano do atual, a memória *é um poder absolutamente diferente dele. A memória é de uma outra natureza que a percepção. Se a percepção é o atuante, a memória é aquilo que não atua mais. A memória é aquilo que escapa a esta dimensão do devir incessante do agora, que se reduz às sensações e movimentos do corpo.*⁶⁰

Conforme vimos, esta diferença é de importância capital porque, ao mesmo tempo que descreve a proposta dos graus de duração da psicologia bergsoniana, é a consequência da proposta metafísica do primeiro capítulo, de que o conhecimento é absoluto e não relativo,

⁶⁰ Aliás, a sensação, ou teoria da afecção, possui um papel estratégico na teoria da percepção pura, que acabamos por não explorar, pela circunscrição de nosso tema. Mas poderíamos dizer que, para Bergson, a sensação pertence também ao registro do atual, complementar da percepção, medindo, com efeito, o poder absorvente do corpo, fazendo com que ele deixe de ser um simples ponto matemático. Assim como percebemos as coisas fora de nós, a sensação se dá em determinadas partes *do* corpo. A sensação é uma espécie de coloração atual, um movimento da carne sobre si mesma, que em nada se assemelha a um estado inextenso, como defendia toda a tradição que desemboca no associacionismo, que fazia das sensações os elementos com os quais eram produzidos os estados de consciência, tese empirista herdeira de Aristóteles. Assim, tanto a sensação como a percepção perfazem a região atual que Bergson denomina esquema sensório-motor, que significa, portanto, antes de mais nada, a ideia de presente, que diverge absolutamente do passado.

tese que terá seu desenvolvimento no quarto. Isto porque, no que diz respeito ao primeiro capítulo, pensar a diferença de natureza corpo e alma é mais um argumento do projeto antitranscendental pelo qual a dualidade bergsoniana destruirá por dentro a tese de um eu constituinte. Não são as estruturas *do eu* que explicam a percepção e a memória como estados seus, estados *fortes e fracos*, segundo o associacionismo, é o presente e é o passado, por suas naturezas próprias, como modos da temporalidade, que explicarão a experiência individual, unidas na ação.

O motivo pelo qual a percepção pura diferencia-se de um projeto transcendental é portanto retomado em diferentes momentos, evidenciando suas etapas. Uma vez que a percepção pertence ao corpo e ao movimento, como ser-no-mundo, e de maneira alguma a uma visão interior – pela relação estabelecida entre presente, corpo e matéria – é possível redimensionar o papel da memória na consciência, através da circunscrição da natureza da participação do virtual, *como aquilo que é ausente do movimento atual*. Acrescente-se, portanto, todo o passado ao presente: ele é então *enxertado* sobre o corpo, de maneira que, por vezes, ao divagar no passado, pode-se pensar deslocamentos do imediato, abstrações do aqui e do agora, que nublam o olhar ingênuo e direto à objetividade. Os capítulos dois e três mostram a relação entre estas duas naturezas, através da descrição dos exemplos da memória-hábito e da memória pura, dos processos do reconhecimento, dos exemplos patológicos esclarecidos por tal compreensão, e da descrição sutil que deve ser feita entre a memória e os centros motores.

Diz o filósofo (Bergson, 1999, p. 42) que desde que se entenda a percepção tal como é apresentada no primeiro capítulo, a memória pura *deve surgir, algo que se mostraria posteriormente*. Depois da página quarenta e dois, diferentes teses atestam as consequências. Por exemplo, tendo claro porque a percepção não é oriunda do cérebro, compreende-se que a memória também não está localizada em suas células, porque o virtual não se confunde com os movimentos atuais nervosos, ao mesmo tempo que, se as escolhas cerebrais não se operam ao acaso, é porque são a expressão motora de uma influência oriunda das memórias: *sem ser produzida pelo atual, a memória incide sobre ele, sobre suas tendências motoras*. É o próprio mecanismo dessa inserção que os capítulos dois e três exploram, tornando evidente a irreduzibilidade do virtual ao atual, sendo como a água e óleo na perspectiva do tempo: se eles se misturam, tal como o passado se intercala no presente, jamais pertencem a um mesmo elemento de diferentes variações. E aqui está toda a questão do por que, para Bergson, a perspectiva associacionista, derivada do empirismo e do kantismo, tem por principal inconveniente tratar a percepção e a memória como derivações de um estado simples. Tal

problema, com efeito, será denunciado no decorrer de todo o livro, encontrando sua síntese metafísica apenas no quarto capítulo, através das noções de *tensão e extensão*. A crítica, portanto, se inicia no primeiro, ao evidenciar que a percepção, não sendo uma visão interior, se reduz ao movimento, propondo, para melhor compreender este raciocínio, uma dimensão abstrata do tempo que significa uma radicalidade do presente, um imediato quase matemático. Se não era o tempo propriamente dito que estava em questão, mas a inteligibilidade da percepção que se tratava de compreender, marcando desde já sua especificidade em relação à memória, é no capítulo dois que ambas se unem para constituir a subjetividade concreta, que será, então, uma coalescência entre passado e presente.

Insistamos nessa ideia que será o mote do presente capítulo: não é uma unidade que explica, a partir de suas estruturas, o passado e o presente – tal é o projeto associacionista –, mas o passado e o presente que explicam a unidade, composta, portanto, de diferenças de natureza. Bergson inverte a direção da maneira como a teoria pensa o processo do conhecimento, que parte sempre de um centro⁶¹. O esquema do cone do terceiro capítulo é um desenvolvimento desta ideia: o conjunto dos graus de consciência remete à virtualidade do passado que incide sobre o presente de um corpo que se relaciona ao mundo, *compondo* assim uma continuidade que caracteriza a experiência *ideo-motora*. No contexto do primeiro capítulo, a ideia dessa subjetividade mista, composta, é articulada para combater a ideia da percepção como visão interior, separada da natureza, nas palavras da introdução ao *Pensamento e o movente*, como um aluno de castigo no canto da sala, que não pode mover o rosto para ver a natureza tal e qual. Bergson faz a crítica a um eu cartesiano, lockeano, kantiano, em partes husserliano. Em todo caso, trata-se de mostrar sobretudo que não há *cogito* na percepção, *porque a percepção deve ser pensada como participação absoluta no mundo e não visão relativa, sendo o movimento o conceito necessário para operar tal mudança*, ao permitir pensar o cérebro como um órgão feito para agir, e não para conhecer, conforme vimos. Agindo, o corpo se estende ao ambiente material, sendo um modo da imagem. Trata-se, então, do imediato que caracteriza o presente. Para mostrar que a percepção não é relativa, não é transcendental, é preciso ter claro que a memória, esta sim uma visão propriamente subjetiva, pertence a outro plano que o do movimento, a outro plano que o da percepção, tal como o passado diverge do presente. Na experiência concreta, no entanto, ambas as temporalidades, presente e passado, se misturam intimamente, e o plano do

⁶¹ Tudo se obscurece, ao contrário, e os problemas se multiplicam, se pretendemos ir do centro à periferia, como fazem os teóricos. Como se explica, então, essa idéia de um mundo exterior construído artificialmente, peça por peça, com sensações inextensivas das quais não se compreende nem como chegariam a formar uma superfície extensa, nem como se projetariam a seguir fora de nosso corpo? (Bergson, 1999, p. 47)

movimento é quase totalmente recoberto pela virtualidade da memória, de maneira que são poucas as inserções que de fato temos na proximidade do imediato, simplesmente porque ele não é útil, como quando o pensamento dispara, cavalo louco das próprias divagações. Não à toa o imediato é objeto de diferentes expressões religiosas, como a vedanta hindu, por exemplo, cuja meditação no aqui e agora significa uma ultrapassagem da interioridade caída e refém dos condicionamentos. Contudo, em seu funcionamento normal, o imediato, para um organismo que visa sobreviver, para um homem pragmático, acaba funcionando sobretudo como um signo prático (Bergson, 1999, p. 30) que evoca, magnetiza todas as memórias semelhantes e úteis, porque assim se tirará mais proveito da situação presente (Bergson, 1999, p. 30). A finalidade para a qual a natureza preparou a relação entre corpo e espírito é sobretudo aquela que visa conservar a eficiência e a segurança na preservação da vida. Toda a filosofia de Bergson chama à atenção este caráter a um tempo pragmático e vital que define as faculdades naturais, percepção e memória trabalhando com vista ao indivíduo autossustentável. Somente através da função se compreendem as faculdades. A circunscrição perceptiva é um mapeamento espacial do ambiente a distinguir diferentes distâncias e possíveis ações, a memória intervindo de acordo com o esboço motor desta distância e seus conteúdos, a mostrar todas as experiências pretéritas favoráveis ou não a tais situações. Tudo para dizer que corpo e espírito trabalham em conjunto, formando, então, uma unidade que se expressa na ação, síntese da história do indivíduo, expressão de seu caráter. O que é importante assinalar aqui é que, repetimos, ao considerar o indivíduo uma coalescência de presente e passado para a ação útil e a evolução, a primeira objeção se dirige ao eu interior que se separa da natureza: o misto permite pensar o fundo imediato de nossa experiência como *participação na exterioridade*, como o *ponto de fuga que transcende ao mundo*, *condição necessária para mostrar que a experiência não é subjetiva*. A ponta móvel do cone do terceiro capítulo atravessa, ou transcende, a visão transcendental, à medida que é uma participação finita no real, e não mais uma visão relativa ao sujeito, que concebe a realidade em termos de fenômeno e coisa em si. No lugar deste último binômio, Bergson adota os nomes *parte e todo* (Bergson, 1999, p. 47, 268)⁶² justamente para marcar a diferença. Esse fundo impessoal, que, como vimos, é a base física da personalidade (Bergson, 1999, p. 64), participação nas raízes profundas do movente real, faz do corpo uma poeira cósmica possuidor de um passado virtual, expressão de sua materialidade, expressão de sua história.

⁶² Mas, para estabelecer assim entre a percepção e a realidade a relação da parte com o todo, seria preciso atribuir à percepção sua função verdadeira, que é preparar ações (Bergson, 1999, p. 268).

Como ressalta Franklin (Leopoldo e Silva 1994, p.251), “A filosofia bergsoniana é, na sua totalidade, uma filosofia da consciência, embora não seja uma filosofia da subjetividade”, porque não se compreende o tempo pelas estruturas da subjetividade, ou categorias que venham a explicar seu funcionamento ou esquema. É a subjetividade que é compreendida pela duração, como fosse seu estofo, e por isso a diferença entre corpo e espírito pode se explicar em termos temporais, como presente e passado. Tratar dessa maneira os diferentes temas da filosofia significa um projeto antitranscendental, à medida que não é a interioridade que dá conta do tempo, mas o tempo em seus diferentes modos que dá conta da subjetividade. Se o corpo se reduz à dimensão do presente atuante, o espírito remete à temporalidade que se conserva no passado. Se o presente é o ser-no-mundo, é o mundo que explica o corpo, enquanto a virtualidade explica a individualidade da subjetividade. A consciência em Bergson é como que construída de fora pelas potências do tempo. A pergunta *quem sou eu?*, que vinca a filosofia ocidental com Sócrates, revela, em Bergson, não mais a razão individualizada na *psique*⁶³, caminho *sine qua non* para a busca da transcendência eterna, fundamentada ontologicamente pelo pensamento platônico, mas um misto temporal pautado por uma diferença de natureza que ultrapassa o eu atual, e que coexiste com diferentes intensidades de duração, das quais a temporalidade individual não é mais que uma derivação local, *entre outras*. Não se sabe *por que* a existência se reduz às diferentes modalidades de imagens, porque não se trata de descrever a gênese de todas as coisas, mas somente da descrição daquilo que a experiência nos dá: diferentes modos temporais das imagens⁶⁴. Apenas se dá conta disso na pergunta – pela existência – através da inteligência, que acaba por formulá-la de maneira equivocada, em termos de ser e de nada, mas que, desde que olha para experiência sem explicá-la pela transcendência, encontra na própria materialidade, bem como no tempo, uma realidade flexível e movente de diferentes graus. Imagens em duração, a história pessoal, ao lado das imagens que escoam simultâneas, é uma espécie de cinema em si, como aduziu Deleuze, mas um cinema que está aberto no tempo, a ser construído a cada instante – não

⁶³ Conforme Giovanni Reale (2002, p. 135), Sócrates foi o primeiro a identificar a *psyche* com a razão individual, ou essência do homem, mudando os rumos da filosofia. Antes dele, na tradição homérica, a *psyche* identificava-se com o fantasma do defunto. A partir do orfismo e do pitagorismo, identificou-se com a noção de alma que se reencarna para a expiação e a evolução. Apenas com a tradição socrático-platônica, a razão passou a fundamentar-se no *conhece-te a ti mesmo*.

⁶⁴ La perspective bergsonienne, on le voit, n'est pas spiritualiste au sens péjoratif du mot. Il faut bien se rendre à l'évidence: des choses qui ne sont plus présentes continuent à exister. Le présent est très peu présent et devient aussitôt passé, et d'une certaine façon le passé demeure présent... à notre esprit.. Qui nierait l'expérience du souvenir? Personne. Force est donc d'admettre d'autres degrés de mémoire que les simples synthèses utilitaires d'une conscience tournée vers l'action. Il n'y a pas là de mystère, pas de spiritualisme gratuit, et donc pas de rupture avec le premier chapitre. Il s'agit encore et toujours d'images (Panero, 2005, p. 15).

mais a múmia de uma duração embalsamada de André Bazin –, que possui também uma dimensão virtual do passado puro, sem imagem, dinâmica, como se observa nos textos do terceiro capítulo de *Matéria e memória e Energia Espiritual*. A experiência se reduz a uma multiplicidade de graus duracionais de imagens que ultrapassam infinitamente por todos os lados a situação individual de cada indivíduo.

Em outras palavras, o passado puro sem imagem, bem como o presente, são dimensões temporais que governam, ou, em todo caso, engendram a experiência, assim como as noções de vida e de matéria serão dimensões temporais a engendrar o *cosmos* em *A evolução criadora*, através das quais se explicarão as faculdades do conhecimento, e a importância da relação entre teoria do conhecimento e metafísica, conforme exploraremos no próximo capítulo.

*

Após trazer as consequências metafísicas e psicofísicas da teoria da percepção pura no final do primeiro capítulo de *Matéria e memória* – segundo a qual: 1) o cérebro seria um instrumento de ação, e não de representação, e 2) de que somos colocados efetivamente fora de nós na percepção pura, em que “[...] tocamos a realidade do objeto numa intuição imediata” (Bergson, 1999, p. 80), Bergson abre o segundo capítulo com a seguinte passagem:

Dizíamos que o corpo, colocado entre os objetos que agem sobre ele e os que ele influencia, não é mais que um condutor, encarregado de recolher os movimentos e de transmiti-los, quando não os retém, a certos mecanismos motores, mecanismos estes determinados, se a ação é reflexa, escolhidos, se a ação é voluntária. Tudo deve se passar portanto como se uma memória independente juntasse imagens ao longo do tempo à medida que elas se produzem, e como se nosso corpo, com aquilo que o cerca, não fosse mais que uma dessas imagens, a última que obtemos a todo momento praticando um corte instantâneo no devir em geral (Bergson, 1999, p. 83).

A partir deste momento, Bergson propõe pensar tudo o que foi dito, a respeito da teoria da percepção pura, agora de um ponto de vista temporal, no qual o corpo *não é senão a última imagem que obtemos no devir em geral*. Só agora esta perspectiva, que já estava em germe no primeiro capítulo pela noção de ação possível, é enunciada com todas as letras, não mais a partir do instante único da percepção pura, mas como dimensão evanescente do movimento concreto, em sua espessura temporal característica de presente: como a última imagem. Essa retomada é feita já tendo sido adquiridas as aquisições da nova inteligibilidade da percepção, através das ações que delimitam objetos no ambiente. Isso que havia de abstrato, compreendido agora na concretude do tempo, desenvolve sobretudo um dos lados das consequências da percepção pura: o aspecto pragmático da percepção que serve de quadro para a inserção das memórias, o corpo como centro de ação que evoca o passado, sendo a

união a experiência verdadeiramente psicofísica. O lado metafísico somente é retomado, em sentido forte⁶⁵, no contexto do quarto capítulo, e através da delimitação da diferença entre espaço e extensão. A psicologia bergsoniana se desenha, assim, através da pergunta: de que maneira o passado sobrevive e esclarece o presente? Ou, de que maneira se dá o processo do reconhecimento?

A partir da espessura temporal descrita no início do capítulo dois, Bergson trará, para compreender o processo do reconhecimento, a famosa tese das duas memórias, a memória motora e a memória independente, diversa da memória contração. Da primeira, em determinado momento do capítulo, o filósofo dirá que não se trata propriamente de uma memória (Bergson, 1999, p. 177), porque diz respeito sobretudo à maneira como o passado se conserva *como esquema motor, como experiência desempenhada*, descrevendo a partir dela como o corpo se adapta ao ambiente, alargando algumas ideias do primeiro capítulo. Ainda que não seja enunciada claramente, essa memória tem uma relação estreita com a teoria da percepção pura, porque trata de investigar os mesmos movimentos esboçados a todo instante pelo cérebro, que performarão os diferentes tipos de hábitos do corpo, responsável pelo reconhecimento específico que ele (o corpo) realiza. Esses movimentos, que coincidem portanto com o presente sensório-motor, são a base pela qual as memórias semelhantes e mais proveitosas se inserem no presente, de maneira que todas as doenças psíquicas dirão respeito antes de tudo à interrupção desta inserção por algum desarranjo ou lesão no tecido sensório-motor, impedindo que as memórias se atualizem, precisamente porque são interrompidos seus movimento. A tese de Bergson consiste em mostrar que a doença não afeta a memória virtual em si mesma, mas apenas este reconhecimento do corpo, condição da inserção do passado. *Isto mostra, sobretudo, que as lembranças não estão em gavetas do tecido nervoso*. As doenças de perda de memória, portanto, ou dizem respeito ao reconhecimento corporal – a pessoa não percebe o ambiente –, ou, reconhecendo o ambiente, é incapaz de associá-lo ao passado, isto é, atualizá-lo ao momento presente: o homem sabe que vê uma mulher e crianças, sendo incapaz de reconhecer sua esposa e filhos (Bergson, 1999, p. 103). São os diferentes modos de afasias descritos por Bergson no segundo capítulo de *Matéria e memória* que serão a prova experimental da tese de que a memória é de uma natureza diversa da percepção e do cérebro. Sua hipótese, para tal constatação, mostrará que o reconhecimento se dá pelas diferentes relações que a memória motora mantém com a

⁶⁵ Dizemos em sentido forte porque a metafísica da matéria é desenvolvida no último capítulo. Mas é possível pensar dimensões metafísicas nos capítulos centrais, como a própria diferença entre passado e presente, conforme veremos na explicação da memória pura (Bergson, 1999, p. 168).

memória pura. Se a doença afeta não a memórias específicas de determinado período, mas a capacidade de evocar, sejam memórias auditivas, visuais, motoras, seja a dificuldade de reconhecer objetos, isto sugere que a doença afeta sempre a capacidade de *diferentes modalidades de evocação dessas memórias pelo corpo*. Em determinado momento do capítulo, Bergson diz que a doença parece conhecer leis gramaticais e lógicas (Bergson, 1999, p. 137), uma vez que o doente começa por afetar primeiro a capacidade de lembrar substantivos, e termina pelos verbos. Mas não se trata de uma ordem lógica da doença, como se ela conhecesse gramática, a consequência deriva da natureza da percepção: o que é debilitado progressivamente é a faculdade motora do sistema nervoso, sendo os verbos, por conseguinte, a classe de palavras que mais se aproxima da ação, e portanto a última a ser afetada pela doença. Para lembrar um verbo, no mais das vezes basta realizar movimentos de imitação corporal. Por isso o nome próprio, a classe de palavra mais abstrata e convencional, é a primeira a sumir, sendo a mais afastada do movimento.⁶⁶

Nossa questão incide sobre as hipóteses, tanto a de Bergson quanto aquela à qual ele se contrapõe, que serão desempatar na análise das afasias. Enquanto a psicofísica sustentava que a memória é uma função do cérebro, havendo entre ela e a percepção somente uma diferença de intensidade, para Bergson, a diferença de natureza, a independência da memória em relação à percepção, com efeito, deverá ser, nos diz o filósofo, a consequência e verificação da teoria da percepção pura (Bergson, 1999, p. 276). De que maneira? Se a percepção pura mostrava claramente que o percebido não é um produto do cérebro, mas a sua extensão, prolongamento num todo solidário, porque são ambos movimentos materiais, a teoria da memória deveria mostrar, como consequência, que as lembranças não se armazenam dentro das células cerebrais, uma vez que o extenso não guarda em si o inextenso. Assim como a percepção, a memória deverá então *se prolongar* no cérebro, e não ser gerada por ele, mas de maneira absolutamente diferente: se a percepção se prolongava no espaço, sendo da mesma natureza o percebido e o percebedor, como diferença apenas de grau, a memória se prolonga no tempo *como sendo de outra natureza que o atual*. Conforme o corpo, o cérebro, são, com efeito, o último estágio da memória, a última imagem que renasce a todo instante, é essencial sublinhar, contudo, que neste prolongamento temporal há uma diferença de natureza, que se dá entre o atual e o virtual. Tal condição é importante porque o

⁶⁶ Há toda uma filosofia da linguagem a partir de *Matéria e memória*, em germe no *Ensaio*, que Bergson retoma não apenas nas introduções do *Pensamento e o movente* e na *Introdução à metafísica*, mas também no curso *A ideia de tempo*, em que mostra as diferentes relações entre movimento, percepção, palavra e espaço. Um clássico dos estudos brasileiros bergsonianos sobre a linguagem é o livro *Intuição e discurso filosófico* de Franklin Leopoldo e Silva. Ver também a dissertação de Vanessa Temporal, *A palavra como “aparelho motor”* (2014).

associacionismo e a psicofísica acreditavam que, assim como a percepção era uma visão interior causada pelo cérebro, a memória também resultava de determinada configuração cerebral, de modo que a lembrança seria uma espécie de percepção enfraquecida, a percepção uma memória mais forte, engendradas pelas trocas químico físicas do cérebro. Deriva daí a tese incansavelmente combatida por Bergson, segundo a qual entre a percepção e a memória há somente uma diferença de intensidade (Bergson, 1999, p. 276). Conforme vimos, sustentar entre esses estados tão somente uma diferença de grau ou intensidade significa apostar no projeto de uma subjetividade constituinte que, ora a tudo governa, ora é produzida pelo cérebro, sendo num caso como no outro a experiência incapaz de acessar outra coisa que a própria subjetividade.

Ao mostrar que o percebido não é produzido pelo cérebro, torna-se claro que a lembrança também não é. Ao invés disso, ela é prolongada, evocada da própria duração. E que assim como o percebido era algo do atual, de um corpo que afeta meu corpo, a lembrança em nada se assemelhava a ele, em nada seria um grau seu, porque a lembrança é de *outra natureza*, que nada tem a ver com meu corpo atual ou outros corpos. “*A memória é algo diferente de uma função do cérebro, e não há uma diferença de grau, mas de natureza, entre a percepção e a lembrança*” (Bergson, 1999, p. 276). Para demonstrar esta tese, como vimos, ao passar em revista diferentes casos de afasias, torna-se claro que “não são tais e tais lembranças determinadas que são como que arrancadas do lugar que ocupariam, é a faculdade de evocação que é mais ou menos diminuída *em sua vitalidade*” (Bergson, 1999, p. 277), ou a capacidade de colocar o passado em relação com o presente, através do reconhecimento operado pelo cérebro.

O reconhecimento ocupa um lugar sugestivo na doutrina da duração, porque é outra consequência do projeto antitranscendental, tendo muitas vezes sido lido como o momento em que Bergson abandona a radicalidade do primeiro capítulo, caindo no espiritualismo obscuro de uma memória independente. Sartre e Merleau-Ponty dirigem-se mais ou menos neste sentido. O fato é que, logo após apresentar o primeiro tipo de reconhecimento motor, consequência da percepção, que se explica na maneira do corpo “saber se servir do objeto” –respaldado pela literatura da fisiologia da época –, Bergson apresenta o segundo tipo de reconhecimento, a que chama de atento, e que se reduz a um retorno ou reflexão das lembranças *sobre* o objeto. Nesta explicação, a objeção recai novamente sobre as filosofias do sujeito:

Insistamos nesse último ponto. Costuma-se representar a percepção atenta como uma série de processos que avançariam ao longo de um trajeto único, o objeto excitando sensações, as sensações fazendo surgir ideias diante delas, cada ideia estimulando

sucessivamente pontos mais recuados da massa intelectual. Haveria aí, portanto, uma marcha em linha reta, pela qual o espírito se distanciaria cada vez mais do objeto para não mais voltar a ele (Bergson, 1999, p. 118).

Essa percepção em linha reta consiste em mais uma crítica à tradição, e se a noção de intencionalidade se separa do associacionismo precisamente porque pressupõe o acesso ao objeto em “carne e osso”, a crítica de Bergson não deixa de incidir sobre a “visada da consciência”, todo o projeto transcendental husserliano não sendo, aliás, senão a investigação a respeito do fundamento desta visada⁶⁷, excluindo de saída a existência natural do objeto ele mesmo. Dessa perspectiva o reconhecimento atento se separa, porque não se assemelha a uma mirada da consciência: trata-se de uma relação dinâmica entre o objeto exterior presente e o passado, na qual a memória se mistura com o mundo objetivo, acessando dele camadas mais profundas. Ao invés de uma linha reta, do objeto aos confins do sujeito – ou do sujeito ao objeto –, Bergson propõe uma espécie de circuito elétrico, em que a memória desbrava camadas cada vez mais profundas da realidade, à medida que acessa uma tensão mais alta de consciência.

Pensamos, ao contrário, que a percepção refletida seja um *circuito*, onde todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm-se em estado de tensão mútua como num circuito elétrico, de sorte que nenhum estímulo partido do objeto é capaz de deter sua marcha nas profundezas do espírito: deve sempre retornar ao próprio objeto. Que não se veja aí uma simples questão de palavras. Trata-se de duas concepções radicalmente diferentes do trabalho intelectual (Bergson, 1999, p. 118-119).

Trata-se de um circuito entre o passado e o presente, tão bem fechado que todo estímulo perceptivo retorna através de memórias ao objeto, e vice-versa, numa tensão que caracteriza a concentração, espécie de fluxo de dupla direção, do passado ao presente e do presente ao passado, que alarga sucessivamente o conhecimento de ambos. A percepção concreta, ou distinta, caracteriza-se, assim, por esse duplo processo, onde a memória enriquece a todo instante as diferentes situações⁶⁸ do presente.

A percepção concreta e penetrada de passado explica-se, então, pela ação que o sistema nervoso esboça a cada momento em conjunto com o fluxo de memória que, pautada por este esboço, evoca todo o passado que tem com ele alguma similaridade. Situada no tempo, a memória do corpo cria ou reflete, portanto, incessantemente a imagem apreendida na

⁶⁷ Qual é o sentido fundamental de toda a filosofia verdadeira? Não é o de buscar libertar a filosofia de qualquer preconceito possível, para fazer dela uma ciência autônoma, realizada em virtude de evidências últimas tiradas do próprio sujeito, e encontrando nessas evidências sua justificação absoluta? (Husserl, 2001, p. 23)

⁶⁸ Assim, criamos ou reconstruímos a todo instante. Nossa percepção distinta é verdadeiramente comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra (Bergson, 1999, p. 117).

percepção em diferentes graus da memória. Quando, no processo de atenção, memória alguma se enquadra no percebido, um apelo é lançado às regiões mais afastadas, até maiores detalhes virem a se projetar sobre o presente. “E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atrai para si um número crescente de lembranças complementares” (Bergson, 1999, p. 115). Não se trata, portanto, continua Bergson, de um espírito constituinte que distribuiria sua luz, seja ao seu redor, seja concentrando-a em si mesmo. O trabalho da atenção implica, pelo contrário, uma relação em que o real faz a memória ecoar em profundidade crescente as semelhanças com ele, em níveis crescentes de tensão.

Não pensamos portanto em nenhum espírito que disporia de não se sabe qual quantidade de luz, ora difundindo-a ao redor, ora concentrando-a num ponto único. Imagem por imagem, preferiríamos comparar o trabalho elementar da atenção ao do telegrafista que, ao receber um telegrama importante, torna a expedi-lo palavra por palavra ao lugar de origem para verificar sua exatidão (Bergson, 1999, p. 115).

Esta metáfora do telegrafista aprofunda a última, do circuito elétrico, sempre em contraposição à teoria tradicional. Dado que não é um polo do conhecimento que explica o processo perceptivo, para Bergson o circuito elétrico sugere uma coalescência entre passado e presente, passível de diferentes níveis de tensão. Ao invés de uma visão interna, o objeto se torna cada vez mais conhecido pela projeção ativa e crescente do passado, *porque a concentração alarga o escopo da realidade objetiva, à medida que aumenta seu sentido pela riqueza das memórias*. Se a memória cria de novo, reflete sobre o objeto uma lembrança, ela em nada se confunde com uma visão interna da percepção, porque ela projeta sobre o presente de maneira *excêntrica* os estados passados que enriquecem o atual. A metáfora do telegrafista expressa a mesma ideia. A cada estímulo do objeto exterior, um signo, um esboço de movimento, faz o passado ecoar imagens semelhantes que retornam sucessivamente ao presente, tal como as palavras de um telegrama retornam, uma a uma, ao lugar de origem. Portanto, ao invés de partir de um centro, a percepção concreta é uma espécie de arco temporal em que o corpo percebe e produz gestos que funcionam como sugestão para as lembranças, que se projetam sobre ele oriundas de um passado obscuro. Um circuito, um aparelho telegráfico, tudo isso reforça o argumento que faz a objeção à visão tradicional, precisamente porque rompe com a ideia de um ponto focal do conhecimento. E por quê? Porque o corpo, que explica a percepção, escapa à imanência de uma subjetividade, destrói por dentro a unidade do solipsismo, fazendo com que a imanência se identifique com a própria exterioridade, o plano da matéria, que vem a se unir com a virtualidade da duração, que não é, a seu modo, senão a expressão temporal da matéria. Se insistimos tanto nessa ideia,

é porque se mostra fundamental para a economia de *Matéria e memória, e cumpre uma das etapas necessárias para a elucidação da natureza mista da percepção concreta, contraposta à visão intelectualista* (Bergson, 1999, p. 47). É, portanto, pelas tendências cerebrais, os movimentos pelos quais a percepção se prolonga, que a percepção oferece às imagens-lembranças uma espécie de quadro comum (Bergson, 1999, p. 116), onde ela se reflete e molda sucessivamente. “Se, após ter fixado um objeto, desviamos bruscamente nosso olhar, obtemos dele uma imagem consecutiva: não devemos supor que essa imagem já se produzia quando o olhávamos?” (Bergson, 1999, p. 116). Mas se trata aqui, diz Bergson, de lembranças muito próximas do presente, que são quase como a sua fotografia. É o passado imediato, uma espécie de eco. Por trás dele, escondem-se níveis em profundidade, representativos do inconsciente, de onde são evocadas imagens semelhantes, ou que possuem algum parentesco mais ou menos remoto. “Todas elas se dirigem ao encontro da percepção e, alimentadas por esta, adquirem suficiente força e vida para se exteriorizarem com ela” (Bergson, 1999, p. 117). O presente é, assim, como um magnetizador de diferentes graus das lembranças que se assemelham a ele, o responsável por doar a *vitalidade* ao passado, que surge quase como um fantasma. Mas no momento em que a lembrança, atraída pelo movimento, densifica-se, ela se torna imagem-lembrança, penetra a sensação e se materializa, até se confundir com a percepção, deixando neste momento de ser lembrança para se tornar atual. Tal o processo insensível pelo qual uma lembrança atravessa a sucessão de planos de consciência que Bergson descreve no segundo e terceiro capítulos. Além dessa descrição, apresenta também a ideia de que em cada nível, em cada altura, o espírito se dá por inteiro, mais complexo ou simples, conforme esteja próximo ou distante da ação. Quanto mais distante da ação, mais pessoal e detalhada a lembrança é, quanto mais próxima, mais o círculo se comprime, tornando-se banal, até se aplicar ao movimento da percepção, sendo impossível dizer em que momento deixou de ser lembrança para ser movimento (Bergson, 1999, p. 121). Nesta página, o filósofo traz a sugestiva metáfora da lâmina, para explicar a inserção *sui generis* do espírito no corpo, mostrando que a ação propriamente dita, influenciada pela memória, não diz respeito mais àquelas imagens do sonho e do devaneio, mas à compreensão de como a memória se contrai, se aguça “até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar” (Bergson, 1999, p. 121). Eis a descrição do processo:

No fundo, é por não haver distinguido aqui o elemento motor da memória que ora se desconheceu, ora se exagerou o que há de automático na evocação das lembranças. Em nossa opinião, um apelo é lançado à nossa atividade no momento preciso em que nossa percepção é decomposta automaticamente em movimentos de imitação: um esboço então nos é fornecido, do qual reciamos o detalhe e a cor projetando nele lembranças mais ou menos longínquas. Mas não é assim que se costuma ver as coisas.

Ora confere-se ao espírito uma autonomia absoluta; atribui-se-lhe o poder de operar sobre os objetos presentes ou ausentes a seu bel-prazer; e deste modo não se compreendem mais os distúrbios profundos da atenção e da memória capazes de acompanhar a menor perturbação do equilíbrio sensório-motor. Ora se fazem dos processos imaginativos, ao contrário, efeitos mecânicos da percepção presente; (Bergson, 1999, p. 121).

É o próprio processo da associação de ideias que o associacionismo tem dificuldade de explicar, porque não se atenta à importância do presente no processo, não havendo assim uma dimensão motora, eminente, que traga vida a tais lembranças em detrimento de outras.

*

Tendo mostrado, no capítulo dois, pelas descrições das memórias, dos reconhecimentos e pelos exemplos da afasia, que a memória não se reduz a uma função do cérebro, Bergson (1999, p. 279) diz, no resumo e conclusão, que faltava ainda provar pela lembrança pura a diferença de natureza entre lembrança e percepção. Conforme avança a argumentação, torna-se cada vez mais evidente a continuidade e a fluidez com que o filósofo apresenta os graus entre a memória e a percepção, de maneira que a descrição da diferença de natureza entre corpo e espírito vai se aproximando cada vez mais da experiência concreta, tornando mais intuitiva a descrição de como a memória virtual, inconsciente, torna-se mais densa, até se confundir com o movimento. É a partir da inteligibilidade desta passagem que a demonstração da memória pura, no terceiro capítulo, vai encontrar sua explicação na observação pessoal. Para ilustrar o progresso do atual ao virtual, à guisa de introdução, podemos percebê-lo no último parágrafo do segundo capítulo.

O progresso pelo qual a imagem virtual se realiza não é senão a série de etapas pelas quais essa imagem chega a obter do corpo procedimentos úteis. A excitação dos centros ditos sensoriais é a última dessas etapas; é o prelúdio de uma reação motora, o começo de uma ação no espaço. Em outras palavras, a imagem virtual evolui em direção à sensação virtual, e a sensação virtual em direção ao movimento real: esse movimento, ao se realizar, realiza ao mesmo tempo a sensação da qual ele seria o prolongamento natural e a imagem que quis se incorporar à sensação. Iremos aprofundar esses estados virtuais e, penetrando mais adiante no mecanismo interior das ações psíquicas e psicofisiológicas, mostrar por qual progresso contínuo o passado tende a reconquistar sua influência perdida ao se atualizar (Bergson, 1999, p. 153).

Seguindo estas ideias, no começo do capítulo três, Bergson apresenta uma figura que descreve o progresso *sui generis* do passado ao presente e, desde esta figura, uma ideia essencial é assinalada, que muitas vezes pode escapar a uma leitura rápida. Ela descreve *um curso* da progressão, que se inicia em A, representando a lembrança pura, e termina em D, a percepção. Por que é importante a circunscrição desta ordem específica? Porque ela será uma das bases para compreender a diferença de natureza entre percepção e memória. Esta diferença de natureza, conforme temos visto, é repleta de consequências teóricas, seja para a

psicologia, seja para a metafísica da matéria. Tal diferença mostra uma característica *sui generis* da teoria de Bergson, a qual Deleuze⁶⁹ chama à atenção: a tese de um espiritualismo extremo – a memória está fora do cérebro – é a condição para a compreensão de um materialismo radical – a percepção me dá a coisa mesma, porque é pautada pelo movimento. A tese da diferença de natureza faz justamente esta ligação, porque seu inimigo primordial, que pode ser enquadrado genericamente nas filosofias do sujeito, concebe a memória e a percepção como derivações de um eu, isto é, como diferenças de intensidade, no caso da psicofísica, um eu produzido pelo cérebro, a alucinação verdadeira de Hyppolite Taine. Voltando à importância do curso da progressão, que vai da memória pura à percepção, veremos que um dos principais problemas do associacionismo é compreender a vida mental a partir dessas diferenças de intensidade, *como estados atuais*, prontos, acabados, que hora se juntam, hora se separam, variando sua intensidade para os estados fracos (passado) ou estados fortes (presente). Bergson pretende mostrar que essa concepção é repleta de prejuízos teóricos, sendo um deles a incompreensão da natureza da temporalidade que conduz a vida mental. Em outras palavras, não fica claro, para o associacionismo, o que define propriamente o passado, o que define de fato o presente, porque são apresentados somente como modos internos do eu. Se a percepção é um modo do eu, jamais conceberei tanto o que é a matéria, quanto o que significa a atualização do inconsciente em uma imagem-lembrança. Portanto, é imprescindível encontrar, na própria experiência, aquilo que define o presente e o passado. Se a progressão da lembrança pura à percepção descreve uma *ordem* precisa, *é porque não se pode, a partir do presente, acessar o passado*: uma percepção fraca jamais será uma lembrança intensa, conforme acreditava o associacionismo. Não se acessa o virtual, vasculhando o atual, derivando-o dele. Só se pode, diz Bergson (1999, p. 156), aceder a ele através de um salto, um ato *sui generis*, através do qual se deixa o presente, recolocando-se no passado em geral. A atitude do corpo se reduz então a receber a lembrança, que de virtual se torna mais densa, até chegar a imitar a percepção.

Pouco a pouco aparece como que uma nebulosidade que se condensasse; de virtual ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas continua presa ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não se ressentisse de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança (Bergson, 1999, p. 156).

O capítulo três é um ensaio sobre a experiência da temporalidade em seu duplo aspecto temporal, como dimensões que não se confundem com o projeto de uma filosofia do sujeito.

⁶⁹ “Em *Matéria e memória há, portanto*, as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical” (Deleuze, 2008, p. 64)

O corpo está aberto ao mundo, enquanto a memória, a todo instante, através de sua existência virtual, assedia o presente, de uma maneira que não se confunde com ele, porque, caso se confundisse, deixaria de ser passado: ela insiste virtualmente como um fantasma de outro mundo. Ainda que Bergson nos mostre essa diferença radical de natureza entre ambas, um dos principais aspectos desse capítulo é a indiscernibilidade existente na experiência entre lembrança e percepção, a dificuldade de apontar onde começa uma e termina a outra. Mas, note-se, a indiscernibilidade se dá *através* da diferença de natureza, e isso é mais importante do que parece para a economia do livro, porque toda percepção está impregnada de lembrança, de modo que a “[...] percepção não é jamais um simples contato do espírito com o objeto presente; está inteiramente impregnada de lembranças-imagem que a completam, interpretando-a” (Bergson, 1999, p. 155), mas se ela está impregnada no presente, é *outra coisa que ele*, porque ela não é o movimento, é um fantasma que se mescla a ele. Porque caso fosse a mesma coisa, a diferença não seria de natureza, mas de grau: a percepção se tornaria projeção exterior de sua interioridade e perder-se-ia o acesso à realidade⁷⁰. Por mais que a consciência possa ser pensada como uma luz que ilumina a escolha no atual, visitada pelo virtual, ela é constituída pela coalescência entre corpo sensorio-motor e lembrança pura. A lembrança precisa ser outra coisa que a percepção, porque, caso não fosse, ou seja, fosse um modo atual do sujeito, perderia sua natureza de passado, e a percepção, por sua vez, deixaria de ser participação no mundo. Por isso, como diz a citação acima, se se quer resgatar uma memória, não basta partir do presente, é preciso se retirar dele, saltar para fora do atual, porque o sentido do progresso jamais se faz do atual ao virtual, é sempre do passado ao presente: é preciso colocar-se no passado em geral, e depois numa certa região, qual o “[...] trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada” (Bergson, 1999, p. 156).

O associacionismo perde o aspecto dinâmico, temporal, da percepção e da memória porque considera a vida mental como uma coleção de estados atuais. Como não leva em conta a progressão temporal, perde o aspecto virtual, obscuro, que está na raiz da atualização de cada lembrança, e não vê na percepção senão a imagem produzida pelas sensações, que para o associacionismo são inextensas, a vida mental não sendo então senão o conjunto da

⁷⁰ Poder-se-ia pensar em como desvincular a memória-contracção da percepção, se se trata de uma coalescência, cuja hipótese é pautada pela teoria da percepção pura. Mas se o não reconhecimento da diferença de natureza percepção-memória implica no retorno ao eu interior (diferenças de grau entre passado e presente), como desvincular a percepção da memória-contracção?

percepção e da memória, como estados internos que variam de intensidade. No entanto, reforça Bergson,

(...) a verdade é que jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída. Essencialmente virtual, o passado não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia. Em vão se buscaria seu vestígio em algo de atual e já realizado: seria o mesmo que buscar a obscuridade sob a luz (Bergson, 1999, p. 158).

Assim, o mau passo do associacionismo, reafirma Bergson, consiste em considerar a vida mental uma espécie de presente inextenso em que os estados atomizados ligam-se entre si através de leis que não consideram a natureza da temporalidade, não explicando, em outras palavras, aquilo que caracteriza a relação do passado com um estado fraco, porque só é capaz de atribuir-lhe, com relação ao presente, uma diferença de grandeza. Não concebe o movimento peculiar que vai da obscuridade à luz. Diz o filósofo, *imaginar não é lembrar*. Se a imaginação sugere uma atividade do espírito, a lembrança, como vimos, pressupõe um salto no passado que faz seguir o progresso que leva a lembrança da obscuridade à luz, da memória pura à imagem. Conforme Deleuze (2012, p. 48), “Assim como não percebemos as coisas em nós mesmos, mas ali onde elas estão, só apreendemos o passado ali onde ele está, em si mesmo, e não em nós”. Por isso o equívoco da ideia que compreende a lembrança de uma sensação como a simples diminuição de intensidade da mesma, de maneira que já não se sabe se a sensação fraca é uma sensação imaginada ou experimentada. A verdade, diz o filósofo, é que jamais o estado fraco de uma sensação se reduzirá à lembrança de um estado forte (Bergson, 1999, p. 160). A lembrança é outra coisa.

E voltamos sempre à mesma constatação, conforme se aprofunda a análise de Bergson. Tudo parte da compreensão da percepção, ou da natureza do objeto exterior. Enquanto a tradição compreendia-a como uma visão interior, a lembrança, da mesma maneira, passava a compor um estado seu, sendo a diferença entre ambas, a partir disso, apenas de grau. Mas, diz Bergson (1999, p. 160), “[...] existe bem mais, entre o passado e o presente, que uma diferença de grau. Meu presente é aquilo que me interessa, o que vive para mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente”. Contra a filosofia transcendental, retomando a citação de Deleuze, não é apenas o objeto da percepção que é percebido em si mesmo, mas a lembrança também: o passado puro deve ser percebido nele, em seu ser do passado, e não através de meus estados atuais. A experiência em Bergson se explica de maneira inversa a uma concepção que parte de um ponto focal do espírito, que distribuiria sua luz. Fazendo ver o que a percepção é, compreenderemos, por oposição, a natureza da lembrança pura, a unidade do eu, para Bergson, sendo pensada, por

consequente, apenas ao fim do processo, através do movimento que percorre os diferentes graus da temporalidade.

A descrição que o filósofo faz do presente no terceiro capítulo é bastante sugestiva, ao resgatar os principais pontos da teoria da percepção pura, acrescentando-lhes a dimensão propriamente temporal, mostrando de uma maneira mais empírica o sentido de pensar um corpo como a ponta móvel inserida no tecido dos acontecimentos, o sistema sensório-motor como o limite extremo do desenrolar de movimentos.

O presente é aquilo que passa incessantemente. O passado é memória. Diferente do instante único matemático da percepção pura, o presente real, vivido, ocupa uma duração. Uma duração que se estende, diz o filósofo, aquém e além deste presente ideal, sobre o passado e o futuro.

Sobre meu passado em primeiro lugar, pois o momento em que falo já está distante de mim; sobre meu futuro a seguir, pois é sobre o futuro que esse momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria (Bergson, 1999, p. 166).

Isto porque o presente impele à ação, e a memória, conforme sugere a metáfora do cone, pressiona todo o passado virtual à ação presente, a manifestar a maior parte de si mesma. Mas se o presente indica sobretudo o futuro imediato, como necessidade incessante de uma atitude, o passado imediato, enquanto tradução de uma longa sucessão de estímulos elementares, reduz-se à sensação. Por isso, conforme já dizia o primeiro capítulo, o presente é sensação e movimento ao mesmo tempo, sendo um todo indiviso, onde um se prolonga no outro. Se este presente sensório-motor consiste, portanto, na consciência que tenho de meu corpo, é porque, estendido no espaço, ele executa movimentos e experimenta sensações particulares a cada momento, uma vez que cada parte da extensão é única, sendo por isso cada momento absolutamente determinado. Enquanto centro de ação, que recebe e reflete movimentos do ambiente, o corpo expressa “o estado atual de meu devir, daquilo que, em minha duração, está em vias de formação”(Bergson, 1999, p. 162). Eis a dimensão que a percepção pura sugeria abstrair, ainda que a intuição do devir se fizesse presente em sua indiscernibilidade com o presente. Por isso Bergson fala em corte instantâneo que a percepção pratica no mundo material.

De maneira mais geral, nessa continuidade de devir que é a própria realidade, o momento presente é constituído pelo corte quase instantâneo que nossa percepção pratica na massa em vias de escoamento, e esse corte é precisamente o que chamamos de mundo material: nosso corpo ocupa o centro dele; ele é, deste mundo material, aquilo que sentimos diretamente decorrer; em seu estado atual consiste a atualidade de nosso presente (Bergson, 1999, p. 162).

Este devir peculiar do presente, assim como nos sugeria o primeiro capítulo, participa (é a expressão) da realidade da matéria. E assim como a matéria pode ser definida como um presente que recomeça a todo instante, o presente, que se reduz à consciência de meu corpo, da mesma maneira significa a materialidade da existência, este plano temporal que se confunde com as sensações e o movimento, e que não cessa de recomeçar. Tudo o que o presente não é, nesta perspectiva, é uma ilusão verdadeira, um estado interno. Pergunta Bergson: por que a filosofia e as ciências psicofisiológicas se desviaram dessa verdade tão simples, que não é mais que a ideia do senso comum? (Bergson, 1999, p. 163). Porque, responde o filósofo, não observou a diferença radical de natureza entre as sensações atuais e a lembrança pura. “A diferença, a nosso ver, é radical. Minhas sensações atuais são aquilo que ocupa porções determinadas da superfície de meu corpo; a lembrança pura, ao contrário, não diz respeito a nenhuma parte de meu corpo” (Bergson, 1999, p. 163). Se a lembrança se atualiza em sensação, nesse momento preciso, ela deixa de ser virtual para ser vivida. Para apreender seu ser virtual, é preciso realizar o salto pelo qual a evocamos do fundo do passado. À medida que a psicofísica apaga essa diferença de natureza, ela idealiza a sensação, materializa a lembrança em imagem acabada. Não vislumbra as trevas que caracterizam a lembrança pura. Não compreendendo em que medida a memória se destaca da sensação, quando abordam a sensação, reduzem-na a um estado interno, retirando-a do corpo, fazendo dela um estado inextenso. Essa ilusão é responsável, diz o filósofo de outra forma, por viciar a teoria da percepção exterior, porque envolve diferentes questões a respeito das metafísicas da matéria, a maneira como é acessada pela consciência. Trata-se da tese empirista, segundo a qual a percepção se reduz aos estímulos da sensação, como fossem as janelas do corpo. Mas se a sensação é a impureza que se mistura à percepção, ela se reduz ao corpo, conforme o primeiro capítulo, e não a estados internos que traduzem o mundo exterior. Esse meio termo a que Bergson dá o nome de imagem-lembrança, participa de uma sensação que Bergson denomina virtual, isto é, de uma certa parte de meu presente (Bergson, 1999, p. 164), ao mesmo tempo que é a atualização de uma parte da memória pura.

É precisamente essa impotência da lembrança pura a que Bergson chama a atenção, porque é daí que virá a compreensão de sua conservação em estado latente. A crítica do filósofo ao associacionismo, na figura de Ribot e Taine, mostra-nos o trabalho de Riquier (Bergson, 2008, p. 386) na edição crítica de *Matéria e memória*, se debruça, como se viu, sobre a tese de que todo estado psicológico é a representação de um *substractum* material. Tal explicação, no entanto, não dá conta dos estados inconscientes, porque é impensável um *substractum* físico para estados psicológicos não atuais, de sorte que só pode ser real na

consciência o que é atual. Esta tese é contestada por Bergson, à medida que atribui à percepção uma função pragmática: à medida que tanto a percepção como a memória acessam a cada instante determinados estados atuais, isso permite pensar a *existência* dos estados não atualizados, isto é, inconscientes, que englobam os conscientes. Pela primeira vez, ao tratar o problema, o filósofo traz uma definição de consciência que preside a escolha, como marca característica do presente vivido, ou seja, do *que age* (Bergson, 1999, p. 165). Ela é descrita como a projeção de uma “luz sobre os antecedentes imediatos da decisão e sobre todas aquelas lembranças passadas capazes de se organizarem utilmente com eles; o resto permanece na sombra”. Isto porque o corpo preside uma escolha material, conforme vimos, ele evoca todas as lembranças afins, e por isso corpo e espírito estão voltados à ação, a consciência sendo o sinônimo dessa escolha no tempo e no espaço, e não a dimensão interior de um cérebro. Precisamente porque a consciência escolhe, evocando determinadas lembranças em detrimento de outras, que todo o resto *existe em estado latente, na sombra*, o que é incompreensível na perspectiva paralelista da psicofísica, como vimos. Bergson traça, a partir disso, um esquema similar de funcionamento da percepção e da lembrança: assim como o objeto da percepção não deixa de existir, quando deixamos de percebê-lo, assim também a lembrança não deixa de existir, quando não é consciente. Para tornar clara essa ideia, o autor apresenta uma nova figura (3) (Bergson, 1999, p. 168), que expressa as memórias verticais, CI, incidindo sobre o plano horizontal, AB, sendo a consciência atual representada no ponto onde a linha vertical toca o plano horizontal, I. E pergunta: por que acreditamos na existência de todo o plano horizontal enquanto, no plano vertical CI, acreditamos apenas no diminuto estado atual, I, esquecendo C, o inconsciente? Essa pergunta nos leva, novamente, ao primeiro capítulo, que trata da objetividade geral, onde se mostra a ilusão em que a tradição caiu, ao propor realidades objetivas, sem relação com a consciência e estados de consciência sem realidade objetiva (Bergson, 1999, p. 168), ou seja, uma realidade em que corpo e espírito são compreendidos de uma perspectiva espacial, cartesiana ou epifenomenista, onde a percepção é uma visão interna, as lembranças a duplicata de estados físico-químicos, sem alguma relação com a temporalidade. Para Bergson, pelo contrário, a imagem da percepção é sempre um conteúdo inscrito num continente que o transborda, que caracteriza o presente, o atual. Continente este que é movimento em toda sua extensão; é a parte de um todo, conforme o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, que não deixa de existir quando deixa de ser percebido. A memória não atualizada obedece ao mesmo princípio, mas da perspectiva da duração individual, segundo a qual apenas o aspecto pragmático – acontece também de memórias fantasiosas escaparem ao rigor pragmático – incide sobre o atual, permanecendo

todo o resto de sua existência na sombra. E este aspecto pragmático é o que torna comum tanto a situação material e perceptiva quanto a vida mental que a ela se associa e ajuda a tornar conhecida, além das lembranças rebeldes que furam de vez em quando a seleção pragmática do cérebro.

O que causa confusão, o que impede de ver essa existência inconsciente da memória, é o fato da consciência concreta estar sempre inclinada sobre o plano horizontal do movimento e da percepção a realizar, o passado imediato debruçado sobre a ação iminente. Há, diz Bergson, como que um instinto natural em abrir o espaço à frente, enquanto se fecha o passado, a duração, a vida interior. “Não o devemos (voltar-nos para o interior) porque nosso destino é viver, agir, e a vida e a ação olham para a frente. Não o podemos porque nesse caso o mecanismo cerebral tem precisamente a função de encobrir-nos o passado (...)” (Bergson, 2009, p. 76). Quanto mais pragmático é o homem, mais distante está da vida interior. Bergson mostra que essa distinção, conforme a aprofundamos, adquire um fundamento metafísico. Enquanto a percepção se caracteriza pela ação sobre objetos que se definem por serem o conteúdo de uma experiência mais vasta e atual – sendo o espaço o esquema aberto que preside a ação –, a memória parece guiar sua existência apenas pelas manifestações exigidas do momento presente, o resto permanecendo abolido do agora, como fossem almas de outro de mundo (Bergson, 1999, p. 169). A partir disso, a despeito dessa diferença, o filósofo apresenta a tese de que o *inconsciente desempenha o mesmo papel nos dois casos*, porque em ambos há apresentação à consciência e conexão lógica da sucessão. Se, no caso da percepção, não duvidamos de toda a extensão atual, porque revela uma ordem rigorosa em cadeia, a árvore que existe no final de minha rua permanece rigorosamente lá, no caso da lembrança a ordem é caprichosa. No entanto, afirma Bergson (1999, p. 170), ainda que sejam caprichosas, porque ora aparecem, ora não se atualizam, ora se revelam oníricas, elas formam também uma cadeia de outro tipo, qual seja, “nosso caráter, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados”. Nesse sentido, a vida psicológica existe mais que o mundo externo para nós, porque percebemos a ínfima parte dos objetos, enquanto é a totalidade do passado que se articula na ação, embora seja um resumo, oriundo da utilidade na percepção mista. À medida que se busca no passado, pelo salto, a lembrança adequada, temos uma descontinuidade na memória que se contrapõe à continuidade da percepção. Contudo não se trata, diz Bergson (1999, p. 171), de formas absolutamente distintas de inconsciente, mas de funções inversas, nas séries espacial e temporal: em ambos os casos são percebidos e fazem parte de uma série, mais contingente e menos regular no caso dos estados internos, ainda que se apresentem perfeitamente à

consciência; série necessária na outra, mas parcialmente percebida (matéria). “Deveríamos portanto afirmar que a existência, no sentido empírico da palavra, implica sempre ao mesmo tempo, mas em graus diferentes, a apreensão consciente e a conexão regular” (Bergson, 1999, p. 172). Com isso, torna-se claro que o inconsciente espiritual está aí em potência, tanto quanto o não percebido material existe sem mim, e que ambos participam da existência, ainda que desatualizados em relação ao meu corpo. Se o não percebido material participa da consciência neutralizada, ou em potência, os estados internos inconscientes participam também de uma existência virtual. Para o filósofo, é o passado inteiro que condiciona o estado presente, sem determiná-lo, passado que se revela em sua totalidade no caráter, mas de uma maneira não explícita e de forma resumida, de acordo com a situação presente⁷¹. Assim, a experiência mista, *ideo-motora*, descrita pela psicologia de Bergson, parece indicar que a primeira se reduz a um ponto de atualização do tempo e do espaço, caracterizados por uma existência virtual prévia que oferece o *campo* necessário, onde ocorre a atualização. Deste ponto de vista, o cérebro é um canalizador, ou ainda, *o órgão de atenção à vida*, responsável por eliminar tudo aquilo que não diz respeito ao interesse atual e iminente, o que indica que a existência virtual ou inconsciente está a todo instante *propícia* à atualização e, de alguma maneira, possui influência sobre o processo. Em *Fantasmas de vivos e pesquisa psíquica* (Bergson, 2009, p. 77), assim como em carta a Lechalas⁷² (Bergson, 1972, p. 413), Bergson diz não saber ao certo até onde se estende a influência do inconsciente na percepção, sendo uma questão que foge ao escopo da experiência. No entanto, compreende-se que, se o cérebro limita a memória para a utilidade, o mesmo se dá na percepção, conforme vimos: se o cérebro não produz estados conscientes, seu papel é selecionar, de acordo com suas ações, no imenso campo material, as percepções virtuais que ele atualiza. É possível pensar, a partir disso, o sentido, para além da atualidade, de uma percepção virtual.

⁷¹ Bergson (2009, p. 76-77) evoca, em *Fantasmas de vivos e pesquisa psíquica*, os exemplos dos indivíduos com experiências de quase morte, soldados, alpinistas, que viam por um momento todo o panorama movente de seu passado se desenrolar a sua frente de maneira integral. Ocorria, neste momento quase mortal, uma certeza da morte, o que gerava, por conseguinte, um brusco *desinteresse pela vida*. O cérebro deixava portanto de selecionar, isto é, de subtrair as lembranças que não se adequavam ao interesse, fazendo o espírito voltar-se inteiramente a si mesmo.

⁷² Mais, je le répète, jusqu'ou s'étend le virtuel ? Notre esprit perçoit-il virtuellement la totalité de la matière, comme le voulait Leibniz ? ou bien la perception universelle dans laquelle nos sens opèrent une sélection, ne comprend-elle que les choses et éléments qui forment un système indivisé avec ce que nous percevons actuellement (l'univers matériel ne formant peut-être pas un seul et unique système)? Surtout, cette perception virtuelle (c'est-à-dire indépendante du corps) serait-elle comparable à notre perception actuelle, qui distingue des objets, ou bien tout en restant concrète, ne se rapprocherait-elle pas davantage de la connaissance scientifique, qui porte sur des propriétés, des qualités, des formes? Autant de questions auxquelles je ne pourrais répondre que par des hypothèses sans preuve. Or j'ai voulu suivre d'aussi près que possible le contour des faits, m'abstenir de toute construction métaphysique, enfin revenir à l'intuition. Là où l'intuition ne disait plus rien, je devais m'arrêter (Bergson, 1972, p. 113)

[...] considero que percebemos virtualmente muito mais coisas do que percebemos atualmente, e que também aqui o papel de nosso corpo é afastar da consciência tudo o que não teria para nós nenhum interesse prático, tudo o que não serve para nossa ação. Os órgãos dos sentidos, os nervos sensitivos, os centros cerebrais canalizam as influências de fora e marcam assim as direções em que nossa própria influência poderá exercer-se. Mas com isso limitam nossa visão do presente, assim como os mecanismos cerebrais da memória restringem nossa visão do passado. Ora, se certas lembranças inúteis, ou lembranças “de sonho”, conseguem insinuar-se no interior da consciência, aproveitando um momento de desatenção para a vida, não poderia haver, em torno de nossa percepção normal, uma franja de percepções quase sempre inconscientes, mas todas prontas para entrar na consciência e introduzindo-se efetivamente nela em certos casos excepcionais ou em certos sujeitos predispostos? Se houver percepções desse gênero, não são da alçada apenas da psicologia convencional: sobre elas a “pesquisa psíquica” deveria exercer-se (Bergson, 2009, p. 77-78).

É assim que todo este mecanismo do inconsciente sugere a tese de um realismo em Bergson, de uma anterioridade e autonomia do mundo em relação à experiência individual. A virtualidade, como continente da atualização da percepção e da memória, confunde-se com a própria condição da experiência, sendo portanto a experiência a consequência, para a formulação desta filosofia, de uma existência prévia, *de uma positividade que permite a atualização de diferentes níveis de consciência, ou graus de ser.*

Mas a virtualidade explica um outro aspecto da diferença de natureza, que se revela na resposta que o filósofo dá à pergunta suscitada pelo inconsciente temporal: se o passado trevoso possui a sua existência *sui generis* e não está no cérebro, *onde* então ele se conserva? Trata-se da questão de fundo da crítica ao paralelismo, à tese da localização, que acaba por corroborar toda a argumentação do filósofo. Mostra que procurar um *onde* revela, antes de tudo, uma falsa questão, porque não se pode pensar um *onde*, um lugar, para coisas que não são físicas e não ocupam espaço. Como pensar um onde para um estado interno, um onde para um estado que é uma lembrança que não existe mais? Uma das grandes questões de *Matéria e memória* é mostrar que a obsessão pelo espaço torna difícil a compreensão da natureza temporal dos estados internos. Dificuldade, aliás, alimentada pela própria natureza espacial da linguagem, que tudo associa a coisas fixas. Mais fácil portanto é depositá-los nas gavetas da modificação molecular, “[...] porque temos com isso um reservatório atualmente dado, que bastaria abrir para fazer fluir as imagens latentes na consciência” (Bergson, 1999, p. 174). Trata-se, novamente, do instinto que temos em abrir o espaço e fechar a duração, mesmo na ciência. No entanto, a afirmação de que uma coisa está *em* outra de maneira alguma explica o fenômeno da *conservação temporal*. O atual não abriga o virtual: conforme vimos, recordar exige o *salto no passado*. Na verdade, conforme mostra o autor, o presente evoca, faz um *apelo*, e então do passado a memória se atualiza: “Para que uma lembrança apareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória até o ponto preciso

onde se realiza a *ação*” (Bergson, 1999, p. 179). Porque a matéria, ou presente, como corte instantâneo, não pode senão abrigar a si mesma. Eis um ponto fulcral da metafísica de Bergson: o cérebro-imagem está no presente, ele ocupa apenas o presente, e constitui, coexistindo com o universo material, um corte renovado do devir universal. O presente, conforme vimos no capítulo dois, é o prolongamento do passado, não sendo senão o último rebento, ou estágio, de uma duração que se conserva e avoluma no tempo. O virtual não se confunde com o movimento em si, porque ele é, por definição, anterior: o movimento reduz-se à realização do virtual, ele não pode gerar o virtual. Por isso a importância da *ordem* do progresso passado-presente, jamais presente-passado. Fazer do passado um modo do presente, como fazia o associacionismo, só é possível ao espiritualizarmos o presente, perdendo a sua natureza atual e, em uma palavra, objetiva, perdendo o misto. Ao fecharmos os olhos à coalescência, caímos inevitavelmente no solipsismo, na subjetividade que não sai de si mesma. Portanto, se o passado não é um modo enfraquecido do presente, ou do eu, é porque é independente por natureza da matéria nervosa. *A sobrevivência do passado se impõe, então, a si mesma, em si* (Bergson, 1999, p. 175), toda a dificuldade de compreensão não sendo oriunda senão da “Ilusão fundamental que consiste em transportar à própria duração, em vias de decorrer, a forma dos cortes instantâneos que nela praticamos” (Bergson, 1999, p. 175).

O passado se conserva não *em algum lugar*, mas *em duração*. Porque o lugar pertence à matéria, e o passado não existe mais. Nossa linguagem tem dificuldade para expressar esta conservação temporal, dada sua origem espacial. Mas como algo que deixou de ser pode se conservar, pergunta o filósofo? Como se viu, ser útil, ou atual, não é sinal de existência para Bergson, já que o virtual é o campo prévio da atualização, sendo, deste ponto de vista, a própria existência, condição da atualização. O atual expressa apenas um elo do corpo na cadeia espaço(extensão)-temporal(duração) da virtualidade. O presente, do ponto de vista da consciência distinta, não significa então *o que é*, mas o que se faz. E aqui Bergson traz um complemento das duas naturezas, corpo e espírito, que desenvolverá no último capítulo: ao considerar o corpo como imagem renascente, do ponto de vista da fluidez da duração, dá-se conta de que nada é menos que o presente atual, se considerarmos o seu limite puro entre passado e futuro. Se se quer observar o presente, ele já passou. A consciência concreta, *o que se faz*, o que escolhe, observa, situa-se sobretudo no passado imediato, *uma vez que a memória a todo momento já condensou uma longa história da materialidade ambiente* (Bergson, 1999, p. 177). E aqui Bergson reintroduz a memória-contração, concluindo de maneira perigosa: “Nós só percebemos, praticamente, o passado, o presente puro sendo o

inapreensível avanço do passado a roer o futuro” (Bergson, 1999, p. 176). Com esta frase não estaria Bergson afirmando que só percebemos, praticamente, a própria subjetividade? Não estaria dando um tiro no próprio pé, após ter remado tanto? É, de alguma maneira, ainda a questão de Meillassoux. É preciso compreender a natureza da memória-contração, e observar que a contração não é uma *construção da subjetividade*, mas um *resumo, oriundo da coexistência de durações de ritmos diversos*. Então o corpo vive a materialidade através da contração, que, ao mesmo tempo, é a responsável por alçar o passado imediato intimamente a ele, o que se expressa na figura do cone. A consciência concreta inclina-se então sobre o futuro apoiada em suas memórias, podendo resgatar estados mais recuados no tempo, úteis com o presente. O resto, diz Bergson, permanece na sombra. Essa parte iluminada, que significa, então, a consciência agente, lugar de atualização e de escolhas, antes de ser um sujeito teórico, designa, portanto, a coalescência ideo-motora que se explica em função da lei fundamental da vida, “que é uma lei da ação” (Bergson, 1999, p. 176). A partir disso, Bergson faz uma descrição bastante sintética e esclarecedora de todo o percurso percorrido da percepção à memória, que passaremos a citar, dado a importância para nosso tema.

Considerado desse novo ponto de vista, com efeito, nosso corpo não é nada mais que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo momento de passar. Sendo ele próprio imagem, esse corpo não pode armazenar as imagens, já que faz parte das imagens; por isso é quimérica a tentativa de querer localizar as percepções passadas, ou mesmo presentes, no cérebro: elas não estão nele; é ele que está nelas. Mas essa imagem muito particular, que persiste em meio às outras e que chamo meu corpo, constitui a cada instante, como dizíamos, um corte transversal do universal devir. Portanto é o *lugar de passagem* dos movimentos recebidos e devolvidos, o traço de união entre as coisas que agem sobre mim e as coisas sobre as quais eu ajo, a sede, enfim, dos fenômenos sensório-motores (Bergson, 1999, p. 177).

Bergson traz uma asserção forte: é o corpo que está na memória, não é a memória que está no corpo. Porque o cérebro não guarda ou produz a representação, conforme já afirmamos com o autor. Se assim fosse, a distância, a descontinuidade entre corpo e espírito seria incontornável. Estamos no paralelismo. Se é o cérebro que está na memória, é porque existe uma continuidade de uma existência tenebrosa virtual que se coagula em ação. O último estágio, ou rebento da memória, é a sua própria *materialização*, no seio da qual o corpo coexiste com o mundo, imagens que são o corte do universal devir. O sensível é matéria e a matéria é qualidade autóctone, que dá vida à memória, que se mistura ao mundo.

Com tais análises dos dois capítulos centrais de *Matéria e memória*, a diferença de natureza entre corpo e alma, conforme o primeiro capítulo (1999, p. 48), mostrou-se a condição para compreender a adequada relação entre consciência e exterioridade. Trata-se do esclarecimento necessário para eliminar a ideia ilusória de uma percepção como projeção de

estados internos, que permeava todo um espírito da época na segunda metade do século XIX, composto pelo empirismo, positivismo, neokantismo, e o associacionismo, subsistentes ainda em formulações mais complexas. Mostrando a natureza compósita da experiência concreta, viu-se como a temporalidade, em seus dois modos, passado e presente, se solidarizam na ação, através da natureza do corpo, pela memória-hábito, e do espírito, pela memória verdadeira. Apresentou-se, além disso, a dupla natureza temporal, ao perscrutar-se a experiência do presente, como sensório-motor, e a do passado, realidade virtual deslocada do atual e incidente sobre ele, num processo dinâmico. Finalmente, pela tese da atualidade das escolhas, numa espessura de tempo que compreende o passado imediato e o futuro imediato, mostrou-se que o inconsciente é condição da atualização, e que por isso não se faz necessário explicar *onde* a memória se armazena, uma vez que a temporalidade é a dimensão do que permanece ser *estar em algo*, como o sentido das frases, corroborando, por conseguinte, a sua diferença de natureza em relação ao corpo e à percepção. Com isso, vislumbrou-se, finalmente, *por que* a percepção é relação com o mundo no último grau da memória, enquanto todo o passado sobrevive no próprio escoamento da duração. A partir disso, Bergson elabora muitas outras consequências oriundas de sua concepção das relações entre corpo e alma, não apenas em uma teoria da linguagem, através da palavra como aparelho motor e da ideia geral, que percorre a todo instante os diversos graus de duração, do passado e do presente, como também, a partir deste estudo, diversos artigos que dialogam diretamente com a ciência de seu tempo, presentes em *A energia espiritual*.

2.5 A metafísica

O quarto capítulo de *Matéria e memória* cumpre dois papéis relevantes no livro. Ao mesmo tempo que desenvolve a consequência de uma nova maneira de olhar a matéria, é também a síntese dos três capítulos, e por conseguinte do livro como um todo. Trata-se da metafísica do autor, enunciada agora com todas as letras (p. 215-216), e que será apresentada, de maneira geral, a partir dos resultados do método intuitivo. Será o momento também em que a metafísica coincidirá com o segundo argumento a favor da restituição da natureza exterior, enunciado no primeiro capítulo (Bergson, 1999, p. 48), conforme temos visto e seguido: aquele se dá através da separação entre extensão e espaço homogêneo.

O termo *metafísica* possui diferentes acepções na filosofia de Bergson, e mesmo no interior de *Matéria e memória*. Ora a metafísica será, conforme o prefácio à sétima edição indica (p. 9), um esforço de liberação em relação à ação útil, para assumir-se como energia criadora; ora funcionará como a denúncia de um equívoco teórico: aquele que existe na

confusão (metafísica) entre percepção e memória (p. 48, 70), espaço e extensão (p. 48); ora será a concepção a respeito da matéria que, obscurecida pelo realismo e o idealismo, encontra na percepção pura a adequada caracterização⁷³ (p. 71); ora a correta compreensão da união entre alma e corpo (p. 210). A metafísica em Bergson, pode-se dizer, em linhas gerais, significa a capacidade de apreender *o real desprovido dos vícios com os quais o recobrimos*, fazendo-o revelar, a partir do método da intuição, regiões purificadas no interior da experiência, em suas diferentes dimensões, como na percepção imediata, na memória, em sua união ou separação, na experiência da liberdade, na observação da criação que caracteriza a natureza. Qualquer forma de expressão que faça falar o real – a arte, a ciência e a filosofia – se estende em um sentido metafísico para Bergson, à medida que propõe um retorno à duração em suas diferentes regiões, evidenciando outro aspecto do projeto antikantiano do autor: resgatar a realidade como absoluto em diferentes perspectivas, após ele ter sido anulado pelo projeto crítico⁷⁴. Mas em uma acepção fulcral, senão a principal no contexto de *Matéria e memória*, a metafísica significa um discurso sobre a relação entre a consciência e o mundo, que passa pela natureza da matéria, que se inicia no primeiro capítulo, ilumina a psicologia do autor nos capítulos centrais, conforme vimos, e desenvolve as consequências no quarto. Portanto, logo após ter delimitado a diferença de natureza entre percepção e memória, Bergson passa, em seu último capítulo, ao segundo problema a ser resolvido, que calha em sua metafísica: as consequências de uma crítica do espaço homogêneo relacionada à matéria e sua percepção. Se no *Ensaio* o autor se utilizou dessa crítica para o desvelamento da natureza dos estados internos, no problema da liberdade, aqui trata-se de pensar o mesmo método aplicado à experiência da matéria.

Tal investigação começa – o que é uma característica peculiar dessa obra – pela pergunta acerca da natureza da percepção, trazendo desde o início o tema do imediato. Este é um dos principais pontos que separa o projeto de Bergson de toda a tradição que possui uma raiz transcendental: *indagar a percepção é, ao mesmo tempo, uma investigação a respeito do mundo exterior, e não do próprio sujeito*⁷⁵.

⁷³ Desconhecer-se-á o ato original e fundamental da percepção, esse ato, constitutivo da percepção pura, pelo qual nos colocamos de início nas coisas. E o mesmo erro, que se exprime em psicologia por uma incapacidade radical de explicar o mecanismo da memória, irá impregnar profundamente, em metafísica, as concepções idealista e realista da matéria (Bergson, 1999, p. 71).

⁷⁴ Kant não tem dificuldade em mostrar que nossa ciência é totalmente relativa e nossa metafísica totalmente artificial. [...] Ele desfechou em nossa ciência e em nossa metafísica golpes tão violentos que elas ainda não se recuperaram de seu atordoamento (Bergson, 1999, p. 228).

⁷⁵ Se a memória é o que comunica sobretudo à percepção seu caráter subjetivo, eliminar sua contribuição, dizíamos, deverá ser o primeiro passo da filosofia da matéria. Acrescentaremos agora: uma vez que a percepção pura nos dá o todo ou ao menos o essencial da matéria, uma vez que o restante vem da memória e

Restabeleçamos, ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; mostremos, na percepção pura, um sistema de ações nascentes que penetra no real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição (Bergson, 1999, p. 72-73).

O problema do realismo e do idealismo a respeito do mundo exterior parte da tese de que a percepção se separa dele por uma cisão absoluta, como vimos, seja porque a matéria em nada se assemelha ao sensível, seja porque ela seria um puro construto da consciência, sendo ilusória. Isto é, não levava em consideração este ato *vivido* da percepção, que significa penetração no real e que, por sua vez, já nos ensina algo a respeito da natureza da matéria, sua autonomia em relação à consciência. A experiência concreta não questiona se construímos ou reconstruímos a realidade, porque o pensamento não surge como um problema a resolver, ele é fruto de uma visão desinteressada. A tradição que se alinha ao cartesianismo e resulta na filosofia crítica extrapola a experiência. E por isso o senso comum tem uma importância central nesta discussão, uma vez que não dá o passo adiante que especula, através da inteligência, sobre a natureza do pensamento, da razão e sua relação com mundo: ele não duvida que o objeto que percebe em si mesmo é, ao mesmo tempo, independente dele. O mundo do senso comum não vai até o desencantamento positivista que estabelece distinções nítidas pelas estruturas da quantidade, ainda que este seja o prolongamento daquele. Nesse sentido, é preciso, para Bergson, retornar ao imediato como uma atitude semelhante àquela que tomava o refutador de Zenão de Eléia ao caminhar a sua frente, *mostrando* que o movimento *não é ilusório*. Conforme a primeira das teses da *Introdução à metafísica*, “I. Há uma realidade exterior e, no entanto, dada imediatamente a nosso espírito. A esse respeito o senso comum tem razão contra o idealismo e o realismo dos filósofos” (Bergson, 2006, p. 218). A filosofia tradicional de alguma maneira afasta a consciência da intuição imediata, quanto mais conceitual ela é. Entre tantos representantes, pode-se pensar em Hegel, para quem o imediato se encerra na verdade mais pobre e abstrata:⁷⁶ a consciência hegeliana só se desenvolve à medida que se liberta da certeza sensível. Para Bergson, no entanto, a volta ao imediato caracteriza o método primordial da filosofia; significa, antes de tudo, um esforço necessário de desconstrução das estruturas conceituais e imprecisas que explicam o real. O imediato, segundo a *Introdução à metafísica*, força sempre uma mudança nas estruturas que

se acrescenta à matéria, é preciso que a memória seja, em princípio, um poder absolutamente independente da matéria (Bergson, 1999, p. 79).

⁷⁶ De fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *EU*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto* (Hegel, 2012, p. 85).

governam o pensamento, porque as força, para apreender a fluidez da realidade, a se tornarem mais flexíveis.

Mas a verdade é que nosso espírito pode seguir o caminho inverso. Pode instalar-se na realidade móvel, adotar-lhe a direção incessantemente cambiante, enfim, apreendê-la intuitivamente. Para isso é preciso que se violente, que inverta o sentido da operação pela qual habitualmente pensa, que revire, ou antes, refunda incessantemente suas categorias. Mas desembocará assim em conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas (Bergson, 2006, p. 221).

A tese é mais radical do que afirmávamos. Em certo sentido, o real força o pensamento a se dirigir contra si mesmo, violentando-se. Não é através do pensamento que se alcança a transcendência, é o próprio mundo que, ao se impor, constrange o pensamento a transcender a si mesmo, a sair de sua imaginação. Para compreender isto, é preciso ter em mente que, para Bergson, a inteligência humana, de maneira geral, é constituída pelas estruturas espaciais forjadas na percepção, que recortam a realidade a partir de suas próprias necessidades, operando através do esquema homogêneo, tanto sobre o próprio pensamento – tempo homogêneo, linguagem – como sobre o mundo exterior – espaço homogêneo. O *homo faber*, descrito nas introduções do *Pensamento e o movente*, regido pelas estruturas espaciais oriundas da utilidade prática, tem, portanto, o pensamento dirigido no sentido oposto ao da duração. Uma vez que o estofado do universo é o tempo, apreender a realidade é violentar o pensamento, isto é, sua maneira conceitual de pensar. O tempo violenta o espaço. Mas, se é possível esta violência, se ela não significa destruição total do pensamento, é porque a consciência não é toda espaço. A inteligência é a camada superficial que recobre a consciência humana quase por inteiro, e que se caracteriza por olhar para fora, e compreender todas as coisas do ponto de vista da exterioridade que mantém entre si (Bergson, 2005, p. 175)⁷⁷. Mas, à medida que o pensamento se instala na mudança, que volta a si mesmo, o espaço homogêneo que comanda a inteligência aparece cada vez mais como uma simples solidificação local, nas palavras de *A evolução criadora*⁷⁸. E aqui entra em cena a definição peculiar que Bergson constrói do espaço em *Matéria e memória*: trata-se de um esquema da

⁷⁷ Tal é a primeira tarefa que confere a inteligência. É por isso que a inteligência ainda se comporta invariavelmente como se estivesse fascinada pela contemplação da matéria inerte. Ela é a vida olhando para fora, exteriorizando-se com relação a si mesma, adotando em princípio, para dirigi-las de fato, as manobras da natureza inorganizada (Bergson, 2005, p. 175).

⁷⁸ [...] e sentimos que nosso ser, ou pelo menos a inteligência que o guia, nele se formou por uma espécie de solidificação local. A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo (Bergson, 2005, p. 209).

ação que projetamos sobre o real, para dele nos apoderarmos (Bergson, 1999, p. 215, 218, 219).

Seria possível portanto, numa certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, e haveria efetivamente aí um retorno ao imediato, uma vez que percebemos de fato a extensão, enquanto não fazemos mais que conceber o espaço à maneira de um esquema (Bergson, 1999, p. 218-219).

Poder-se-ia perguntar: *por que libertar-se do espaço significa um retorno ao imediato?* Se a forma do espaço não é condição do conhecimento, como quis Kant, ela também não pertence às coisas, como quis o dogmatismo metafísico. Ela só pode ser, portanto, a criação e a projeção de um estado humano, um verdadeiro esquema. Tal a tese que o quarto capítulo de *Matéria e memória* explora, como o último argumento a superar as visões teóricas que questionam o conhecimento a respeito da natureza exterior (Bergson, 1999, p. 48), e sobre a qual a metafísica se apresentará como a expressão de uma experiência que permite pensar o mundo em sua mobilidade mesma, sem ser monopólio de alguma subjetividade.

*

O quarto capítulo de *Matéria e memória*, conforme é estudado, revela caminhos subterrâneos não apenas entre os seus diferentes momentos, mas caminhos que ligam de maneira mais ou menos evidente momentos estratégicos de todos os capítulos. Ao mesmo tempo que reapresenta as soluções dos capítulos anteriores, é sintético ao propor, através deles, novas soluções. Portanto não apenas esclarece o que foi dito anteriormente: no momento de sua síntese, apresenta uma complexa união entre percepção pura e memória, que corroborará a estrutura de sua metafísica. Nas primeiras páginas (Bergson, 1999, p. 209-210), resume o que foi dito a respeito do corpo, tanto em relação à percepção, como em relação à memória: limitação da vida do espírito, produtor de movimentos apenas, compreensão de que os objetos exteriores são apreendidos onde existem, assim como a memória, que não é armazenada no cérebro, mas incide em sua totalidade sobre o presente, porque o passado não se armazena no presente (Bergson, 1999, p. 209), enfim, de que a orientação para a ação é a lei psicológica por excelência, e que funde em si as duas dimensões temporais. E que, a partir daí, ele mesmo, Bergson, poderia se deter, pois o trabalho realizara seu objetivo: dar uma solução à sua proposta inicial de definir “o papel do corpo na vida do espírito” (Bergson, 1999, p. 210). No entanto, depois de definir o que diferencia o passado do presente, o corpo do espírito, um problema metafísico havia se levantado no meio do caminho, continua ele, aquele da união de ambas as dimensões.

Esse capítulo, com efeito, se propõe a apresentar uma nova solução ao dualismo tradicional, através das conclusões obtidas nos capítulos anteriores. Se elas indicavam

sobretudo a diferença de natureza entre corpo e espírito, o quarto capítulo explicará esta união, e será, ao mesmo tempo que a consequência, o desenvolvimento da proposta de uma teoria da matéria como duração, esboçada no primeiro. Mas tal síntese não é simples, ela levanta um problema fundamental que já indicamos em alguns momentos de nosso trabalho: como adequar a radicalidade da proposta da percepção pura (a percepção dos objetos está neles) com a memória-contracção (a intensidade da cor que percebo é oriunda de minha memória)? Veremos que o espaço homogêneo possui um papel fundamental nessa discussão, porque, ao mesmo tempo que é a chave para a compreensão da metafísica da matéria, retoma e reelabora algumas questões do primeiro capítulo. Curiosamente, se a ação é a noção fundamental para a compreensão da percepção pura, conforme vimos, ela será frontalmente atacada no quarto capítulo, através da denúncia do aspecto pragmático da consciência comum e a relação com as exigências sociais⁷⁹. Isto parece contradizer o primeiro capítulo, mas na verdade esta crítica retorna retrospectivamente sobre ele, projetando-se sobre os dois aspectos da ação que assinalamos desde o começo de nosso capítulo, fazendo a crítica de um deles: se a percepção tem um caráter pragmático e metafísico, é preciso abstrair o primeiro para pensar a realidade da matéria em sua relação imediata com a consciência. Através do aspecto pragmático, Bergson compreende que a ação, ao mesmo tempo que recorta a matéria em corpos independentes, permite conceber o espaço homogêneo, à medida que o espaço é *um esquema da ação*. Torna-se possível, assim, em alguma medida abstrair o esquema do espaço sem sair percepção, isto é, sem sair da ação, e então acessar a mobilidade mesma do real, assim como o *Ensaio* acessava a liberdade. Essa possibilidade mostra que há dois momentos na percepção: há o imediato, em que se dá a relação metafísica com a matéria pelos sentidos, e há o recorte que o corpo efetua, a gênese do espaço homogêneo. Toda argumentação do quarto capítulo mostra que este segundo momento é logicamente *posterior* ao primeiro, *porque ele é a projeção de um esquema sobre a matéria*. O desenvolvimento dessa ideia se confundirá com a metafísica propriamente dita, que desenvolve a separação entre espaço homogêneo e extensão concreta através das diferentes fases do capítulo.

Para Bergson (1999, p. 211), o dualismo de natureza temporal desenvolvido nos capítulos um ao três, já é capaz, por si mesmo, de resolver os problemas teóricos fundamentais do dualismo tradicional, que podem, basicamente, ser resumidos em dois tópicos: a passagem do extenso ao inextenso, de um lado; a passagem da quantidade à

⁷⁹ O que chamamos ordinariamente um *fato* não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a *palavras* distintas, ali a *objetos* independentes (Bergson, 1999, p. 214).

qualidade, de outro. Aqui se apresentam os caminhos subterrâneos mais evidentes. Enquanto a passagem do inextenso ao extenso é resolvida pela teoria da percepção pura, a diferença entre quantidade e qualidade será resolvida pela teoria da memória pura. Ambos os problemas teóricos, inextenso-extenso, qualidade-quantidade, são a expressão de um dualismo que separa de maneira absoluta a subjetividade de um lado, o mundo objetivo de outro, de maneira que o inextenso e o qualitativo pertenceriam à região do eu interior, enquanto a extensão e a quantidade seriam próprios do mundo exterior, da ciência, conforme vimos. Trata-se da antiga divisão entre qualidades primárias e secundárias de Locke, derivada de Descartes. Tal diferença, diz Bergson (1999, p. 260), é espacial, porque não há graus intermediários possíveis entre ambos: ou se está no espaço (matéria), ou fora dele (subjetividade). É a partir dessa concepção moderna que, tanto a filosofia quanto a ciência, nas figuras da psicofísica e do associacionismo, apresentaram um estilo quase comum de pensar a subjetividade em relação ao mundo. Mas o fato é que a proposta de Bergson já é, desde o início, uma objeção à raiz cartesiana, ainda que se apresente por um outro modelo de dualismo. Se o dualismo de Bergson, com efeito, é absolutamente diverso do cartesiano, é porque ao invés de espacial ele é temporal. Ele comporta graus, de maneira que para ele é possível pensar a *união*, a coincidência, bem como a diferença absoluta de natureza.

Só é possível pensar essa união, conforme vimos, através da reformulação da ideia de matéria e percepção. Porque é precisamente aí que a união será feita. Ocorre então que Bergson desloca os termos do dualismo. Enquanto, na raiz cartesiana, se tratava do sujeito, de um lado, e da matéria de outro, para Bergson, trata-se antes do presente de um lado, e do passado, de outro. Tal compreensão é o pressuposto de uma reformulação da noção de percepção, que parte da eliminação da relação sujeito-objeto, inextenso e extenso no terreno do imediato. Trata-se, na verdade, da grande descoberta de *Matéria e memória*, e não à toa o primeiro capítulo foi polêmico, desde o lançamento do livro em 1896. Sua polêmica se estende até os dias atuais, porque ele balança as estruturas de todo um paradigma ocidental que atravessa a filosofia e a ciência. Em diferentes momentos, o filósofo se pergunta: por que é tão difícil compreender que entramos no objeto, quando o percebemos? Que o cérebro é apenas um distribuidor de movimentos? Que a qualidade pertence à matéria? A dificuldade, acrescenta Bergson (1999, p. 3), existe sobretudo para aqueles que têm alguma familiaridade com a filosofia, ela não pertence ao senso comum.

Ao associar a noção de percepção à matéria, através da teoria das imagens, Bergson traz uma solução ao primeiro problema do dualismo tradicional, entre o inextenso e o extenso, o sujeito e o objeto. A teoria das imagens permite a eliminação desse dualismo, à medida que

a percepção do objeto exterior, ao ser expulsa do corpo, passava a ser compreendida no próprio objeto. “[...] recolocávamos portanto a percepção nas próprias coisas” (Bergson, 1999, p. 212). Mas se isso era consequência das imagens, havia uma tese a resolver, qual seja, como a percepção poderia coincidir com a matéria, se a matéria é múltipla? Ou ainda, como a unidade da percepção se resolveria? É assim que o quarto capítulo retorna retrospectivamente ao primeiro: *essa cisão, essa multiplicidade, que a ação efetua sobre as imagens não é nem qualidade da imagem, nem condição do conhecimento. Trata-se de um esquema imaginativo da ação, e portanto dado a posteriori. A consciência percebe a unidade, ao passo que projeta a multiplicidade quantitativa.* A partir de então, o sujeito e o objeto não se separariam mais: a matéria passa a ser compreendida como indivisível, reduzindo-se ao que Bergson chama de *extensão*. A imagem indica precisamente sua qualidade. Portanto, o primeiro capítulo joga as percepções fora de nós e as compreende, precisamente pelo aspecto sensível, como indivisíveis (teoria das imagens), ao passo que o esquema da ação as recorta. A qualidade, a partir de então, pertence à matéria, e não a uma subjetividade inextensa. Trata-se da velha solução de Berkeley. Qual foi seu problema? Crer que a matéria se reduzia ao percebido e à consciência. E é aqui que Bergson o ultrapassa, ao mostrar que a matéria transborda a imagem percebida por todos os lados, por dentro e por fora, sendo o objeto na verdade colhido em um campo de imanência infinitamente maior, não só no espaço (*extensão*) como no tempo intensivo, e que são, sobretudo, autônomos em relação à consciência. A solução de Bergson contra o idealismo de Berkeley é, assim, a marca de seu realismo *sui generis*: *percebo o objeto ele mesmo, e seu ser é o ser percebido, mas seu ser se estende, para além da percepção, a um universo mais antigo e independente, do qual aliás eu sou um caso, um fruto. Eu percebo um elo infinitamente pequeno de (em) sua imanência, em uma determinada ordem de escala temporal.* Trata-se do movimento inverso ao idealista e mesmo transcendental.

Ao fazer a crítica ao dualismo sujeito-objeto, e encontrar a solução da diferença entre extenso e inextenso na teoria das imagens, faltava resolver o segundo tema, o da diferença entre quantidade e qualidade. A bem da verdade, ela já tinha um começo de resolução na teoria da percepção pura, quando Bergson estabelece os dois sistemas de imagens, da percepção e da ciência (Bergson, 1999, p. 21). Ele mostrava que a imagem regulada apenas a si mesma, e não por um centro de indeterminação, guarda um valor absoluto que entra perfeitamente nos quadros da ciência. À medida que apresenta a teoria da memória, ao perceber que a consciência contrai múltiplos momentos da matéria, e que ela é, por isso, de um ritmo diferente que o ritmo material, a tese dos dois regimes de imagens é atualizada,

agora do ponto de vista da duração, e não mais apenas da ação⁸⁰: as imagens voltadas para minha percepção têm a temporalidade contraída segundo a intensidade de minha consciência, condição de minha ação sobre as coisas. De maneira que a sua heterogeneidade se pauta pela minha contração, enquanto em si mesma esta heterogeneidade é diluída, incrivelmente menos tensa, de modo a entrar nos quadros da ciência. Se, no primeiro capítulo, o sistema da ciência pensava o objeto a partir de si mesmo em interação universal, o quarto pensa sua *tensão característica, sua temporalidade específica, energia cuja influência* na matéria é universal, e que, da mesma maneira que no primeiro capítulo, não difere por natureza daquilo que se apresenta à percepção imediata⁸¹. No entanto, é o relaxamento dessa mesma mobilidade que permite pensar a quantidade, enquanto a sua contração pela memória humana – como no primeiro sistema de imagens que se volta para o corpo – permite pensar a heterogeneidade da *qualidade, isto é, uma qualidade mais contraída*. É importante notar que o relaxamento não implica a perda da qualidade: “[...] não há necessidade de fazer delas quantidades puras: equivaleria a reduzi-las ao nada” (Bergson, 1999, p. 213). Fossem quantidades puras, seria todo o projeto da metafísica que seria perdido, no retorno a uma concepção platônico-pitagórica-cartesiana⁸². Portanto, o livro nos mostra que a quantidade está latente na qualidade, como potência ou transbordamento do resumo que a imagem individual, ou percebida, encerra. Mas, como ensina o primeiro capítulo, entre o resumo e a matéria em si, há somente uma diferença de grau: perpetua-se, para além da percepção, em infinitos graus de

⁸⁰ É importante notar aqui o que Bergson recupera ou não da inteligibilidade da teoria da percepção pura. Se, no primeiro capítulo, a re-presentation é compreendida como um recorte através da influência do corpo na imanência das imagens, o raciocínio ilustrando quase uma decupagem espacial para tornar clara a ideia da teoria, no quarto capítulo essa ideia de uma subtração, de um resumo, se torna mais complexa e sofisticada: trata-se de um resumo temporal, compreendido pelas noções de *tensão e extensão, simultaneidades temporais, escalas de tempos*. Mas a inteligibilidade da percepção permanece a mesma.

⁸¹ Ora, a direção que eles indicam não é duvidosa; mostram-nos, progredindo através da extensão concreta, *modificações, perturbações*, mudanças de *tensão* ou de *energia*, e nada mais. É deste modo sobretudo que esses símbolos tendem a juntar-se com a análise puramente psicológica que havíamos dado inicialmente do movimento, e que o apresentava para nós, não como uma simples mudança de relação entre objetos aos quais ele se acrescentaria como um acidente, mas como uma realidade verdadeira e de certo modo independente (Bergson, 1999, p. 237). 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 (Bergson, 1999, p. 245).

⁸² Essa relação entre quantidade e qualidade é retomada em *A evolução criadora*, aparecendo também em *O pensamento e o movente*. Na *Introdução à metafísica*, Bergson diz que a quantidade é o caso limite da qualidade, e a partir da noção de *tensão* entendemos o porquê: trata-se de sua diluição ao limite, que não ocorre no real, e portanto é abstrata – a forma do espaço homogêneo. No entanto, dada a proximidade dos elementos últimos da matéria à homogeneidade, torna-se possível a *representação* matemática. Citemos o texto: “Se a matemática é apenas a ciência das grandezas, se os procedimentos matemáticos se aplicam apenas a quantidades, é preciso não esquecer, também, que a quantidade é sempre a qualidade em estado nascente: é, poderíamos dizer, o caso limite da qualidade. É, pois, natural que a metafísica adote, para estendê-la a todas as qualidades, isto é, à realidade em geral, a ideia geradora de nossa matemática. Ela não chegará, de maneira alguma, por isto, à matemática universal, esta quimera da filosofia moderna. Bem ao contrário, quanto mais avançar, encontrará objetos mais intraduzíveis em símbolos” (Bergson, 1979, p. 32-33).

tensão e extensão, a *imagem* fugaz que meus sentidos apreendem. Eis o que nos permite pensar o conceito de *tensão*.

Através deste par de conceitos, *extensão e tensão*, derivados da teoria da percepção pura e da memória pura, Bergson apresenta as consequências de sua metafísica da matéria. Mas o elemento primordial discutido neste capítulo, que significa, em certa medida, o renovado acerto de contas com o primeiro capítulo, traz diferentes compreensões para o bergsonismo. Conforme se aprofunda a diferença entre o espaço homogêneo e sua relação com a extensão concreta, o realismo de Bergson revela-se cada vez mais nítido no aspecto absoluto da experiência, idealista do ponto de vista do espaço homogêneo. Conforme dizíamos, nosso trabalho se propôs a explorar os dois principais aspectos, evocados em diferentes momentos, responsáveis por impedir a correta compreensão da percepção do mundo exterior: são eles, a confusão psicológica entre percepção e memória que gera o dualismo tradicional (capítulos dois e três), que já vimos, e a confusão metafísica da extensão indivisa e do espaço homogêneo, que aprofunda o aspecto *sui generis* do sentido do espaço e sua relação com a experiência (Bergson, 1999, p. 48)⁸³.

O problema do espaço homogêneo é central na obra de Bergson, pois aparece já no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, marcando sua oposição categorial em relação à duração; em *Matéria e memória*, ele ganha uma definição fundamental frente à teoria da matéria, sobretudo no quarto capítulo, e em *A evolução criadora*, ao aprofundar essa relação, ganha novos desenvolvimentos.

Há, portanto, no contexto de *Matéria e memória*, um acerto de contas no interior do próprio livro, conforme dizíamos. Porque a noção de *extensão*, derivada da percepção pura, se desenvolve, no decorrer do quarto capítulo, precisamente através da crítica ao espaço homogêneo. E a noção de extensão é uma derivação da teoria das imagens, em que algumas categorias do espaço se fazem presentes. No entanto, no quarto capítulo, as quatro teses a respeito do movimento material oriundas da aplicação do método ao problema da matéria (Bergson, 1999, p. 218) se dão através da desvinculação sistemática do espaço homogêneo em relação à extensão. Conforme dizíamos, o primeiro capítulo de *Matéria e memória* apresenta elementos que permitem vislumbrar certa gênese do espaço, em linhas gerais, no próprio pragmatismo da ação responsável por circunscrever e delimitar os objetos da percepção, de acordo com a ação virtual. Segundo uma das fórmulas deste capítulo, “*a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*” (Bergson, 1999, p. 29). Se a

⁸³ Para além dos três fatos evocados no primeiro capítulo, que são a educação dos sentidos, a energia específica dos nervos e a teoria da afecção.

extensão significa, antes de tudo⁸⁴, a indivisibilidade da matéria, de que maneira a percepção pura, que significa divisão da matéria em objetos definidos, pode apreendê-la? Dessa diferença derivam algumas leituras de comentadores⁸⁵ que apontam a contradição entre os capítulos, deduzindo daí o caráter não metafísico do primeiro, dado que ali se daria o surgimento do espaço, o aspecto não temporal das imagens e etc. A extensão material, diz Riquier (2009, p. 338)⁸⁶, nada tem a ver com o plano das imagens. O primeiro capítulo, continua o comentador, reduz-se a uma etapa do método para neutralizar as diferentes metafísicas, e por isso Bergson usa o termo “fingir”. As imagens, segundo o comentador, sequer deveriam ser apreendidas nelas, pois a contração revela-as em nós. Quando o capítulo sugere isso, arremata Riquier em *Archéologie de Bergson*, é somente pela necessidade do método. No entanto, conforme aduzimos, seguindo uma leitura divergente, o primeiro capítulo de *Matéria e memória* permite ambiguidades, possibilidades que o tornam potente, nas palavras de *Paralelismo psicofísico*, precisamente pela diversidade de ideias que ele permite pensar⁸⁷. Não cremos, com efeito, que Bergson teria sustentado um sentido esotérico da teoria das imagens, isto é, um sentido não manifesto nas conclusões que ele tira no primeiro capítulo (p. 41, 75, 77, 81), nas integrações que propõe no quarto capítulo (p. 209, 212, 258, 259, 260) e no resumo e conclusão (p. 264, 267, 268, 269). Cremos que de fato há um elogio ao senso comum que é consequência da teoria da percepção pura, retomado em outros textos que tratam da matéria, como em *O pensamento e o movente* (Bergson, 2009, p. 86), por exemplo. Visamos sustentar, em nossa exposição, que é possível pensar esta dupla consequência teórica para o primeiro capítulo: ao mesmo tempo que o corpo recorta a extensão, podendo-se pensar aí a gênese do espaço homogêneo, sua principal aquisição é metafísica – a percepção está fora de nós –, com toda a força de uma proposta anti transcendental: somos nós que estamos no mundo, e não o mundo em nós. O quarto capítulo seria, assim, um refinamento dessa ideia revolucionária, acrescentando o tempo à matéria, suprimindo, depois, o espaço homogêneo derivado da ação, ao mostrar sua natureza *sui generis*: nem transcendental, nem ontológica ou

⁸⁴ [...] lançávamos as imagens percebidas das coisas fora da imagem de nosso corpo; recolocávamos portanto a percepção nas próprias coisas. Mas com isso, nossa percepção fazendo parte das coisas, as coisas participam da natureza de nossa percepção. *A extensão material não é mais, não pode ser mais essa extensão múltipla de que fala o geômetra; ela assemelha-se, antes, à extensão indivisa de nossa representação. Equivale a dizer que a análise da percepção pura nos deixou entrever na ideia de extensão uma reaproximação possível entre o extenso e o inextenso* (Bergson, 1999, p. 212, grifo nosso)

⁸⁵ Há uma tradição que compreende essa leitura, passando por Goldschmidt, Worms, Riquier e Cornibert.

⁸⁶ Car il n'y a plus rien de commun entre le plan des images que Bergson se donne au début et l'étendue matérielle qu'il décrit à la fin.

⁸⁷ A inteligibilidade de uma ideia só pode ser medida pela riqueza do que sugere, pela extensão, pela fecundidade e pela certeza de sua aplicação, pelo número crescente de articulações que ela nos permite desnudar, por assim dizer, no real, enfim, pela sua energia interior (Bergson, 2020, p. 459).

metafísica, o espaço é um curioso esquema da imaginação a guiar as ações, projetado sobre a extensão, esquema cuja divisibilidade ideal pode se estender ao infinito *sem alterar a natureza do objeto* (Bergson, 1999, p. 242)⁸⁸.

Em se tratando do espaço, pode-se levar a divisão tão longe quanto se queira; com isso não se altera em nada a natureza do que se divide. É que o espaço nos é exterior, por definição; uma porção de espaço parece-nos subsistir ainda que deixemos de nos ocupar dela. Por mais que continue indivisa, sabemos que ela pode esperar, e que um novo esforço de imaginação a decomporia por sua vez. Como não cessa jamais de ser espaço, ela implica sempre justaposição e conseqüentemente divisão possível. O espaço, aliás, no fundo, não é mais do que o esquema da divisibilidade indefinida (Bergson, 1999, p. 242)

[...]

Mas suponhamos que minha percepção consciente tenha uma destinação inteiramente prática, que ela desenhe simplesmente, no conjunto das coisas, o que interessa à minha ação possível sobre elas: compreendo que todo o resto me escape, e que todo o resto, no entanto, seja da mesma natureza que aquilo que percebo. Meu conhecimento da matéria então já não é nem subjetivo, como é para o idealismo inglês, nem relativo, como deseja o idealismo kantiano. Não é subjetivo porque está mais nas coisas do que em mim. Não é relativo porque não há entre o “fenômeno” e a “coisa” a relação da aparência à realidade, mas simplesmente a da parte ao todo.

Por aí parecíamos retornar ao realismo (Bergson, 1999, p. 269).

Ao fim do principal exemplo da teoria da percepção pura, o ponto P, o centro nodal da teoria das imagens, Bergson conclui: “Nós nos propomos a mostrar, ao longo desse estudo, que tanto uma como outra tem razão, e que não há diferença essencial entre essa luz (percepção) e esses movimentos (ciência)” (Bergson, 1999, p. 40). Ou seja, a proposta é mostrar simplesmente que a percepção *apreende um único e mesmo mundo que a transborda*, e que o ponto P é o mesmo tanto para mim como para a ciência. O primeiro capítulo oferece, portanto, a base teórica para pensarmos uma proposta antitranscendental, calcada no corpo entendido como matéria entre matéria, sinônimo também de sua temporalidade específica – o presente. Esta base teórica resulta precisamente no conceito de *extensão* que, desvinculado do espaço, mostra-se como mobilidade material no contexto do quarto capítulo (Bergson, 1999, p. 219). O imediato me oferece um movimento qualitativo percebido nele mesmo como

⁸⁸ “A divisão é obra da imaginação, que tem justamente por função fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária, como o relâmpago instantâneo que ilumina durante a noite uma cena de tempestade” (Bergson, 1999, p. 221). “O espaço, aliás, no fundo, não é mais do que o esquema da divisibilidade indefinida” (Bergson, 1999, p. 242). “Devemos em conseqüência estender abaixo da continuidade das qualidades sensíveis, que é a extensão concreta, uma rede de malhas indefinidamente deformáveis e indefinidamente decrescentes: tal substrato meramente concebido, tal esquema inteiramente ideal da divisibilidade arbitrária e indefinida, é o espaço homogêneo.” (Bergson, 1999, p. 246-247). “E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência” (Bergson, 1999, p. 258).

imagem-movimento indivisível, não mais como uma espécie de fotografia, como no primeiro capítulo, trata-se agora de um filme em si, um metacinema, como disse Deleuze. “*I. Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível*” (Bergson, 1999, p. 219). A imagem, em outras palavras, ganha o movimento que ainda era ambíguo no contexto do primeiro capítulo. Era ainda o corte instantâneo, o momento único como essência do presente, uma espécie de devir sem duração. A noção de *extensão* conserva assim a imagem e retira, portanto, o espaço que o corpo desenhava por suas ações pragmáticas, o que só foi possível porque a tese da percepção como ação, e não contemplação, jogou a percepção para fora do cérebro.

É curioso que o próprio Bergson tenha evocado a confusão metafísica (p. 48) da matéria com o espaço, no primeiro capítulo, sem fazer qualquer menção, ou problematização, da percepção utilitária – e portanto, em um aspecto ao menos, homogeneizante – que definia naquelas páginas. De alguma maneira, a tese de que o espaço era uma projeção já estava ali em germe. “[...] a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo” (Bergson, 1999, p. 29). Mas em nenhum momento, no primeiro capítulo, o filósofo parece indicar que esse pragmatismo será um problema para a percepção, como indica no quarto, e não é qualquer problema, é simplesmente a confusão teórica, o espaço mesclado à matéria, que resulta na ilusão de uma percepção que projeta os próprios estados internos, incapaz de apreender o mundo real, tradição que pretende explicar, no primeiro capítulo, a representação surgindo dos nervos ⁸⁹. Isto porque o espaço homogêneo se erguia como uma barreira entre a consciência e as coisas, à medida que se as considerava do ponto de vista da quantidade. Uma vez que a percepção é indivisível com a imagem, o espaço homogêneo deixa de ser condição do conhecimento ou pertencer às coisas, para torna-se criação dos *preconceitos da ação*.

Estes dois termos, percepção e matéria, vão assim um em direção ao outro à medida que nos despojamos do que poderia ser chamado os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age

⁸⁹ Será preciso então resignar-se a conservar da matéria seu fantasma. Pelo menos ela será despojada de todas as qualidades que constituem a vida. Num espaço amorfo serão recortadas figuras que se movem; ou então (o que vem a ser mais ou menos a mesma coisa), imaginar-se-ão relações de grandeza que se comporiam entre si, funções que evoluiriam desenvolvendo seu conteúdo: a partir daí a representação, carregada com os despojos da matéria, se manifestará livremente numa consciência inextensiva. Mas não basta cortar, é preciso costurar. Essas qualidades que foram separadas de seu suporte material, será preciso agora explicar de que modo elas tornam a juntar-se a ele. Cada atributo de que a matéria é privada faz crescer o intervalo entre a representação e seu objeto. Se você faz a matéria inextensa, como ela irá receber a extensão? Se você a reduz ao movimento homogêneo, de onde surgirá a qualidade? (Bergson, 1999, p. 37-38).

sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência (Bergson, 1999, p. 258).

Ao apresentar o princípio geral do método (p. 213-219), o autor aponta como principal inimigo a superar o “preconceito” dos interesses com os quais fracionamos o real, através do esquema espacial. “À unidade viva, nascida da continuidade interior, substituímos a unidade fictícia de uma moldura vazia, inerte como os termos que ela mantém unidos” (Bergson, 1999, p. 214). É essa unidade vazia a condição conceitual das construções metafísicas, que o projeto crítico refutou, ao declarar a relatividade do conhecimento. Mas só o realizou porque acreditou que a consciência se reduzia à razão e suas estruturas do conhecimento. A tese de Bergson consiste em mostrar que se esta última tem origem na prática, e que portanto a estrutura espacial não é condição do conhecimento, mas da ação, o retorno à consciência é o retorno a uma dimensão que engloba e compreende a inteligência que produz o espaço. Ao mesmo tempo, este retorno significa a intuição do imediato, porque o imediato não é ainda esquadrinhado, ou degenerado pela espacialidade. O método significa então perceber a passagem do imediato ao útil, fazendo compreender que as condições de possibilidade *a priori* da estética são na verdade *a posteriori*, fruto das ações rudimentares que estão na raiz do espaço homogêneo e da linguagem. Portanto, para Bergson, a razão não é pura, ela é derivada. E, com isso, o filósofo mostra que é a animalidade a condição de possibilidade da razão, a filosofia residindo, por este aspecto, justamente na compreensão da passagem do imediato à animalidade, que gera a utilidade, porque só assim se torna possível questionar a função e os limites da linguagem, a ferramenta com a qual se realiza a especulação do real. Se as vacas fizessem filosofia, elas se perguntariam sobre o que as fazem querer capim, sobre o ruminar. Uma vaca bergsoniana questionaria o impulso que lhes permite especularem sobre as estruturas do capim e da ruminação. Por que o capim? E intuiria: essa compreensão do real está maculada pela maneira bovina de pensar. Teria então uma intuição sobre-bovina. A filosofia procura descobrir a estrutura do útil para dar um passo atrás, e por isso o imediato é tão fundamental para Bergson, é preciso ver nascer as condições do conhecimento, o que aponta para o realismo: o real vem antes da consciência. Por isso a dimensão além homem do bergsonismo, que será desenvolvida em *A evolução criadora*.

É a partir daí que o quarto capítulo se inicia. “Um método desse tipo será aplicável ao problema da matéria?” (Bergson, 1999, p. 218). É possível pensar a matéria sem a figuração simbólica e homogênea que a recobre? Tal a questão que Bergson faz a Kant. A forma do espaço é de fato uma condição transcendental da experiência? Ao vislumbrar que seria antes

um produto da vantagem prática que as coisas oferecem, verifica-se assim que a extensão não é solidária ao espaço amorfo, como quis toda a tradição.

Seria possível portanto, numa certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, e haveria aí efetivamente um retorno ao imediato, uma vez que percebemos de fato a extensão, enquanto não fazemos mais que conceber o espaço à maneira de um esquema (Bergson, 1999, p. 218-219).

Neste trecho, ao indicar uma das linhas subterrâneas que levam ao primeiro capítulo, Bergson parece trazer a chave de leitura com a qual conciliará os capítulos. Qual seja, uma vez que percebemos, no imediato, a extensão diversificada, *concebemos a posteriori* o espaço à maneira de um esquema. O recorte da percepção pura, cremos, deve ser lido da mesma maneira: os sentidos, através da ação, apreendem o ponto P, delimitando-o pela ação, mas essa delimitação é *a posteriori, porque, ao se realizar no seio da matéria, a fragmentação se realiza sobre a apreensão da qualidade, portanto logicamente depois*. Antes de perceber objetos, eu percebo cores. A ação é, por isso, essencial não apenas para recortar, mas para *penetrar o mundo e os objetos por suas raízes profundas*. Por isso a dupla consequência. É precisamente este aspecto utilitário oriundo da vida que Bergson vai explorar nas proposições III (p. 230) e IV (p. 237) a respeito do movimento no quarto capítulo. As teses I (p. 219) e II (p. 226) tirarão as consequências da extensão como independente do espaço homogêneo, sobretudo na tese de que a matéria é movimento indivisível. É sintomático que a primeira consequência do método aplicado ao problema da matéria resulte em uma tese sobre o movimento, mostrando a identidade de ambos, iluminando retrospectivamente o primeiro capítulo. Na própria natureza do movimento, diz o primeiro postulado, a percepção o apreende como indivisível, isto é, não se confunde com as posições que descrevem sua trajetória. A passagem é um movimento, as posições fixas que caracterizam a trajetória são imobilidades. E toda a questão gira em torno da compreensão de que as imobilidades não constroem o movimento. Se se imaginar o espaço explicando o movimento, como é o caso na mecânica cinética e na física clássica, diz Bergson, sempre se chega a um momento em que o movimento extrapola a posição, por mais precisa que seja. Se a posição, pelo esquema do espaço, pode se dividir ao infinito, ela sempre chegará a uma dimensão do movimento, na curva infinitesimal que acredita captar seu avanço, a uma descontinuidade, um hiato, que vê o progresso escoar como que por seus dedos. O exemplo de Aquiles e da tartaruga explica precisamente esta noção: no momento em que Aquiles atinge a posição do quelônio, este já avançou, porque o móvel já transbordou aquela posição. Como projeção da imaginação, *a posteriori, o espaço está sempre aquém do movimento: é sua própria estrutura que é incapaz de abarcar o movente*.

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

Bergson marca aqui a diferença entre o *progresso* e a *coisa*, mostrando a irreducibilidade do movimento real ao movimento espacial da mecânica, indicando, logo em seguida, o exemplo do primeiro pensador a fundamentar a ilusão, Zenão de Eléia, o primeiro a definir o sensível como ilusório, exaltando, a partir disto, o *suprassensível imóvel* como a realidade absoluta a ser compreendida, *sobre* a qual a filosofia, doravante, se desdobraria (Bergson, 2006, p. 152). A segunda proposição aborda o aspecto absoluto do movimento, como consequência da irreducibilidade ao espaço, mostrando, aliás, um aspecto fundamental do realismo de Bergson, a independência da qualidade face às teses relativas da homogeneidade. A matéria, conforme *O cérebro e o pensamento*, deve ser pensada “como um reservatório de potencialidades, estando então concentrada em si mesma e, conseqüentemente, sendo extra-espacial” (Bergson, 2009, p. 208). Isto é, a matéria nela mesma não se move ou paralisa, conforme a relação matemática de distância que se estabelece com outra posição no espaço. Ela deve ser considerada a partir de si mesma como um absoluto, o que se estende aos sentidos: aquilo que meus olhos percebem é uma realidade, isto é, algo que se passa efetivamente como mudança de qualidade fora de nós, para além de minha perspectiva ou simbologia matemática. “Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuances, a diferença é absoluta. A passagem de uma a outra é, igualmente, um fenômeno absolutamente real. [...] trata-se de um absoluto.” (Bergson, 1999, p. 230). Se o espaço homogêneo relativiza o real, através da circunscrição dos objetos, é porque compreende o movimento como mudança de posições ou lugares. Mas o absoluto, que se entrega aos sentidos, jamais deve ser considerado composto de objetos sólidos e definitivos, cuja mudança se explicaria pela translação no espaço, justamente porque tal distinção fundada pelo aspecto pragmático da inteligência consiste numa simbologia homogênea que retira da matéria tudo o que ela é, qualidade, movimento, duração. E por aqui já se observam pistas do primeiro capítulo, mas agora se trata de fazer a crítica ao senso comum.

A terceira tese mostra, com efeito, de onde surge a tendência a formar *corpos*, ponto nodal do capítulo em que Bergson (1999, p. 230, 232, 233) sugere um atrito entre as perspectivas de ambos os capítulos, que permite inclusive sustentar o aspecto não metafísico do primeiro. Ao dizer que a divisão dos corpos é absolutamente artificial, mostra que tal artificialidade não pertence aos sentidos imediatos, que nos entregam uma *continuidade*

movente (Bergson, 1999, p. 231). E não se trata também de um dado da ciência, porque ela não se limita a caracterizar as divisões grosseiras da percepção: sua pretensão é recuperar a continuidade universal da matéria. Consciência e ciência, diz-nos o filósofo novamente, estão de acordo. No exemplo do ponto P, Bergson cita a mesma frase, mas ali o ponto P era um recorte, e esse recorte não era ainda problemático. Mas aqui o filósofo acrescenta: ao lado da consciência e da ciência, existe *a vida*. Mostra-nos, a partir disso, no quarto capítulo, que é o corpo, é a vida que fraciona o real, precisamente pela sua necessidade de agir e que “[...] nossas necessidades são feixes luminosos que, visando a continuidade das qualidades sensíveis, desenham aí corpos distintos” (Bergson, 1999, p. 233). A vida, através da ação, *desenha* corpos distintos. Não é precisamente esse o resultado da percepção pura? Sim, mas com isso não se perde a compreensão de que a qualidade continua sendo algo dos objetos, ainda que recortados, em seguida, pelas necessidades. Tal qualidade da imagem, ainda que tenha seu aspecto subjetivo na contração, está fora do cérebro, e somente por isso é absoluta. O que a metafísica, para além da percepção, revela, é a necessidade de desfazer esses contornos e tratar o sensível de uma maneira menos pragmática, fazendo aparecer a fluidez que o caracteriza.

Como nos é útil fixar o lugar da coisa no ponto preciso onde poderíamos tocá-la, seus contornos palpáveis tornam-se para nós seu limite real, e vemos então em sua ação um não-sei-quê que se separa e difere dela. Mas já que uma teoria da matéria se propõe justamente a recuperar a realidade sob essas imagens usuais, todas relativas às nossas necessidades, é dessas imagens que ela deve se abstrair em primeiro lugar (Bergson, 1999, p. 235).

Se a percepção revela algo da coisa, e isso já possui um sentido metafísico, ou a base necessária para pensá-la, a metafísica só se realiza de fato na eliminação dos contornos que a ação estende sob as coisas, na eliminação das projeções humanas geométricas. São duas teses positivas. A percepção desenha a película da matéria, mas esta película é parte de um todo, e contém uma objetividade que transcende os limites estreitos da percepção.

O que revela a última proposição é consequência das últimas: *IV. O movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa*. Nela, Bergson parece retomar alguns termos do primeiro capítulo, ao identificar o movimento e a qualidade, mas explicando agora qualidade e movimento do ponto de vista da duração. O movimento deve ser compreendido então na própria qualidade vibrando interiormente, numa existência condensada de momentos (Bergson, 1999, p. 238). O símbolo da mecânica não seria mais que um meio cômodo, oriundo de uma metafísica que divide o mundo em dois: a quantidade de uma lado, que em nada se assemelha à qualidade ou consciência de outro. É preciso, diz Bergson, justamente

mostrar que o movimento, percebido fora de mim, é um indivisível que ocupa duração, *e que possui alguma analogia com a consciência*. A imagem do primeiro capítulo é espelhada aqui, mas em função da compreensão temporal que Bergson atribui à quantidade e à qualidade, segundo a qual, não existindo mais quantidade pura na natureza, é preciso compreender uma qualidade diluída, que se aproxima da quantidade. A diferença entre duas cores se reduziria assim à contração da vibração de trilhões de estímulos, que empalideceriam à medida que se dividisse seu ritmo, muito embora dividindo-o ao limite continuasse colorido, isto é, qualitativo. A qualidade se decompõe assim em estímulos sucessivos, tal como se percebe em uma nota grave.

Bergson (1999, p. 239) diz, numa passagem de importância fundamental para a compreensão de nosso tema, que aquilo que impede a aproximação da qualidade com o movimento é a necessidade de vincular o movimento a elementos, vício oriundo da necessidade dos sólidos para a inteligência, o movimento não sendo aí mais que uma série de posições. Essa maneira de compreender não apresenta dificuldades apenas para a teoria da matéria, ao atribuir a ela uma divisão absoluta, mas sobretudo,

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

Nestas páginas, Bergson parece retomar algumas consequências da teoria das imagens, ao mesmo tempo que ataca seu caráter utilitário-espacializante. A imagem contém, dizia o primeiro capítulo, muito mais do que aquilo que a percepção apreende, porém aqui, ao tratar-se do tempo, este “a mais” significa agora uma longa história suprimida pelo nosso ritmo de duração. E se a quantidade, o mundo da ciência, deve ser compreendida no mesmo universo de imagens que nos oferece a percepção, deve ser mediante “um ato que nos faria captar ou adivinhar, *na própria qualidade*, algo que ultrapassa nossa sensação, como se essa sensação estivesse carregada de detalhes suspeitados e não percebidos” (Bergson, 1999, p. 240). A inteligibilidade do argumento é a mesma, mas agora do ponto de vista dos ritmos temporais, que explicam a diferença entre qualidade e quantidade. Trata-se de uma consequência da maneira de olhar a matéria.

Sua objetividade, ou seja, o que ela tem a mais do que oferece, consistirá precisamente então, tal como já havíamos sugerido, na imensa multiplicidade dos movimentos que ela executa, de certo modo, no interior de sua crisálida. Ela se expõe, imóvel na superfície; mas ela vive e vibra em profundidade (Bergson, 1999, p. 240).

O espelhamento com o primeiro capítulo é evidente, sobretudo quando o autor menciona o “*tal como já havíamos sugerido*”. Trata-se então de uma nova consequência para resolver o clássico problema dualista. Se é a memória que permite pensar a contração, a teoria das imagens já havia fundamentado a lógica necessária para a compreensão de que isso que percebo é a limitação de uma história que atravessa o objeto por todos os lados, por dentro e por fora, não restando mais que a película superficial à percepção. O que essa consequência teórica nos revela é que não há senão um mesmo e único mundo percebido de diferentes escalas e perspectivas, e que a ciência é capaz de apreender, buscando por trás das qualidades esse estado diluído que se aproxima da quantidade. Se a nossa duração, portanto, é de um ritmo determinado, “[...] é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres” (Bergson, 1999, p. 243). Perceber significa imobilizar, mas isto que imobilizo é o próprio real, isso que percebo está preenchido por uma multiplicidade de elementos suspeitados, que são em si em número infinitamente superior, mas *não diferentes da 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” (Bergson, 1999, p. 244). Trata-se simplesmente do resumo, momento em que Bergson apresenta a conclusão da percepção pura, assinalando, assim, o que há nela de essencial:

Poderíamos resumir, com efeito, nossas conclusões sobre a percepção pura dizendo que há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado. Sem dúvida a percepção consciente alcança a totalidade da matéria, já que ela consiste, enquanto consciente, na separação ou no “discernimento” daquilo que, nessa matéria, interessa nossas diversas necessidades. Mas entre essa percepção da matéria e a própria matéria há apenas uma diferença de grau, e não de natureza, a percepção pura estando para a matéria na relação da parte com o todo. Isso significa que a matéria não poderia exercer poderes de um tipo diferente daqueles que nós percebemos (Bergson, 1999, p. 76).

A matéria, no quarto capítulo, ultrapassa a percepção não apenas no espaço, mas sobretudo no tempo, sem mudar de natureza, obedecendo à inteligibilidade do primeiro capítulo, o que mostra que a contração não é algo de absolutamente subjetivo: ela se efetua *sobre a exterioridade* das imagens, por uma memória que, aliás, é simultânea às outras. Trata-se da *contradição realizada* que permite compreender que o mundo percebido é, ao mesmo tempo que um estado nosso, independente de nós.

Num certo sentido, minha percepção é bastante interior a mim, já que ela condensa num momento único da 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” (Bergson, 1999, p. 244),

Isto é, as coisas voltam a se diluir na interação universal, tal como mostrava a teoria das imagens, ao excluir os recortes. Essa consequência da maneira de olhar a matéria, como mostra o prefácio (Bergson, 1999, p. 4), fundamenta o realismo de Bergson, ao mostrar que a percepção é um resíduo, no entanto verdadeiro, absoluto, de um universo que o ultrapassa por todos os lados em diferentes ritmos de duração. “A mudança encontra-se por toda a parte, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e acolá, mas na superfície” (Bergson, 1999, p. 4).

Conforme Bergson avança para o final do capítulo, ele traça novas aproximações, indicando porque a extensão é indivisível, ao passo que traçamos sobre ela a descontinuidade do espaço.

Devemos em consequência estender abaixo da continuidade das qualidades sensíveis, que é a extensão concreta, uma rede de malhas indefinidamente deformáveis e decrescentes: *tal substrato meramente concebido, tal esquema inteiramente ideal da divisibilidade arbitrária e indefinida, é o espaço homogêneo* (Bergson, 1999, p. 247).

E aqui Bergson retoma em *Matéria e memória* pela primeira vez um tema do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*: se da percepção surge o espaço, da memória surge o tempo homogêneo, que não apenas condensa a história mais vasta das coisas, mas também produz um meio indiferente à sucessão dos estados em que eles se dariam, atribuindo-lhes nomes, tratando-os como coisa.

Espaço homogêneo e tempo homogêneo não são portanto nem propriedades das coisas, nem condições essenciais de nossa faculdade de conhecê-los: exprimem, de uma forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão que aplicamos à continuidade movente do real para nela encontrarmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, para nela introduzirmos, enfim, mudanças verdadeiras; estes são os esquemas de nossa ação sobre a matéria (Bergson, 1999, p. 248).

A questão passa então a residir no caráter derivado e *suigeneris* dessas formas homogêneas, tempo e espaço, a nos mostrar que é a ação, por uma imaginação que homogeniza, quem as deriva, e que portanto ela não pertence nem às coisas, como queria o dogmatismo metafísico, nem a uma condição do conhecimento, como quis Kant.

Uma vez que se trata de uma derivação da teoria das imagens, a ação possui então um duplo estatuto: ao passo que coloca a percepção nas coisas, à medida que retira da percepção – do cérebro – um eu inextenso, a percepção, ao mesmo tempo, agindo sobre a matéria, gera o espaço-tempo homogêneo. A questão está então em compreender que essas formas puras não têm um interesse contemplativo, não explicam o real, mas as necessidades do vital, sendo portanto o retorno ao imediato a condição necessária para a superação dessas lentes homogêneas, para pensar a realidade das coisas, que se apresentam então desvinculadas dos símbolos, tais como elas são, em sua mobilidade, diretamente dadas à intuição, como mostrava o primeiro capítulo, mas agora, no contexto do quarto, uma mobilidade que se dá

através das diferenças intensivas de ritmos, que medem o grau de tensão das durações e são essencialmente indivisíveis, isto é, anterior à intervenção humana. Se a memória não constrói a percepção, tampouco o faz a homogeneidade da inteligência. O imediato, o absoluto, é indivisível e qualitativo precisamente porque não depende de uma consciência.

Restabeleçamos, ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; mostremos, na percepção pura, um sistema de ações nascentes que penetra o real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição (Bergson, 1999, p. 72).

Para nós, ambos os capítulos tratam da natureza da percepção em níveis diversos, o primeiro capítulo estabelecendo a imanência da exterioridade na percepção, pela teoria das imagens, a importância do presente e da fisiologia na compreensão de que a percepção é o *atuante* e o atuante é o mundo, não havendo por isso um sujeito teórico na percepção, mas um corpo que vive, penetra e é da mesma carne do mundo, no imediato, como ponta móvel da duração. O quarto capítulo, ao retomar a temporalidade, mostra porque a matéria não se confunde com o espaço, que é derivado do recorte pragmático. Tendo estabelecido a compreensão da mobilidade da extensão, através dos graus da temporalidade, mostra também que a qualidade sensível é uma condensação oriunda da percepção sobre a matéria, que solidifica o real, *resumindo-o, e não produzindo-o*. Se a percepção imobiliza, resume, nem por isso ela se aliena do mundo em uma memória transcendental: a sua duração é coexistência, simultânea às outras durações. Por isso dizíamos que a teoria da percepção pura dá a base para pensar a metafísica, uma vez que por ela é possível dizer que “há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado” (Bergson, 1999, p. 75), e que “tocamos a realidade do objeto numa intuição imediata” (p. 80), “algo que não existe em nenhum grau na lembrança, uma realidade intuitivamente apreendida”(p. 81), tese de “ordem sobretudo metafísica, que ultrapassa infinitamente a psicologia” (Bergson, 1999, p. 81).

O movimento do filósofo parece ser o de preparar o terreno, colocando a percepção fora do cérebro, no próprio mundo, conforme vimos, pela diferença de natureza percepção-memória, para então fazer a crítica à imobilização que projetamos, o espaço sendo esse esquema, nem transcendental nem ontológico, mas ainda assim resultante da percepção, *como resultante da ação, em seu aspecto pragmático e a posteriori, gênese da inteligência*. Esquema que a tradição utiliza de maneira equívoca para fundamentar a realidade, chega o momento em que ela o torna, pelo projeto crítico, a condição de todo conhecimento possível, anulando de vez a metafísica, o conhecimento efetivo da realidade. Portanto, nossas pesquisas nos levam a compreender que a ação tem uma dupla consequência nos capítulos extremos de

Matéria e memória: colocar o percebido no mundo e mostrar que a ação gera o espaço como esquema imaginativo da utilidade. Trata-se de uma maneira de ver a matéria, e, por fim, a sua consequência, como revolução anti pragmática do olhar⁹⁰.

A importância da compreensão da natureza pragmática do espaço consiste numa etapa fundamental da estruturação da metafísica em Bergson, precisamente porque o entendimento ganha um papel bem-definido: um artifício *projetado*, esquema imaginativo sem valor ontológico ou transcendental, que, não obstante, é responsável por toda a leitura humana da realidade, que Bergson desenvolverá pela noção de inteligência em *A evolução criadora*. É somente pela circunscrição dessa natureza do espaço que Bergson pode refutar o dualismo, uma vez que a homogeneidade deixa de ser condição epistemológica ou ontológica da relação entre consciência e mundo. A quantidade não esconde mais a coisa em si, o homogêneo não é mais a condição do conhecimento da estética espaço-tempo: a quantidade é uma simples projeção da imaginação, a qual pode ser flexibilizada e mesmo suprimida pelo esforço intuitivo, conforme uma reeducação anti pragmática do olhar prepara o sentido metafísico. Bergson parece apontar para uma certa neurose do espaço homogêneo na tradição, a lhe conferir um sobrevalor, tornando-o absoluto, a ponto de fazer do mundo, por isso, um relativo. Se o mundo se torna então relativo à subjetividade, tudo passa a ser uma visão interior: o homem está separado da natureza. A neurose leva a tradição a uma espécie de psicose, porque a partir de então não é mais capaz de separar o que é real do que não é, de separar o que é subjetivo do que não é. Conforme vimos, o retorno ao imediato é o retorno à não-subjetividade, àquilo que é por si mesmo e se caracteriza por não ser monopólio de um entendimento, ou de uma compreensibilidade prévia. Por isso, esse outro, que é por si mesmo, confunde-se com o mistério, ao mesmo tempo que é o lugar mesmo da qualidade: uma das lições da percepção pura consiste em mostrar que o imediato faz da percepção e do corpo o tecido de uma mesma existência, não havendo separação entre o corpo e a natureza. O imediato impede que a consciência procure se separar do absoluto, porque a todo instante mostra que o devir material, o corte absoluto, indica que a nossa carne progride com o mundo, faz parte de um mesmo progresso cósmico, e somente neste sentido ela é o todo, como pequeno elo de um grande e mesmo corpo.

⁹⁰ Afastemos, ao contrário, toda ideia preconcebida de interpretação ou de medida, coloquemo-nos face a face com a realidade imediata: não veremos mais uma distância intransponível, uma diferença essencial, nem mesmo uma distinção verdadeira entre a percepção e a coisa percebida, entre a qualidade e o movimento. Retornamos assim, por uma longa volta, às conclusões que havíamos tirado no primeiro capítulo deste livro. Nossa percepção, dizíamos, encontra-se originariamente antes nas coisas do que no espírito, antes fora de nós do que em nós. As percepções de diversos tipos assinalam algumas das muitas direções verdadeiras da realidade (Bergson, 1999, p. 257).

CAPÍTULO III

Para uma cosmologia da duração

3.1 Entre *Matéria e memória* e *A Evolução Criadora*

A primeira parte do terceiro capítulo de *A Evolução Criadora* mostra de uma maneira muito concisa o projeto anti-intelectualista da filosofia de Bergson, colocando-o em continuidade com as aquisições de *Matéria e memória*. Muito embora não se trate de uma continuidade dedutiva, já que o método obedece ao pluralismo da experiência, uma série de teses serão o pano de fundo para pesquisas que chegarão a consequências novas, ainda que comunguem da experiência e tenham uma inteligibilidade comum subterrânea oriunda do pensamento do autor, sem formar sistema. E este é um aspecto importante da própria descrição da inteligência na primeira parte do terceiro capítulo: o erro que se repete no decorrer da história da filosofia concentra-se na formulação da inteligência em sua relação com a natureza. É isto que leva Bergson a aproximar autores tão distantes como Fichte e Spencer. Ambos pensavam uma inteligência de certa forma pronta, fixa. Se o primeiro partia de uma quintessência das suas estruturas e derivava todo o resto deste ponto focal, o segundo partia da própria matéria para, a partir de suas estruturas, condensá-la em inteligência. Para ambos, tratar-se-ia de diferenças de grau e intensidade, e tanto em um caso, como no outro, a inteligência seria tão vasta quanto o real (Bergson, 2009, p. 191). É a este espelhamento entre a consciência e a natureza que Bergson se volta contra, mas de uma maneira diversa daquela realizada em *Matéria e memória*. Se lá, o espaço homogêneo era a mola inconsciente que nublava a verdadeira destinação da percepção e, por conseguinte, da metafísica, são as próprias estruturas biológicas da inteligência (também espaciais) em *A evolução criadora* que mascaram a formulação adequada dos problemas, como, por exemplo, a diferença de natureza entre o orgânico e o inorgânico. Tudo isso se dá, para Bergson, a partir de uma reformulação teórica da inteligência em sua gênese evolutiva. Não se trata mais, portanto, de um espelho da natureza, a inteligência humana terá de justificar-se pelo seu caráter primordial, concreto, inferior e primitivo: a maneira como os vertebrados superiores lidam com o ambiente. Ela se expressa, assim, no labor de uma tarefa, nos jogos dos músculos e das articulações, no peso da máquina de arar e na resistência ao sol. “Agir e saber agir, entrar em contato com a realidade e mesmo a viver, mas na medida apenas em que ela interessa à obra que se realiza e ao sulco que se abre, eis a função da inteligência humana” (Bergson, 2009, p. 192). Se, conforme mostra o segundo capítulo de *A evolução criadora*, a inteligência é uma espécie de conhecimento, ao lado do instinto, ela é sobretudo situada e cumpre uma função, confunde-se com a *práxis* que visa a um resultado para o ser vivo. Em outras palavras, ela não fora feita

para especular, ou encontrar em si mesma uma *mathesis universalis*, ou *logos* que reverbere os segredos do universo, como se fosse uma degradação daquilo que, por trás das aparências, é um absoluto resplandecente. Não. Diz Bergson: “ela tem outra coisa a *fazer*” (Bergson, 2005, p. 209). Por tal motivo, a formulação de Bergson representa uma espécie de inversão da inversão copernicana de Kant, que acaba por ser seu principal interlocutor: o *a priori* da razão, ao conceber a inteligência como condição de possibilidade para o conhecimento, perde a destinação e a gênese, redundando na própria impossibilidade do conhecimento. Por isso, encontrar sua destinação significa antes de tudo liberar o conhecimento ao próprio real. Conforme a abordagem acima, é na atividade do corpo e do labor que se torna visível como a inteligência é um produto da vida, uma condensação da consciência, com um fim pragmático. Mas há algo que está por detrás dela, um impulso a que Bergson caracteriza como um fluido benfazejo, e que caracteriza não apenas a força necessária para a *práxis*, mas sobretudo para o *viver* em geral. Em diversos textos, vê-se como tal força caracteriza não somente a consciência, mas toda a natureza. Viver, para o filósofo, é a sensação da imersão na vida, em que a inteligência, que guia a consciência, não é mais que uma espécie de solidificação local. À medida que assim se concebe a inteligência, torna-se claro como ela se insere no absoluto e como a filosofia viabiliza o esforço de fundir a consciência ao todo; em outras palavras, é por conceber a inteligência como oriunda da espécie que se torna possível percebê-la como partícipe da natureza.

Matéria e memória, como vimos, propõe um movimento semelhante em 1896. Apenas através da crítica ao espaço homogêneo, na fundamentação da percepção como ação possível, que a consciência pôde ser compreendida como coincidência parcial com o real (Bergson, 1999, p. 262), e portanto inserida no absoluto. Mas o que *Matéria e memória* não explorava, o que constitui uma novidade em *A evolução criadora*, é a ideia de consciência como impulso, que traduz o termo *elã*. Esta força, conjunto de virtualidades, já se fazia pressentir desde o *Ensaio*, o que leva Henri Gouhier a sublinhar aquelas aquisições como suficientes para a concepção de *A evolução criadora*.

Conforme pontua Bento Prado Jr. (1986, p. 167), é curioso que o comentador tenha se esquecido do polo mediador, e tenha tomado *Matéria e memória* como um elo dispensável. Segundo Bento Pardo Jr., “o projeto de *L'évolution créatrice* só tem sentido uma vez estabelecida a relação entre presença e re-presentação” (Prado Jr., 1986, p. 167). Ou seja, apenas superando a cisão entre realismo e idealismo, a partir de toda a novidade teórica de *Matéria e memória*, que se torna possível pensar a consciência emergindo do processo vital, e que, além disso, o próprio processo vital seja pensado como consciência; porque é somente

partindo da alternativa à cisão entre sujeito e objeto, através da teoria das imagens, que se viabiliza pensar a consciência como coextensiva à vida, isto é, emergindo na matéria, sem se contrapor a ela, tocando-a em uma dimensão antes temporal que espacial, como mostra a metáfora dos trilhos de trem⁹¹.

Se *A evolução criadora* perfaz, ao lado de *Matéria e memória*, o centro de uma ontologia do pensamento bergsoniano, isto não se faz sem alguns avanços primordiais em relação à obra de 1896. Não se trata de uma ruptura, conforme vimos, no que diz respeito a um aprofundamento da relação entre a matéria, o espaço e a inteligência, mas, como diz exemplarmente (Bergson, 2009, p. 194), em um verdadeiro salto intuitivo e teórico que lhe permitiu elaborar novas questões, expandindo seu pensamento a outras áreas, como a biologia e a cosmologia. Guiando-se pelo pluralismo da experiência da duração, *A evolução criadora*, ao expandir o escopo de *Matéria e memória*, traz questões do *Ensaio* que pareciam descontínuas com a segunda obra. Para sublinhar uma das principais questões, e que perfaz o centro de nosso trabalho, a relação da espacialidade com a duração, que constitui um dualismo severo no *Ensaio*, é resolvida pela formulação que *Matéria e memória* dá à noção de matéria, aprofundada em *A evolução criadora*, pela perspectiva realista de um universo cujo devir caminha por um duplo fluxo de criação e necessidade, que explica a espacialidade sem se reduzir a ela. Se *Matéria e memória*, portanto, significa uma revolução na filosofia, ao inverter a inversão copernicana de Kant, tornando inteligível o acesso da consciência à matéria, *A evolução criadora* acrescentará algo que Bergson não desenvolveu na segunda obra: a ideia de impulso, que traduz o termo *elã*, e que explica toda a ordem vital através do voluntário. Não que esta ideia seja inexistente no contexto das duas primeiras obras, Bergson já falava de um impulso que o conjunto das lembranças exerce sobre a ação do corpo (Bergson, 1999, p. 68, 94, 129), tema que se desenvolve nos textos de *A energia espiritual* e apontam para a obra de 1907. Mas se esta ideia surge de maneira esparsa em *Matéria e memória*, em *A evolução criadora* o impulso passa a definir o virtual e o psíquico, e sobretudo a fundamentar a noção nodal deste livro, a vida. Conforme Débora Morato Pinto, o psíquico ganha uma dimensão metafísica renovada em *A evolução criadora*.⁹² É a partir da

⁹¹ Segundo *Matéria e memória*, para a tradição, corpo e espírito são irreduzíveis, em uma diferença que Bergson compreendeu como espacial. Para o filósofo, tal diferença seria como dois trilhos que se cortam em ângulo reto, mas, é possível pensar essa diferença como dois trilhos de trem que se encontram em uma curva, no caso, a percepção pura. “Na primeira hipótese, a que exprime a distinção do espírito e do corpo em termos de espaço, corpo e espírito são como duas vias férreas que se cortariam em ângulo reto; na segunda, os trilhos se ligam por uma curva, de modo que se passa insensivelmente de uma via à outra” (Bergson, 1999, p. 261).

⁹² “[...]se a tarefa da terceira obra se define pela tentativa de aproximar a existência em geral da existência individual, é a psicologia da memória que precisa ser revolvida e redimensionada em suas consequências metafísicas” (Morato Pinto, 2017, p. 25).

formulação de duração do *Ensaio* e da natureza virtual do psíquico em *Matéria e memória* que a *A evolução criadora* reformará a duração através do conceito de vida, mas de um ponto de vista cosmológico e metafísico, que se expressa também na experiência subjetiva. Assim, o aspecto da duração que esta última obra ressalta e fundamenta, a ideia de impulso, vontade, criação, apresenta uma nova imagem do pensamento, já sugerida em outros textos: o movimento *sui generis* do querer. Por isso a tradução do termo *elã por impulso vital* expressa de maneira até mais sugestiva a potência do movimento que Bergson quer elucidar. O sinônimo “ímpeto” é outro termo que ilustra este movimento *sui generis* da vida. É digno de nota que a ode à imanência que perfaz todo o pensamento de Bergson torna-se radical em *A evolução criadora*, porque, se o conceito de *elã vital* pode sugerir uma espécie de coisa, ou objeto transcendente que daria forma a uma matéria, o impulso vital é antes a própria inversão da materialidade. Ou ainda, é a materialidade a inversão do impulso vital. Em uma palavra, eles são feitos de um mesmo fluxo, o tempo, que se realiza através daquilo que se desfaz. Todo o quarto capítulo de *Matéria e memória* é subsumido para dar conta da nova perspectiva de *A evolução criadora*. Os graus de tensão entre o inextenso e o extenso, os níveis de heterogeneidade das qualidades serão a base para pensar as duas direções da realidade. É deste modo que Bergson propõe a pesquisa circular entre a teoria do conhecimento e a metafísica: a análise do conceito de vida e da ideia de ciência pode ser vislumbrada na experiência interna. Mas longe de conformar o exterior, a experiência interna é antes a descoberta de uma *ordem autônoma e exterior*, ou melhor, de duas ordens objetivas anteriores à experiência psicológica. E com isso se fundamenta de maneira mais profunda o realismo de Bergson: todos os problemas do conhecimento derivam de uma insuficiência conceitual e teórica para dar conta dessa ordem objetiva, mundo que é o mesmo para todos, apreendido como o mesmo para diferentes percepções, muito embora sejam únicos os lugares e a história que cada indivíduo possui no cosmos.

Se, portanto, *Matéria e memória* está presente em *A evolução criadora*, observa-se que isto se realiza de modo, ao mesmo tempo, realista, materialista e espiritualista, como diz Deleuze (2008, p.64). Porque, conforme vimos, somente a partir da solidariedade *sui generis* entre o corpo e o espírito desenvolvida em *Matéria e memória*, somente a partir da tese que explicava toda a vida consciente fora do cérebro – instrumento do espírito e não seu produtor – e, a partir disto, aliás, exatamente por isso, tornando-se inteligível uma nova teoria da percepção (sendo necessária uma teoria dos graus de duração, para mostrar que o grau limite em que se dá o corpo sensório-motor coincidia com o objeto atuante, que dava acesso à própria realidade); somente a partir dessas teses foi possível pensar de uma outra maneira a

teoria do conhecimento, desvinculada, como vimos, de um *cogito*, ou perspectiva transcendental. Nunca será demais dizer que a fenomenologia, por mais que torne complexo o conceito de intencionalidade, não rompe com a intuição primeira que a forjou, segundo a qual o fenômeno sempre remete a um sujeito, seja ele uma consciência ou um corpo. É precisamente esta formulação que a teoria bergsoniana consegue questionar. O cerne da ontologia muito peculiar de Bergson se faz pela recusa do sujeito contemplativo e, por conseguinte, na recusa da distinção aparência / realidade. A crítica ao sujeito contemplativo e à distinção aparência / realidade perfazem assim um único movimento, que remete, ao mesmo tempo, à teoria do conhecimento e à metafísica. Por isso, *Matéria e memória* é um livro fundamental na economia da obra e apresenta uma solução a este duplo problema, antes de *A evolução criadora*: a reformulação da teoria do conhecimento é a reformulação da metafísica, *à medida que a matéria é uma espécie de consciência*. Estamos em todas as coisas que o corpo percebe. Tal afirmação aparece em *As duas fontes da moral e da religião* para mostrar de que modo não devemos nos sentir tão insignificantes quanto a ciência sugere. É exemplar a passagem da página 274 deste livro, porque amarra a obra e reafirma o pilar metafísico profundamente realista de *Matéria e memória*. Ali se diz que o que sugere estarmos isolados na imensidão do cosmos é a perspectiva científica da época, explicando o psíquico como epifenômeno do cérebro, suas tempestades elétricas. Tudo o que se percebe, segundo Bergson referindo-se ao cientistas, não são mais que fantasmas projetados do pequeno corpo. Um *ego* que só percebe as próprias projeções certamente significa uma proposta que se isola profundamente da natureza. Não é isso porém que sugere toda a formulação bergsoniana da solidariedade *sui generis* corpo-espírito: “Porque se o nosso corpo é a matéria à qual a nossa consciência se aplica, é coextensivo à nossa consciência, compreende tudo o que percebemos, estende-se até às estrelas” (Bergson, 2005b, p. 216). Nesta página fundamental da obra de Bergson, em um dos capítulos mais metafísicos de seu pensamento, em que trata da religião dinâmica, ao mostrar que a consciência não está isolada da natureza e que não somos tão caniços quanto acreditava Pascal, é o primeiro capítulo de *Matéria e memória* que Bergson cita em nota de rodapé, para fundamentar sua reflexão, o que mostra a força da passagem como um alicerce da metafísica do autor, como temos visto em nosso trabalho, e de que forma o primeiro capítulo de *Matéria e memória* se faz presente, para além de seu aspecto puramente teórico-hipotético. Não se trata de um pensamento abstrato, com efeito, o fato de o grande corpo, que engloba e ultrapassa o pequeno corpo, variar completamente a todo instante, conforme varia o pequeno corpo, que é o centro da percepção. Isto é algo que se constata na experiência imediata. “Este corpo interior e central, relativamente invariável, está

sempre presente. Não só está presente, mas é também atuante: é através dele, e só dele, que nós podemos mover outras partes do grande corpo” (Bergson, 2005b, p. 216). São dois aspectos que Bergson sublinha do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, e que tentamos evidenciar: a temporalidade peculiar do corpo agente e sua coextensão com a matéria. O corpo agente é o corpo presente, mas que só é presente *porque* é coextensivo ao grande corpo, que também se modifica a todo instante. O que é o presente? Meu corpo. O corpo (todos os corpos) é imagem. Eis a definição fulcral: “E como a ação é isto que conta, como é entendido que estamos ali onde agimos, tem-se o costume de fechar a consciência no corpo mínimo, de negligenciar o corpo imenso” (idem). Mas compreendida a reflexão filosófica a respeito da teoria da ação, outra consequência torna-se clara:

Se a superfície de nosso tão pequeno corpo organizado (organizado precisamente em vista da ação imediata) é o lugar de nossos movimentos atuais, o nosso grande corpo inorgânico é o lugar de nossas ações eventuais e teoricamente possíveis: sendo os centros perceptivos do cérebro os batedores e os preparadores dessas ações eventuais e desenhando interiormente o seu plano, tudo se passa *como se* nossas percepções exteriores fossem constituídas por nosso cérebro e projetadas por ele no espaço. Mas a verdade é completamente diferente, e nós estamos realmente, ainda que através de partes de nós mesmos que variam incessantemente e onde só tem sede ações eventuais, em tudo o que percebemos. Tomemos as coisas por este viés e não diremos sequer do nosso corpo que está perdido na imensidão do universo (Bergson, 2005b, p. 217).

O palco da ação eventual permite, com efeito, que estejamos ali onde agimos, ou antes, onde podemos agir. Na dimensão temporal do presente, a consciência virtual perfaz a relação entre as imagens, em que não há dentro e fora, mas apenas movimento, seja do grande corpo inorgânico, seja do corpo vivo. E por isto esta passagem que se vale do termo “corpo” é tão simbólica e expressiva: assim como a afecção diz respeito à carne do corpo, à medida que é *extensiva*, o grande corpo também é a condição da ação, ele é *extensivo*. O grande corpo não é estrangeiro, entrega parte do que é ali mesmo, onde nos constitui como condição de nossa ação eventual. Indagamos: que região é esta que faz do pequeno e do grande corpo, antes de tudo, corpos? O que os torna comuns naquilo que a teoria das imagens já apontava? É, conforme esboçamos nos capítulos anteriores, a perspectiva da temporalidade que confere inteligibilidade à noção de presente. Trata-se do devir, dimensão do tempo que, muito embora não represente a duração em sua virtualidade, significa a região concreta do movimento. Há uma discussão iniciada por Deleuze que atribui ao passado em Bergson o verdadeiro ser da ontologia (Deleuze, 2012, p. 48). Mas a leitura deleuzeana compreende momentos diversos no arco de sua trajetória intelectual. Nos livros sobre o cinema e no último, *O que é filosofia?*, por exemplo, Deleuze ressalta a relação entre consciência e matéria, e isso porque, ao pensar como a fundamentação filosófica do cinema diverge da fenomenologia, é a formulação *sui*

generis da consciência como campo de imanência que constitui um teoria do cinema a partir de Bergson. Toda a formulação de *Matéria e memória*, como vimos no primeiro prefácio deste livro, consiste na demonstração de que uma teoria dos graus de duração exige uma nova fundamentação metafísica, uma nova teoria da matéria que permita explicar os diferentes de graus de duração do espírito como pertencentes a uma só e mesma realidade.

Mas o que salta aos olhos no contexto de *A evolução criadora* é a amarração peculiar que Bergson estabelece entre o corpo e o espírito. Se já havia sínteses desta relação em *Matéria e memória*, elas não poderiam ser deduzidas em *A evolução criadora*. Bergson avança neste sentido, ressignificando o livro anterior, e a definição que ele oferece mostra uma relação ainda mais essencial entre os termos: *uma vez que há existência, há somente, e tão somente, matéria e espírito*. O que é diferente disto é artifício. Não se trata de dois conceitos. Diversos outros poderiam expressá-los: necessidade e criação, extenso e inextenso, automatismo e indeterminação, repetição e diferenciação, corpo e espírito, inorgânico e orgânico, etc. É como se a ausência de uma parte entregasse necessariamente a outra, evidenciando assim algo de mais essencial. Todo o terceiro capítulo de *A evolução criadora* mostra de que maneira é pelo processo de inversão que se dá o movimento à materialidade. Está em jogo, portanto, a inteligibilidade da variação intensiva explorada no quarto capítulo de *Matéria e memória*⁹³, que vai da duração à matéria, a partir das aquisições do primeiro capítulo. Em resumo, *A evolução criadora* parte dos graus de duração, da diferença entre a heterogeneidade da percepção e da matéria, já tendo resolvido o problema do “acesso” à realidade, ou maneira de “olhar a matéria” através da teoria das imagens. Se o termo imagem é então descontínuo na escrita do filósofo, é porque esta questão já fora de certa maneira resolvida, uma vez que se trata dos graus temporais, ou das consequências de olhar a matéria. Tudo isso evidencia a imanência da filosofia bergsoniana, o seu *realismo sui generis*, porque a dupla direção do real é algo que caracteriza não apenas a região psicológica, mas algo mais antigo que ela e por si mesmo objetivo. São duas ordens concretas, imanentes, condições de possibilidade da existência. Se havia, portanto, uma imanência da exterioridade no contexto do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, *A evolução criadora* expande tal perspectiva, ao pensar a vida como um dado cosmológico, e como mais um avatar da consciência. Se, na obra de 1896, a consciência poderia ser confundida com o universo material – consciência neutralizada –, em *A evolução criadora* essa consciência será pensada como o psíquico

⁹³ Tensão e distensão, atos já evidenciados ao final de *Matéria e Memória* como modos de ser do espírito e da matéria, serão retomadas precisamente para testar a força de suas indicações em uma cosmologia (Morato Pinto, 2017, p. 27).

invertido. Será portanto a partir de uma redefinição do psíquico, enquanto o psíquico (ou a consciência) é definido como uma “exigência de criação”, que a imanência será redefinida. O real perfaz assim uma multiplicidade heterogênea que se move por duas correntes diversas, das quais uma é exigência de criação, ao passo que a outra desce a encosta à materialidade, à entropia, à necessidade. Por simples que seja a definição, a física é incapaz de compreendê-la, precisamente por ser a realidade da *extensão* de origem extra-espacial⁹⁴, conforme o texto *Cérebro e o pensamento, uma ilusão filosófica* (Bergson, 1979, p. 52). No entanto, no contexto de *A evolução criadora*, esta diferença parece ser neutralizada à medida que a ciência, diz Bergson, pode conhecer uma metade do absoluto. Eis um ponto que parece paradoxal, porque as consequências da aproximação podem confundir as aquisições teóricas oriundas do núcleo duro da metafísica de *Matéria e memória*. Elas exigem uma sofisticação e um aprofundamento das relações entre matéria e espaço. No entanto, antes de atacar tais questões fundamentais, é preciso, para nosso tema, explorar a objetividade das duas ordens.

Conforme dizíamos, *A evolução criadora* traz um aspecto do espírito que não era ressaltado em *Matéria e memória*, mas apenas sugerido, a noção de impulso, querer, vontade. E justamente porque o impulso é oriundo do encontro da vida com a matéria, noções próprias da obra de 1907. A noção de impulso oriundo da vida passa a ser então coextensiva à noção de consciência. Vimos, com Bento Prado Jr., a importância de *Matéria e memória*, como um *liame* necessário entre a psicologia e a cosmologia, porque é a obra que fundamenta a relação entre a consciência e o mundo. É sugestiva, a partir disso, em *A evolução criadora*, a maneira como Bergson passa a explicar a vida, como tendo uma essência psicológica. O que significa, com efeito, esta asserção? Se a noção de vida, bem como de mente sempre foram carregadas de uma aura misteriosa, Bergson as explica como exigência de criação, como uma nova imagem do pensamento a desmistificar este conceito geralmente carregado de uma má metafísica. Por isso a importância do caráter concreto da metáfora do *elã* e suas raízes empíricas⁹⁵, o movimento *sui generis* de criação que nos dá sua tradução. Bergson (2009, p. 258) diz que não há imagem emprestada ao mundo físico que expresse melhor que o *elã* a realidade da vida; mas se trata apenas de uma imagem, estéril, se considerada como coisa. É preciso encontrá-la ali onde ela coincide com a ordem psicológica, a ordem do voluntário que envolve uma multiplicidade confusa de tendências que se interpenetram e se distinguem da espacialidade da física e da matéria, exatamente pela irreduzibilidade à multiplicidade distinta.

⁹⁴ Mesmo a matéria em sua concretude será extraespacial no texto em questão. Veremos a importância desta formulação no último subcapítulo da presente seção.

⁹⁵ Em *As duas fontes*, Bergson elenca nove motivos empíricos da metáfora do *elã* (Bergson, 2005b, p.102).

3.2 A ordem que se divide em duas

Com a definição das duas ordens – a ordem do querer e a ordem do automático –, como performadoras do real, Bergson propõe uma nova maneira de pensar os problemas da teoria do conhecimento. E este movimento argumentativo significa um aprofundamento de seu realismo, como vimos há pouco, justamente porque será do desconhecimento dessas ordens objetivas que a especulação no decorrer da tradição não as reconhecerá, seja através de falsas questões, seja por formulações inconscientemente pragmáticas. Portanto, se *Matéria e memória* atacava o problema do conhecimento através da crítica ao espaço homogêneo e propunha uma reformulação da ação e do papel do corpo na percepção, que calhava na recusa à relatividade do conhecimento, *A evolução criadora* mostra que os problemas do conhecimento nascem, na tradição, da tentativa de explicar pela via da transcendência fictícia da inteligência aquilo que pertence à imanência. Trata-se da dificuldade de reconhecer que o *logos* não é um atributo da razão e nem pode ser exterior à ordem do mundo, *a lhe ceder a sua coerência*. Neste sentido, o pensamento de Bergson é profundamente antiplatônico, e pelos mesmos motivos, como se vê em *Introdução à metafísica*, antikantiano, uma vez que ambos se uniam na tarefa de “modelar toda a experiência possível em moldes preexistentes” (Bergson, 1975, p. 37). O que há de mais problemático, para Bergson, são as diferentes formulações do *a priori*, porque se instaura aí uma identificação falaciosa entre a razão e a natureza. Mas desde que se compreenda que a razão não é a pátria descoberta por Descartes, como queria Hegel, desde que se perceba que a inteligência é um mecanismo de ação, o *logos* deixa de ser transcendente e mesmo, mais profundamente, imanente. Porque, caso fosse imanente à natureza, ela seria dotada de teleologia, e seria virtualmente conhecida em sua totalidade através da razão. A ordem em Bergson, muito embora pareça conter um *logos*, transcende-o, porque a exigência de criação significa a imprevisibilidade do absolutamente novo. A criação de novidade quebra os quadros de um *logos*, precisamente porque o *logos* já é derivado da imanência. Se a *ideia* da filosofia antiga significa, para Bergson, a fixação de um conceito, pela sociedade, oriunda da linguagem, que se constitui na via da tendência à homogeneidade material, é a própria imanência material a responsável pela noção de *logos*. Portanto, *não é o logos que ordena a imanência, é a imanência que ordena o logos*. Ainda que a filosofia da evolução, para Bergson (2009, p. 77-78, 85-86), esteja mais próxima do finalismo neolamarckista, o impulso da vida quebra seus quadros pela própria novidade que nasce de si. Como diz Deleuze, “Há finalidade, porque a vida não opera sem direções; mas não há ‘meta’, porque tais direções não preexistem já prontas, sendo elas próprias criadas na

‘proporção’ do ato que as percorre” (Deleuze, 2012, p. 93). E a recusa em partir do logos, ao mesmo tempo que recusa a razão, significa renovar o olhar à objetividade da experiência, reconfigurando, assim, a perspectiva relativista do conhecimento. Se fosse possível pensar um logos em Bergson, seria este muito peculiar, caso pudéssemos assim nos expressar, porque ele não teria nada de pronto, tampouco de formal: não haveria o encontro de alguma familiaridade intelectual. Ele não teria um sentido definido, precisamente porque a razão ou linguagem já é derivada. Não há um sentido imanente à natureza em Bergson, a não ser aquilo que *se faz a partir daquilo que se desfaz*. Mesmo na intuição, não se trata de encontrar um sentido: simpatizar significa ressoar com algo que é mais antigo que o sentido, ainda que seja pleno de consciência e conteúdo. É o supra-silêncio de Bento Prado Jr.⁹⁶ Aqui entra em jogo uma metáfora que aparece em diferentes textos de Bergson: o erro está em explicar o “a mais”, quando devemos experimentar o “a menos”. Bergson explica este “a mais” geralmente como uma positividade, isto é, uma existência por si, no sentido do realismo platônico das ideias, o que pode gerar alguma confusão. A positividade do “a mais”, com efeito, significa justamente a existência separada de uma forma transcendente, ou logos. “Se a ordem matemática fosse algo positivo, se houvesse, imanescentes à matéria, leis comparáveis às de nossos códigos, o sucesso de nossa ciência tenderia ao miraculoso” (Bergson, 2005, p. 238). E assim se estabelece a crítica de Bergson: a ideia de logos na realidade possui uma gênese pragmática inconsciente, que busca sanar uma falta, como se o real carecesse de uma inteligibilidade que ordenasse aquilo que, de direito, é desordenado. Essa ordem, Bergson nos mostra ao terceiro capítulo de *A evolução criadora*, é sobretudo a ordem matemática (Bergson, 2005, p. 239) que dá sentido a toda a ciência. Por isso o problema da desordem é fundamental para compreender as diferentes formulações da teoria do conhecimento. Está em jogo aqui a filosofia em seu próprio despontar. Desde o milagre grego, a filosofia se definiu pelo intelectualismo oriundo da linguagem, e que ignorava sua gênese pragmática. Acabava por explicar todo o real por uma instância estática, conceitual, racional, sem perceber o que havia ali de humano. O estático racional estendia-se assim à inteligibilidade de toda a natureza, e a mobilidade passava a ser uma degradação, ou imitação do eterno. A crítica ao pensador Zenão de Eleia aparece em todos os livros de Bergson, o que não é sem razão, pois a metafísica clássica, para o filósofo, se inicia no dia em que o pensador de Eleia mostrou a *impossibilidade do movimento*, fazendo com que Platão buscasse a verdade acima daquilo que

⁹⁶ É como se a linguagem fosse dada ao homem para que, por ela libertado do imediato enquanto objeto de uma consciência em torpor, pudesse ao imediato ser restituído através de uma espécie de supra-silêncio, pleno de consciência e conteúdo (Prado Jr., 1986, p. 63).

muda. Pergunta-se Bergson, em *A percepção da mudança*, e se considerássemos que Zenão simplesmente não tratou do movimento, tendo apreendido da mudança apenas aquilo que não muda e do movimento aquilo que não se move, uma vez que considerou do movimento e da mudança apenas a cristalização da percepção, a solidificação, tendo em vista a prática? (Bergson, 2006, p. 162). Diz Bergson, no mesmo texto, na vertente que se tornou hegemônica com os pensadores de Eleia – pois os pré-socráticos estavam mais perto dos sentidos –, que, ao invés de adotarem a exploração dos sentidos, o *percepto*, na exploração da realidade, substituíram-no pela *concepção*. E com isso iniciou-se a desconfiança dos sentidos e a busca pelo modelo no suprassensível: as coisas se explicam pelas ideias, pelo eterno, pelo que não muda. Isso se estendeu à filosofia moderna pelo próprio espírito da teoria, em que o procedimento metodológico ignorava o *percepto* para operar através de conceitos cada vez mais eficazes, oriundos das matemáticas. Com isso, os sentidos não constituíam mais condições da teoria, a filosofia reduzindo-se assim à abstração, generalização e raciocínio (Bergson, 2006, p. 152). Tornam-se filosofias do conceito, que, pela própria “concepção”, tendem a desvalorizar a qualidade e as percepções concretas do universo, pela propensão a tudo sistematizar. Diz Bergson, tais teorias vão depressa ao objetivo, quando deveriam, antes de tudo, ampliar a percepção. O que fazem, antes de tudo, é apagar muitas percepções (Bergson, 2006, p. 153-154).

Se, portanto, a filosofia começou pela concepção, é porque acreditou que a ordem que encontrava na natureza não era imanente a ela, e os sentidos não poderiam apreender o verdadeiro. Buscava, com isso, a inteligibilidade em uma natureza positiva ideal, separada, suprassensível. *A evolução criadora* mostra que todo o problema do conhecimento origina-se da incompreensão de que a ordem matemática pertence, de uma maneira peculiar, à própria imanência da tendência material. Com efeito, se *A evolução criadora* pretende mostrar que a matéria não possui dentro de si números, como queria Pitágoras, uma vez que o espaço homogêneo torná-la-ia inacessível, carente de mudança, como vimos no último capítulo, nem por isso a matéria deixará de ter algum parentesco com a geometria e a matemática, e, por conseguinte, com a própria inteligência. Bergson pretende mostrar o nascimento da inteligência, e por qual motivo, ao se desenvolver em ciência, ela encontra uma eficácia real. Mas o filósofo é bastante sutil neste movimento, porque o que une a materialidade e a inteligência não é *um logos*, mas uma tendência: Bergson buscará a inteligibilidade da ciência e, por conseguinte, da teoria do conhecimento, no próprio movimento que caracteriza a

objetividade material⁹⁷. É por não buscar a explicação na própria experiência, que a tradição acreditou que a ordem suprassensível viria ordenar uma desordem primordial, um caos anterior e de direito. E assim a natureza positiva deste *logos* corresponderia à descoberta do “a mais”, *mathesis universalis*, transcendente ordenador, que com Kant acaba se reduzindo às próprias estruturas do conhecimento, que serão suas condições de possibilidade. Todo conhecimento acaba por ser pré-definido em estruturas formais. Mas desde que se perceba que a ordem não é suprassensível, vê-se que ela tampouco é “racional” e que a filosofia hegemônica acabou desenvolvendo e tornando cada vez mais abstratas as estruturas gerais oriundas de uma certa maneira de agir, de um certo vertebrado, que encontrava nas estruturas psíquicas da generalização a melhor maneira de organizar o seu meio. Mas, tendo claro que se trata de uma maneira humana de pensar, oriunda de seus hábitos, como compreender que essas estruturas racionais que se desenvolvem em ciência correspondem tão bem à própria natureza e são capazes de prever eventos cósmicos, por exemplo?

Aqui entra em jogo o caráter convencionalista da ciência para Bergson, que, em suas formulações teóricas peculiares, poderia ser completamente diferente do que é, e ainda assim verdadeiras, porque, no que diz respeito à eficiência, trata-se menos da formulação de leis específicas, algo de contingente, que do processo por meio do qual o espaço entra nos quadros da materialidade. E aqui está toda a questão: independente das posições em que se a coloca, a boneca holandesa sempre cairá de pé, porque *a realidade material possui uma ordem, sem possuir um logos*. A ideia de um logos sempre estará marcada pelo antropocentrismo da inteligência. A questão é que, ao coincidir de forma tão eficiente com a materialidade, a inteligência precisa voltar à sua gênese e conter o impulso neurótico de explicar todo o real a partir de suas estruturas. Se ela o leva adiante, acaba por se isolar da natureza, redundando no relativismo, porque acredita ser o princípio e o fim, até se considerar transcendental, impossibilitando a metafísica. Mas uma vez que percebe a finitude e origem biológica, sua destinação pragmática, inverte-se o problema e a inteligência passa a ser explicada na adaptação com a ordem exterior e imanente que caracteriza a realidade. É preciso que a inteligência, que é um produto da vida, adapte-se ao fluxo que caracteriza suas estruturas, isto é, a matéria. E desde então ela deixa de ser a chave para a *mathesis universalis*, para tornar-se a solidificação da consciência que caracteriza os vertebrados superiores, em necessidade de

⁹⁷ Segundo Pascal Blanchard, “Du côté de la matérialité, Bergson repose à neuf le problème du rapport entre métaphysique et théorie de la connaissance, entre nature de la réalité matérielle et nature de l’intelligence humaine en montrant que les formes de l’intelligence ne sont pas contingentes, que la compréhension n’a rien d’incompréhensible et que l’intellectualité doit avoir une parenté d’origine avec son objet d’élection qui n’est autre que cette matérialité même qui tombe naturellement sous une représentation géométrique” (Blanchard, 2008, p.501).

sobrevivência e adaptação. A partir daí, a teoria do conhecimento se modifica, porque o acesso ao real não carece mais de uma estrutura formal que o intermedie. E mesmo a inteligência deixará de ser a condição do conhecimento: à medida que revela seu papel pragmático, passa a ser compreendida como *parte do todo*, e não como *condição do todo*. Uma vez compreendida a gênese finita e derivada, a inteligência passa, ironicamente, a tocar o absoluto, por uma simples razão: ela deixou de produzir o artifício do “a mais”, ela parou de “conceber” a transcendência, olhou para o “a menos”, para aquilo que está diante dela e para a qual fora feita. Sua função animal, menos pretensiosa, eleva-a, assim, no sentido de sua interação real com a concretude. À medida que descobre para que serve, para que veio ao mundo, percebe-se cá embaixo, participando, focando e vivendo o meio. É em sua própria ação que a inteligência tangencia o absoluto, ao arar a terra, ao utilizar e fabricar um instrumento, ordenar, dividir, hierarquizar, resolver problemas cada vez mais complexos.

Todo esse movimento teórico do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, como mostra a introdução, consiste em ressituar a inteligência, retirando-lhe o tradicional privilégio, ao mesmo tempo em que mostra de que maneira ela não constitui o todo da consciência, mas apenas uma parte, uma solidificação em vista da prática. À medida que é ressituada, a inteligência toca o absoluto porque volta às origens, volta a ser ação. E pelo simples fato de ser ação, retoma o seu sentido metafísico, pois, conforme vimos, a ação tem um duplo sentido pragmático e metafísico. O problema nasce no momento em que a inteligência se abstrai da ação. Por mais que possua um caráter metafísico em seu próprio terreno, ela não o percebe: situada, age na positividade, sem a contemplar (Bergson, 2005, p. 164). E ao dar vazão aos próprios poderes, tende a se abstrair de sua condição natural: a incompreensão do lugar natural da inteligência permite então que ela “conceba” a ordem a partir de si mesma, de suas estruturas pragmáticas, tornando-as abstratas, até as tornarem transcendentais e depois transcendentais, o mundo desde então sendo poupado daquilo que caracteriza sua própria tendência à materialidade. Tanto o realismo em sua forma clássica, quanto o idealismo eram solidários a este raciocínio; o primeiro porque acreditava que um sistema de leis objetivas informava o mundo, desordenado por natureza, o segundo porque, conforme Kant, supunha uma diversidade sensível para a qual o entendimento conferiria uma ordem (Bergson, 2009, p. 221). Neste sentido, torna-se essencial questionar o problema da concepção para pensar os problemas da teoria do conhecimento, porque é a ausência de uma crítica a respeito da natureza da inteligência aquilo que obscurece a pesquisa sobre o próprio real, tema que se origina já com o *Ensaio*, restrito ainda à experiência interna da duração. Aqui, em *A evolução criadora*, está em jogo o problema cosmológico, coextensivo à *Matéria e memória*.

3.2 Origem da desordem

Ao evidenciar que o problema da ordem, origem de toda a *episteme* tradicional, associa-se ao *cogito* e ao *logos*, Bergson denuncia seu gérmen no senso comum. Se este não se ocupa da filosofia, são os mesmos hábitos que os filósofos carregam e transpõem a terrenos indevidos, porque carregam consigo o senso comum. As falsas questões derivam das diferentes consequências de uma expectativa pragmática que produz por si mesma representações artificiais e negativas. Diz Bergson, não são pouco problemáticas as consequências da determinação do conteúdo de uma ideia negativa. Conforme vimos em nosso primeiro capítulo, elas geram falsos problemas, porque a ideia negativa não chega a ser uma representação, é uma “pseudo-representação”, capaz de gerar apenas “pseudoproblemas” (Bergson, 2009, p. 222). O negativo, para Bergson, diz respeito a uma ilusão verbal, em que se exprime o que se encontra em função daquilo que se deseja, e não do que se percebe. Fecham-se os olhos ao conteúdo dado na percepção, através da afirmação de um conteúdo ausente. E assim, o mau passo da filosofia consiste no esquecimento de que esse negativo nasce da frustração de um outro conteúdo positivo, o que permite erigir o negativo como uma espécie de positividade. Daí as diferentes formulações da teoria do conhecimento, que vinculam a ordem à ideia de algo que se acrescenta a uma desordem primordial, ao qual a forma viria a se acrescentar. Trata-se da atitude filosófica que Bergson denuncia em toda a obra, a transposição do pensamento pragmático em especulação.

A frustração do negativo não é nem percebida nem concebida, é uma entidade verbal (Bergson, 2009, p. 223). E compreender tal ilusão fundamental que dá origem às teorias do conhecimento significa fazer o esforço de interrogar a ordem exterior, sem a intermediação da função pragmática, sem a ilusão verbal da frustração do querer. Significa compreender que no imediato não há cisão, mas coincidência com alguma realidade, cujas estruturas mais antigas que a subjetividade constituem direções fundamentais da própria experiência. Todo esse movimento teórico de Bergson aprofunda a ideia de que a filosofia se afasta de seu objeto real, na própria propensão a “conceber” racionalmente, conforme vimos, porque ignora a gênese prática da inteligência. Não percebe que há uma dimensão da “ordem” para a subjetividade que se reduz à expectativa do espírito diante do objeto. Mas, desde que seja compreendido que a ordem real não é a expectativa humana, o problema da desordem passa a se explicar pela confusão entre duas ordens mais fundamentais, que são o estofo da natureza. Se a desordem é verbal, é porque ela não se dá como *percepto*, e por isso não pode ser condição da teoria do conhecimento. Mas, uma vez que retorna ao *percepto*, desde que

pretenda *sofrê-lo, ao invés de concebê-lo*, o espírito reencontra a ordem, e não a desordem, em dois sentidos opostos: de um lado a criação contínua, atividade livre; de outro, a ordem inversa, que leva ao mecanicismo geométrico, de determinação recíproca de elementos exteriorizados (Bergson, 2005, p. 244). É natural que se confundam tais ordens, diz Bergson, porque, para além da experiência verbal, elas constituem o organismo e estão mescladas na experiência, sendo o corpo organizado um *modus vivendi* de ambas as realidades, física e espiritual. Trata-se de tendências, cuja segunda, a matéria, poderia se definir pela entropia, sendo seu limite abstrato o próprio espaço homogêneo, enquanto a primeira diria respeito a uma exigência de criação. Veremos adiante de que maneira esse limite homogêneo se separa da matéria e a importância para a teoria do conhecimento. Mas a determinação necessária que caracteriza a materialidade e o mundo inorgânico, a lei de causa e efeito, a ideia de inércia, passividade e automatismo caracterizam esta ordem. Já a primeira ordem, embora se aproxime da finalidade, transcende-a, conforme vimos, porque a cada avanço há criação interna do absolutamente novo, subvertendo a ideia de uma teleologia. Isto porque, diz Bergson, o vital deve ser compreendido na mesma direção que o voluntário. “Poder-se-ia dizer que este primeiro gênero de ordem é aquele do vital ou do querer, por oposição ao segundo, que é aquele do inerte e do automático” (Bergson, 2009, p. 244).

Se a ordem vital, todavia, é a mesma do querer, uma vez que “todo este presente estudo tende a estabelecer que o vital está na direção do voluntário” (Bergson, 2009, p. 225), não se poderia confundir o vital com a própria frustração da desordem, uma vez que a vontade produz falsas questões? Aqui entra em jogo, novamente, o problema do negativo em Bergson. A questão está no motivo pragmático do querer que, auxiliado pela falta que a inteligência concebe, diferencia-se do impulso que caracteriza a positividade vital. Poderíamos apontar assim dois aspectos do impulso: a pressão das necessidades vitais, que faz percorrer o trajeto do vazio ao pleno (Bergson, 2009, p. 297), e a própria produção de novidade da consciência, que não parte do vazio, da falta. Conforme ressalta Silene Marques, “[...] o importante é que a interpretação da vida, nos fornecendo um estudo sobre o homem e sua ação, permita-nos compreender como Bergson concilia os dois aspectos da ação humana, ou seja, a ação útil sobre a matéria e ação livre interiorizada” (2006, p. 97). São duas tendências internas, portanto, que o impulso vital é capaz de explicar, ainda que em uma delas se trate de um aspecto “negativo” deste impulso, produtor de ficções.

Assim, a desordem dada na frustração do querer, que ilustra também um sentimento mórbido, como vimos em nosso primeiro capítulo, acaba por forjar uma ordem geral fictícia da natureza (Bergson, 2005, p. 246), planando sobre a vida e sobre a matéria, porque ela crê

que a generalidade conferida pela vida e as leis matéria participam de um mesmo *logos* que lhes concede a ordem. Portanto, é a frustração do querer, dada pelas ações pragmáticas, que acaba por buscar a explicação da natureza em uma ordem transcendente. Surgiriam daí os problemas da teoria do conhecimento, tanto na filosofia antiga, como na moderna, porque essa ordem viria a se colocar como origem das leis e dos gêneros. Fazia-se isso na filosofia antiga, a partir da ideia de generalidade⁹⁸, que, tornada um conjunto de formas transcendentais, regia o mundo orgânico e o inorgânico pelas mesmas leis, cuja origem, segundo o filósofo, está no recorte de nossa ação sobre os objetos e, por conseguinte, na linguagem. Toda essa formulação filosófica que vem a resultar nas teorias do conhecimento, na concepção deste *logos* ordenador, possui sua gênese insuspeita na generalização do corpo, quando se vale de uma mesma ação para tratar objetos diferentes. Daí a origem da linguagem: toda a teoria da palavra, como mecanismo motor que está em jogo, desde a obra de 1896, para explicar como a ideia geral surge de ações idênticas sob objetos distintos. Tal generalidade inconsciente e pragmática, que se torna transcendente na filosofia, entretanto, reúne elementos incompatíveis, cuja similitude é apenas exterior (Bergson, 2005, p. 247). Os gêneros e os indivíduos, pelos quais a filosofia antiga desenvolve seu pensamento, são, por conseguinte, operações semiartificiais de nossas ações sobre as coisas. Não possuem, para Bergson, existência absoluta, como queriam os antigos, ao estabelecer um sistema de gêneros a ordenar o real. Na física aristotélica, os gêneros de ideias comandavam tanto os corpos orgânicos, como os inorgânicos: “[...] todos os corpos teriam a mesma individualidade que os corpos vivos, e as leis do universo físico exprimiriam relações de parentesco real entre gêneros reais” (Bergson, 2005, p. 248). O movimento de uma pedra, por exemplo, obedeceria à forma gênero pedra, que é deslizar até seu lugar natural, o pé da montanha, realizando sua essência como indivíduo. Por isso, para os antigos, continua Bergson, a divisão de todos os corpos, mesmo os inorgânicos, produzidos pela percepção, seriam compreendidos pela filosofia antiga como formas que explicariam todo seu movimento e desenvolvimento. A ideia de gênero corresponderia assim sobretudo a uma realidade absoluta, quando é oriunda, na verdade, segundo Bergson, do domínio da vida, onde se constata a hereditariedade (Bergson, 2005, p. 247), em que os indivíduos semelhantes através das gerações sugerem a ideia de um gênero. Esta similitude, contudo, não é comparável àquela que se daria na matéria, porque a ideia de gênero é solidária aos indivíduos através das gerações, enquanto na matéria não há individualidade, senão aquela que a percepção recorta. De todo modo, gêneros e indivíduos

⁹⁸ A generalidade é oriunda dos esquemas da ação, como mostram os capítulos III e IV de *Matéria e memória* (Bergson, 2005, p. 248).

são resultado sobretudo de nossas ações sobre as coisas, a partir de operações semi-artificiais, diz o filósofo. Para os antigos, os gêneros estariam todos num mesmo plano transcendente, possuindo assim uma existência absoluta, sendo a própria realidade um sistema de gêneros.

A mesma confusão dar-se-ia com os modernos, com a diferença de que os gêneros seriam remetidos às leis, ao invés de constituírem uma realidade absoluta. Tal sistema se torna, assim, inteiramente relativo à unidade das leis. São as descobertas astronômicas por Kepler o modelo da filosofia moderna e de toda sua teoria do conhecimento. Se a lei remete sempre a uma comparação, é porque se faz a partir de uma relação. Trata-se então de um sistema de relações que, por si mesmo, indica o caráter convencional de sua constituição quantitativa. “A ideia de uma ciência e de uma experiência relativas ao entendimento humano é então implicitamente contida na concepção de uma ciência una e integral, que se comporia por leis: Kant não fez senão desdobrá-la” (Bergson, 2005, p. 250). Aqui entra em jogo novamente o caráter arbitrário de uma generalidade que remete tanto às leis, quanto aos gêneros. Continua Bergson, se as leis são incapazes de explicar os gêneros que se dão no domínio da vida, o mesmo não acontece, contudo, no domínio da matéria, em que as leis se alinham tão bem. Porque, conforme fizeram Galileu e Kepler, nas primeiras intuições do pensamento moderno, não se trata de construir a ciência, ou de concebê-la, mas de sofrê-la, constatá-la. E como a tendência material entre quase perfeitamente nos quadros da matemática e da geometria, a física moderna mostrou-se eficaz. E assim o conhecimento deixa de ser relativo, à medida em que a ordem e as leis compactuam com uma tendência da própria realidade, a material. O conhecimento científico, por conseguinte, remeteria à corrente objetiva da materialidade: diz respeito, portanto, a uma parte do absoluto. As leis não seriam, portanto, simplesmente fruto da economia das estruturas *a priori* do entendimento, mas relativas à ordem objetiva, ainda que a matéria não guarde números em si mesma. De toda maneira, se o dogmatismo antigo se equivocava, ao atribuir existências individuais ao mundo inorgânico, explicando a sua essência por formas transcendentais, o mau passo do relativismo moderno, sobretudo com Descartes, seria explicar o conjunto da realidade por leis objetivas que coincidiam com o próprio entendimento. Em ambos os casos, haveria confusão entre as duas ordens, à medida que, como vimos, acabava-se recorrendo a uma forma transcendente ao mundo, para o ordenar, por leis ou formas, quando necessário seria reconhecer como essas duas ordens são imanentes ao mundo, sem que careçam de um negativo de direito. Como diz Yala kisukidi (2008, p. 402, tradução nossa), “a radicalidade dessa tese significa que é preciso poder compreender como se constitui, no seio mesmo da realidade, um processo de

autoprodução da realidade”. Desde que se reconheçam essas características, o problema da desordem deixa de se colocar, e junto dela o relativismo da teoria do conhecimento.

Tudo parte do caráter contingente que a tradição atribuiu à ordem, como se tivesse sob si uma desordem de direito. A desordem aparece portanto como anterior, como menos. Vimos de que modo essa ideia verbal surge do senso comum, que considera a frustração tal qual um negativo e o torna absoluto, sem constatar a positividade que encontra por trás da frustração, conforme vimos em nosso primeiro capítulo. No contexto do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson dá o exemplo do quarto desarrumado. Seus objetos ocupam os lugares contingentes que o hábito, ou as causas eficientes, compuseram. Alguém, contudo, esperava encontrar o quarto arrumado, isto é, uma “ordem voluntária” da disposição dos objetos. O incômodo, o desarrumado, não é portanto senão a frustração individual da contingência causal desses objetos. Seguiria a mesma lógica a ideia de caos, em que o mundo não obedeceria a leis físicas. É um produto da imaginação, diz o filósofo, através do qual aumentamos, diminuímos, suprimimos elementos de um mundo físico caótico que imaginamos de saída. Projetamos em suas partes a ordem do querer, da indeterminação, como se os elementos fossem dotados de pequenas vontades (Bergson, 2005, p. 253). O mesmo se dá com a ideia de acaso, ou azar, através da qual o número da roleta numa casa de jogos proporciona a vitória, como se houvesse um gênio interessado em ajudar o indivíduo em questão, ou que, em outra situação, o castigasse, ao lançar-lhe uma telha sobre a cabeça, como dizia Espinosa. Nos dois casos, procura-se uma intenção, onde há apenas um conjunto de forças mecânicas, e a ideia de azar, ou acaso, constitui-se da mesma maneira que a ideia de caos e quarto desarrumado, como se a desordem adquirisse algo positivo, de consistência própria. O mundo, desordenado de direito, seria uma espécie de conjunto anárquico de vontades elementares.

Mas, na verdade, o acaso não faz mais que objetivar o estado de alma daquele que esperava uma das duas espécies de ordem e encontra a outra. Acaso e desordem são portanto necessariamente concebidos como relativos (Bergson, 2005, p. 255).

Desde que a inteligência opera essa absolutização da frustração, opera apenas no nível da palavra:⁹⁹ Se procura encontrar a ideia, constata uma das duas ordens, e em sua negação constata a outra, ou as duas, ao mesmo tempo. Por isso é impossível, diz-nos Bergson, sequer imaginar um “diverso sensível” informe, que o entendimento organizaria, em clara referência a Kant. Basta pensá-lo, para dar-se a oscilação do espírito, negando a afirmação que percebe sucessivamente.

⁹⁹ Lembremos aqui o uso que João Guimarães Rosa confere ao exemplo do negativo bergsoniano para a poesia (Rosa, 2009, p. 39).

As duas ordens são então espécies de condições de possibilidade não apenas da experiência, mas sobretudo da existência, o que remete ao nosso primeiro capítulo, na relação íntima que Bergson propõe entre existência e aparência. As ordens, com efeito, independem do entendimento, ao passo que é o entendimento que adapta a uma delas, o fluxo inorgânico. A contingência das ordens só existe, portanto, em função uma da outra, a partir de uma subjetividade que as compara: “Ali onde encontro o geométrico, o vital era possível; ali onde a ordem é vital, poderia ter sido geométrica” (Bergson, 2005, p. 255); mas, uma vez que a contingência só exista para um espírito que oscila, não há relativismo real. Ainda assim o espírito tem uma propensão natural a crer que toda ordem é contingente, como se o incoerente condicionasse a ordem. Haveria então uma hierarquia que, descendo do vital ao geométrico, desceria ainda mais um grau ao incondicionado, ao não-ser. Mas a verdade, diz Bergson, é que não há uma hierarquia, simplesmente porque não há um “incoerente” que condicione as duas ordens. O incoerente é apenas a oscilação entre as duas, a partir da *práxis* humana, sem jamais confundir-se com as coisas.

Para Bergson, todas as ilusões do negativo, desenvolvidas no quarto capítulo de *A evolução criadora* e retomadas em *As duas fontes*, para dar conta da função fabuladora, são a origem de falsas questões especulativas, porque provém da gênese biológica da inteligência, o que leva a uma má compreensão do processo que engendra a realidade. Daí a importância da relação entre a teoria do conhecimento e a metafísica (Bergson, 2009, p. 216-217) para a compreensão de que a inteligência se familiariza apenas com o fluxo inorgânico da realidade. Todo este movimento argumentativo das duas ordens e da desordem reafirma e consolida o realismo de Bergson, porque toca com o dedo a gênese das falsas questões que se dão na propensão da inteligência a explicar o real. Se a ordem matemática encontrada na física e na astronomia nada tem a ver com a descoberta de uma *mathesis universalis* no interior da razão, é porque é imprescindível compreender, diz Bergson (2009, p. 238), ou melhor, provar, que a ordem geométrica não precisa de explicação, “sendo simples e puramente a supressão da ordem inversa” (idem). Conforme Yala Kisukidi (2008, p. 407), a crítica que Bergson endereça ao nada e à negação como conceitos produtivos não impede que se conceba uma negatividade propriamente bergsoniana. O que é preciso compreender é o mecanismo dessa inversão *sui generis* que caracteriza o fundamento de todo o real, e que se expressa pela pergunta: “Qual é então o princípio ao qual basta se distender para se estender, a interrupção da causa equivalendo aqui a uma inversão do efeito?” (Bergson, 2005, p. 258).

3.3 Gênese ideal da matéria

O princípio que se distende, relaxa, é um movimento que interrompe um outro princípio, cujo nome é, para Bergson, a Consciência. Há, assim, a circunscrição deste termo que em *Matéria e memória* aparece como o nome da própria realidade – a matéria como consciência neutralizada –. Mas desde que a matéria é pensada como interrupção de uma causa, que é a consciência, aquela pode ser pensada indiretamente como consciência desdobrada, estendida, portadora de uma duração mínima, conforme se vê em *Matéria e memória* e *Duração e simultaneidade*. Trata-se do resultado de uma inversão *sui generis* e não de um processo dialético; há em comum neste processo um mesmo elemento, algo que caracteriza o estofo da existência: a maneira pela qual se efetiva o tempo, e revela uma causalidade que difere da causalidade mecânica¹⁰⁰. Ainda que o modelo do tempo, o tempo em seu sentido forte, seja o da primeira ordem, do impulso, o tempo caracteriza também a materialidade, conforme vimos, sem a qual não haveria movimento e mudança material. Existência, aparência e mobilidade são termos que se atravessam em Bergson e perfazem a objetividade de uma só e mesma realidade *ordenada*. Mas no contexto de *A evolução criadora*, ao pensar o psíquico e o duracional pela perspectiva do impulso vital, ao conferir mais movimento à multiplicidade indistinta pela imagem do elã (mudou a grafia?), *Bergson mostra de que maneira a inversão que caracteriza a objetividade do real pode ser investigada através da experiência interna*. Conforme diz Silene Marques, “[...] existe no eu alguma coisa que permite compreender o todo” (Marques, 2006, p. 101), o que já se nota, continua a pesquisadora, no quarto capítulo de *Matéria e memória*. A psicologia, em outros termos, torna-se um índice da cosmologia, ainda que, note-se, a cosmologia jamais seja em Bergson um índice da psicologia. Por isso a importância deste trecho do terceiro capítulo (*Gênese ideal da matéria*), que caracteriza o núcleo da metafísica do livro. Trata-se de mostrar que o real se divide em duas tendências, que circunscrevem todas as qualidades. São dois movimentos que, de alguma maneira, ao explicar o firmamento, mostram de que maneira ele transcende o espaço em ambas as direções. O processo de inversão é de tal maneira fundante da realidade que torna-se capaz de ser perscrutado na experiência interna de cada um, sendo tal processo anterior ao advento da subjetividade, caracterizando algo de mais fundamental, que, pela

¹⁰⁰ Acreditamos que entre a impulsão e atração, entre a causa “eficiente” e a “causa final”, há algo intermediário, uma forma de atividade da qual os filósofos tiraram, por meio de empobrecimento e dissociação, passando para os dois limites opostos e extremos, de um lado a ideia de causa eficiente e de outro a de causa final. Essa operação, que é a própria operação da vida, consiste numa passagem gradual do menos realizado para o mais realizado, do intensivo para o extensivo, de uma implicação recíproca das partes para sua justaposição. O esforço intelectual é algo desse gênero. Analisando-o, perseguimos tão de perto quanto pudemos, com o exemplo mais abstrato e portanto também mais simples, essa materialização crescente do imaterial que é característica da atividade vital (Bergson, 2009, p. 189).

própria existência, funda a experiência. É este jogo incessante entre a experiência interna e externa que Bergson explora nesse trecho essencial, como se a lógica que governa seu processo de produção partilhasse de um mesmo princípio. Por isso, trata-se de uma nova etapa do pensamento do autor, em que se produz uma nova inteligibilidade caracterizadora da exterioridade e da imanência: trata-se, ao mesmo tempo, de uma nova explicação da maneira como a subjetividade deriva da imanência. É como se no decorrer das obras, Bergson aprofundasse o modo pelo qual a subjetividade se conforma à exterioridade, ou se explica por ela, porque cada vez menos haverá uma diferença essencial entre ambas: uma vez que a experiência será o modelo do conhecimento, ela deixa de ser índice de um conhecimento solipsista, para ser índice do próprio real em sua manifestação, tese que deriva da influência de Berkeley sobre *Matéria e memória*. Conforme *As duas fontes da moral e da religião*, “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência” (Bergson, 1972, p. 204). É interessante notar que será também através da experiência interna que todas as falsas questões teóricas tiveram seu ponto de partida; era então a um aspecto desta experiência interna, aquele cuja gênese mostrava uma tarefa vital a resolver e uma projeção intelectual a sobrepor os fatos brutos da experiência, a resolver uma carência, sanar uma falta. A função dessa relação iluminava por conseguinte todas as informações da experiência, caracterizada pela espacialidade. Se há então dois aspectos da experiência interna, dirá Bergson que a inteligência é definida pela exteriorização de si mesma, sendo o espaço o próprio mecanismo da exteriorização. E se ele se reduz à antropologia, isto é, se ele não é ontológico em sentido forte, nem por isso, mostra *A evolução criadora*, deixará de ter um lastro nas coisas. A sutil diferença entre espaço, matéria e espírito é um dos pontos fulcrais da metafísica bergsoniana, e ganha, como temos visto, a partir de *A evolução criadora*, uma maior precisão com relação aos avanços de *Matéria e memória*. Tal renovação é capaz de tornar precisa a relação *sui generis* entre a consciência e a natureza, onde se mostra sobretudo que a consciência não determina a natureza, nem esta aquela. Ocorre aquilo que Bergson chama de uma adaptação recíproca, onde a consciência, através da inteligência, se adapta às estruturas gerais da matéria, e a matéria às da inteligência, *porque se trata de uma mesma tendência a qual ambas se adaptam*. Assim, o filósofo revela que a entropia material segue a mesma tendência da espacialidade pura, conforme vimos, o que livra a teoria pura de atribuir uma explicação absolutamente formal e abstrata para a ordem física. Não se trata de um logos que se acrescentaria a uma matéria informe. A entropia, por conseguinte, passa a ser simplesmente um “a menos”, no sentido de que se reduz a uma interrupção do gesto criador. Este “a menos” significa que a objetividade não precisa de uma explicação transcendente, mas se encontra

alguém da consciência, na própria materialidade, num gesto mais fundamental que caracteriza a autoprodução do real: “materialidade”, movimento de extensão e de queda que interrompe o primeiro - *ação* que se desfaz [...] E a ontologia bergsoniana revela-nos assim seu fundamento: no começo era a ação” (Marques, 2006, p. 123). Toda a questão surge através da maneira como se olha essa anterioridade e esta ação. Pelas lentes da inteligência, que predomina na consciência humana, a imagem é deturpada pelo pragmatismo, porque o fim da inteligência não é propriamente ver, mas agir com um fim útil. As obras de Bergson mostram as diferentes maneiras pelas quais a inteligência cria fantasias na compreensão de problemas teóricos. E por isso o grande objetivo é tornar clara sua função, destinação, estrutura, para ser possível a formulação, ou criação, de verdadeiras questões. Mais profundamente, tornar possível o próprio olhar para a experiência, que guarda então uma familiaridade subterrânea entre sua figuração interna e externa, pela experiência da criação e do automatismo. Daí a circularidade entre a teoria do conhecimento e a metafísica para Bergson. Desde que as questões a formular, o olhar a tecer, passam pelo crivo da crítica à inteligência, opera-se a fundação do pensamento analítico. Para violentar essa maneira de pensar, é preciso um esforço que encontre uma região primordial da experiência. E o encontro do absoluto deixa de ser a ascensão de um conceito, como o de razão. A ascensão para Bergson é então um voltar-se, um olhar à imanência da experiência, ao fluxo originário que revela as duas ordens, e que se expressa também na subjetividade. Se a inteligência se caracteriza por um “olhar para trás”, esse “atrás” já é todo contaminado pela espacialidade, é o atrás derivado da tendência espacial oriundo da interrupção, olhar que apenas permite acessar memórias semelhantes para ler o acaso com o já-conhecido, o seguro. No entanto, o voltar-se para a imanência real, aprender a olhá-la, sofrê-la, é percebê-la *se fazendo*, e não feita. Trata-se do risco e seu desconforto, mas também de uma libertação da subjetividade, ainda que o novo possa se encontrar também no nível da interioridade. De que maneira, então, essa experiência agrega a região interna e externa? Diz Bergson que, através de um retorno da consciência sobre ela mesma, através da torção de sua tendência natural, a faculdade de *ver* coincide com o ato de *querer*, e que este ato de violentação da natureza não se sustenta senão por alguns instantes. Tal processo coincide com o ato livre do *Ensaio*: ele significa a contração de todo o nosso ser lançado na ação, a consciência mais ou menos clara do devir, no qual os móveis e os motivos se organizam em ato (Bergson, 2009, p. 238). Mas para compreender o ato livre, no contexto de *A evolução criadora*, há que se compreender ao mesmo tempo a imanência objetiva das ordens do real. Assim como a liberdade significa uma ascensão da personalidade, o real deve ser pensado através da noção de crescimento. Se não sustentamos o impulso senão por alguns

instantes, é porque os imperativos da vida obrigam a olhar para trás, pelas lentes do espaço. Ainda assim, por mais que nos instalemos no impulso, trata-se de um querer individual, fragmentário. “Para chegar ao princípio de toda a vida como também de toda a materialidade, seria preciso ir mais longe ainda. Isto é impossível? Não, certamente; a história da filosofia está aí para testemunhar” (Bergson, 2009, p. 239). A história da filosofia, continua o filósofo, é toda ela marcada pela intuição que dá origem aos sistemas teóricos, mas que se dissipam tão logo a dialética se esforce para os sustentar internamente. A dialética é aquilo que assegura “o acordo de nosso pensamento consigo mesmo”. E assim haverá tantos sistemas filosóficos, quantas forem essas formulações teóricas. No entanto, continua o filósofo, ressaltando a ideia de um novo realismo, não há senão uma única verdade (idem). A intuição, com efeito, é aquilo que traz o olhar para essa única e mesma realidade. Por isso é possível pensar uma filosofia coletiva, como é a ciência, se se parte da intuição: ela assegura o acordo na imanência de seu objeto, e não na multiplicidade das formulações dialéticas.

Ao mesmo tempo que a intuição se revela na experiência interna, a partir dessa região que está aquém (e além) da intelectualidade, em que “o querer coincide com o ver”, em que o processo é percebido se fazendo, é uma realidade absoluta que se entrega à experiência. Absoluta, isto é, não relativa, significa que a produção subjetiva não se reduz a um puro solipsismo. Ela só se torna relativa à medida que obedece à produção intelectual, porque não é capaz de transcender a si mesma. Mas desde que transcendida pela violação de si mesma, não se trata mais de objetos, conteúdos, mas do movimento *sui generis* através do qual as coisas se produzem: o impulso individual, a vontade de viver prolongam um impulso interior que faz compreender de que maneira a realidade é um perpétuo crescimento (Bergson, 2009, p. 240). A experiência da duração interna é, então, para Bergson, a expressão fragmentária do movimento da exterioridade, e por isso pode tornar-se impreciso falar de uma cosmologia neste autor, porque facilmente se cai em sistematizações abstratas do universo oriundas da inteligência. No entanto, é possível vislumbrar a realidade *sub specie durationis* pela auscultação da própria experiência da vontade: um ato livre, a sensação que produz uma obra de arte, o movimento espontâneo de um organismo, indicam a experiência temporal da criação. E este novo jamais se confunde com a soma de elementos pré-definidos. Pelo contrário, mostra-nos Bergson, será pela interrupção do gesto criador que se explicará a matéria, como em um quadro, em que as linhas são a materialização do gesto simples de um pintor (idem). Ainda que as letras de um poema sejam pré-definidas no alfabeto, é inconcebível que uma probabilidade agrupe as letras como faz o poeta, porque o impulso criador é a produção interna do peculiar. Ainda que as palavras sejam pré-definidas, é o

pensamento humano que se enriquece. Se a matéria permanece constante, é a virtualidade, é a história que se enriqueceu pela temporalidade. A criação, portanto, não é exclusiva da subjetividade, mas da própria imanência da natureza. “É dessa forma que a teoria do conhecimento e ontologia coincidem no movimento absoluto que faz da intuição o modo de identificação com a criação contínua que caracteriza o *fazer-se* da realidade em sua essência temporal” (Leopoldo E Silva, 1994, p. 344).

É sugestiva a maneira como Bergson ataca a questão do surgimento do universo. Para ele, desde que se pretenda explicá-la por uma criação *ex nihilo*, ou uma matéria eterna, desconsidera-se a temporalidade. São as duas maneiras clássicas pelas quais o ser humano pensa o surgimento do universo: ou foi criado de um só golpe, ou é eterno. O filósofo diz que, uma vez que se parte dessas premissas, não se compreende como a duração participa do universo (Bergson, 2009, p. 241). Não é possível conciliar este tempo que a experiência nos apresenta com tais premissas. São duas concepções que mascaram o processo a partir do qual *algo se faz*. Mas a duração, diz Bergson (2009, p. 241), é agente, e o estofamento temporal que sentimos ser a própria vida possui uma analogia com o real. Trata-se de um fundo comum, que atravessa tanto a experiência interna quanto externa. Se é assim que devemos pensar a existência que caracteriza essas diferentes regiões, através da ideia de que é preciso “esperar” que o açúcar se dissolva no copo com água, e que mesmo a matéria não possa ser desvinculada do *processo* que caracteriza o seu movimento, então, diz Bergson (2009, p. 242), não se deve falar do universo em sua totalidade, *porque ele se faz incessantemente*. Segundo o filósofo, nada nos impede de aplicar as leis físicas de nosso planeta a outros, mas dizer que se aplicam ao universo inteiro vai de encontro ao fato de que ele “cresce indefinidamente pela adjunção de novos mundos” (Bergson, 2009, p. 242). Há, assim, conforme a tese de *Matéria e memória*, um liame entre os astros que mostra o sistema solar movendo-se na direção precisa de uma expansão. Mas a ideia de um todo é simplesmente problemática, como vimos em nosso primeiro capítulo, porque suas premissas são de origem conceitual, não empírica. Se é possível falar das condições materiais que alimentam a vida, como seres vivos podemos discorrer acerca do planeta. Como seres pensantes, continua Bergson, podemos hipostasiar que as leis físicas se harmonizam ao nosso sistema solar, uma vez que se trata de um sistema relativamente fechado pela natureza, como é o corpo vivo. Mas falar de leis ou de aspectos do Todo, arremata Bergson (2009, p. 242), é excessivo *porque o universo se faz incessantemente pela adjunção de novos mundos*¹⁰¹.

¹⁰¹ Isso não é de pouca importância para o pensamento do filósofo, que muitas vezes é aproximado de filosofias do período romântico, porque se trata de uma crítica à definição de um absoluto pensado como Todo.

À medida que se considera apenas o Sistema Solar, que é relativamente fechado, Bergson mostra que é possível atribuir a ele as duas leis físicas mais gerais da ciência: o princípio de conservação da energia e o da degradação, ou entropia. Para o filósofo, o primeiro princípio tem um aporte bem menos metafísico que o segundo, porque é uma lei quantitativa que mostra que, em um sistema fechado, a energia total, cinética e potencial, permanece constante (Bergson, 2009, p. 243). Ela é relativa porque precisa dos procedimentos de medida, que são convencionais; seria perfeita, não relativa, se só houvesse energia cinética e potencial no mundo. Mas na verdade há, diz Bergson (Idem), energias de natureza diversa, e a lei de conservação acaba por exprimir a necessidade de toda mudança de ser contrabalançada, em alguma parte, por uma mudança de sentido contrário (Bergson, 2009, p. 243). Isso mostra uma relação de fragmento a fragmento sobretudo, e não acerca da natureza do todo. Já a segunda lei da termodinâmica se dá de outro modo. Ela é muito menos “convencional”, porque se dirige menos a grandezas. Apesar de ter nascido sobre o cálculo de calor das máquinas térmicas, apesar de remeter, com Clausius¹⁰², a uma concepção de grandeza calculável, ela restaria plenamente formulável, ainda se não houvesse o conceito de energia. “Ela exprime essencialmente, com efeito, que todas as mudanças físicas têm uma tendência a se degradar em calor, e que o calor ele mesmo tem uma tendência a se repartir de maneira uniforme entre os corpos” (Bergson, 2009, p. 244). Continua o filósofo, afirmando que será através dessa formulação menos precisa que ela é considerada a lei física mais metafísica de todas, porque mostra a direção para onde caminha o mundo, ao mostrar que as mudanças mais heterogêneas tenderão mais e mais, no domínio da matéria, a se espalhar em mudanças cada vez mais homogêneas, formulação que se adequa muito bem à metafísica do quarto capítulo de *Matéria e memória*, onde vemos a matéria tender na direção da homogeneidade.

A questão que Bergson ressalta para tal lei é a seguinte: se o movimento do mundo se mostra como um esgotamento incessante de uma potência de energia, de onde vem essa energia? É justamente aí que a ciência é incapaz de trazer uma resposta satisfatória, porque sempre formulará sua hipótese em termos de espaço. Se supõe que ela vem de um outro ponto do espaço, a questão se refaz *ad infinitum*; se supõe que a energia é infinita e o que importa é a sua degradação, é então indemonstrável, pois, segundo a tese fundamental de Bergson, não se pode falar de um universo infinito, sem que ele coincida com o espaço homogêneo. Se essa

¹⁰² Segundo a nota de Arnaud François (Bergson, 2009, p. 489) na edição crítica de *L'évolution créatrice*, Rudolf Clausius (1822-1888) foi um dos mais importantes teóricos da termodinâmica. Ele reformula o princípio de Carnot em 1850, indicando de maneira mais nítida o processo que governa os fenômenos, e que coincide com a argumentação bergsoniana.

coincidência se dá, é a matéria que perde o liame entre as partes, conforme vimos com *Matéria e memória*. Voltaremos ainda para a importância desta diferença. Mesmo a alternativa de uma sucessão de crescimento e degradação do universo é recusada por Bergson, pois consiste, segundo os estudos de Boltzmann (Bergson, 2009, p. 245), em uma improbabilidade absoluta. Enfim, desde que se pretenda explicar a energia da matéria pelas partículas extensas, permanece-se no espaço, e por isso a física é incapaz de transcender essa explicação. Mas é justamente aí, continua o filósofo, no extra-espacial, que é preciso buscar a explicação. Trata-se de uma espécie de causalidade, segundo a qual, ensina o Professor Franklin Leopoldo e Silva, se institui “a noção de *criação* como horizonte de compreensão metafísica da realidade” (Leopoldo E Silva, 1994, p. 344).

Para aprofundar a hipótese, Bergson se utiliza da via abstrata, tal como fez na teoria das imagens, mas, assim como lá, esta abstração não se reduz ao conceito: trata-se de buscar a condição da experiência real, um lado destacado dela. Lado este que é sugerido na experiência interna, como temos visto. Por isso o nome “gênese ideal da matéria”, iniciando-se com a questão: o que significa pensar a extensão em geral de maneira abstrata? A extensão aparece, conforme vimos até aqui, como uma tensão que se interrompe. A ordem que caracteriza o processo é “uma ordem que deve nascer de si mesma quando a ordem inversa é suprimida: um relaxamento do querer produziria precisamente esta supressão. Enfim, eis que o sentido em que marcha essa realidade sugere a ideia de uma coisa que se desfaz” (Bergson, 2009, p. 246). Temos, então, continua Bergson, um dos traços essenciais da materialidade. Se isso mostra antes de tudo a tendência, a marcha que caracteriza a matéria, pensar a marcha em sentido contrário, isto é, aquilo que se faz, não significa pensar o imaterial por excelência? Se o que se desfaz é físico, não seria “o que se faz” precisamente o psíquico? Por abstrata e simples que seja esta definição, ela exprime a essência das ordens e dá conta de tornar inteligível a ideia de vida. Nada, diz-nos Bergson, mostra na matéria a concepção de um peso que se eleva. Tal ideia se torna precisa, continua o filósofo, se considerarmos a realidade concreta, pelo exemplo dos corpos vivos.

Assim como o psíquico, a vida executa um movimento semelhante ao esforço de elevar, ou retardar, a tendência em que a matéria se precipita. Se há apenas duas ordens, o processo inverso ao da matéria é a sua origem, já que a matéria sempre será o movimento derradeiro. Diz Bergson que, se a vida fosse desvinculada da matéria, seria pura energia criadora, supraconsciência, como se verá em *As duas fontes*. Mas o organismo, com efeito, é o

encontro dessas duas ordens¹⁰³. E se ele luta contra as leis da matéria, não é capaz de detê-la completamente: “Incapaz de deter a marcha das mudanças materiais, ele só consegue no entanto as retardar” (Bergson, 2009, p. 247). Como explorará *As duas fontes*, tudo caminha para a morte. Mas se a vida leva adiante uma impulsão, isto só é possível pela função clorofílica da planta, que é o único mecanismo capaz de armazenar a energia oriunda do mundo inorgânico, e que funcionará, na alimentação, como espécies de explosivos utilizados pelos corpos vivos, cada vez mais eficientes, conforme o sistema nervoso for mais desenvolvido. Tais explosivos, com efeito, não são senão o armazenamento da energia solar, que se dissiparão, no reino animal, apenas no momento da execução do movimento muscular. A vida que se desenvolveu em feixe na animalidade, pela formação de sistemas sensório-motores, repousa inteira, diz Bergson, suspensa à função clorofílica da planta. É como se a mesma tendesse a acumular num reservatório uma energia que se eleva, contrariando a materialidade. E é essa reserva que o animal dispõe bruscamente através de movimentos livres. Se a ação se assemelha a um esforço para levantar, através do acúmulo de energia, um peso que cai, como os raios do sol, a vida, ao mesmo tempo, não faz senão retardar a queda (Bergson, 2009, p. 247).

Bergson apresenta duas metáforas para ilustrar a gênese ideal da matéria. A primeira, da página 248, ilustra um recipiente pleno de vapor em alta pressão. Conforme o vapor lança seus jatos no ar, transformam-se gradualmente em gotículas que caem. A queda representa o déficit da matéria. Mas é a parte do jato que ainda não se condensou por alguns instantes que representa o esforço para ir adiante. É ele que atrasa a caída. Citemos a imagem:

Imaginemos pois um recipiente cheio de vapor em alta pressão e, aqui e ali, nas paredes do vaso, uma fissura por onde o vapor escapa em jato. O vapor lançado no ar condensa-se quase que por inteiro em gotículas que voltam a cair, e essa condensação e essa queda representam simplesmente a perda de algo, uma interrupção, um déficit. Mas uma pequena parte do jato de vapor subsiste, não condensada, durante alguns instantes; esta se esforça por reerguer as gotas que caem; consegue, no máximo, tornar a queda mais lenta. Assim, de um imenso reservatório de vida devem lançar-se incessantemente jatos, cada um dos quais, tornando a cair, é um mundo. A evolução das espécies vivas no interior desse mundo representa aquilo que subsiste da direção primitiva do jato original e de uma impulsão que se prolonga em sentido inverso ao da materialidade. Mas não nos prendamos demais a essa comparação (Bergson, 2005, p. 268).

Trata-se de uma das principais metáforas de *A evolução criadora*, a ilustrar a gênese ideal da matéria. Logo em seguida Bergson diz que ela é ainda insuficiente para apreender o sentido

¹⁰³ Conforme diz Bergson (2020, p. 463) em *Paralelismo psicofísico e a metafísica positiva*, “A partir daí aparecia, a meu ver, a possibilidade de determinar empiricamente, progressivamente, isso que eu chamei “a significação da vida”, ou seja, o verdadeiro sentido da distinção entre a alma e o corpo, bem como a razão pela qual se unem em conjunto e colaboram”.

profundo que caracteriza a criação: assim como a vida, a criação de mundos é um gesto de liberdade, que a imagem do recipiente em alta tensão não exaure. Bergson apresenta então a segunda metáfora. Pensemos no gesto de um braço que se eleva, diz ele, e que logo tomba. Isso que persiste da vontade de se elevar enquanto tomba expressa o gesto criador que se desfaz. Essa imagem, segundo o filósofo, é mais fiel na representação da matéria, porque mostra justamente a inversão de uma força, enquanto a atividade vital será, por sua vez, “aquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido, uma realidade que se faz através daquela que se desfaz” (Bergson, 2005, p. 269).

A partir de tais analogias, Bergson apresenta sua famosa metáfora teológica, que deu origem ao famoso debate com Tonquedec, a respeito da transcendência ou imanência de Deus, ao qual Bergson acaba respondendo pela transcendência¹⁰⁴. Conforme dizíamos em nosso primeiro capítulo, a questão de Deus para Bergson não se sustenta de um ponto de vista duro e teórico que a teologia levanta. A demonstração obedece antes ao desenvolvimento semântico da lógica da inversão dos fluxos indivisíveis experimentada em nós, ou gênese ideal da matéria, que explica como a noção de criação e a de entropia significam ações que se fazem e desfazem, e sua relação com a experiência. Mas como conciliar a tese da transcendência de Deus em Bergson com a ideia já denunciada de uma coisa criada por outra que cria? Uma vez que as premissas da questão obedecem a uma lógica forjada pela inteligência, tudo se confunde na ideia de uma existência que pede a explicação de um início. É interessante notar, conforme pontua Tonquedec, que a ideia de mudanças e atos é contrária à noção de transcendência, se pensarmos o jorro incessante gerador dos elãs e mundos como um desdobramento de seu próprio ser criador e livre, o que aponta para um monismo¹⁰⁵. Mas se a separação entre coisa que cria e coisa criada é oriunda do entendimento, que divide os termos, como se observa na relação sujeito-objeto, a ideia de atos e mudanças sugere uma espécie de imanência, em que o estado é sem suporte, assim como a consciência não possui um eu vazio unificador de seus estados. Bergson aponta para a possibilidade de uma transcendência que coincide com a imanência dos gestos criadores em suas múltiplas diferenças, em resposta ao padre pensador.

¹⁰⁴ Je parle de Dieu comme de la *source* d’où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les “courants” ou “élans” dont chacun formera un monde: il en reste donc distinct, et ce n’est pas de lui qu’on peut dire que “le plus souvent il tourne court”, ou qu’il soit “à la merci de la matérialité qu’il a dû se donner”. Enfin, l’argumentation par laquelle j’établis l’impossibilité du néant n’est nullement dirigée contre l’existence d’une cause transcendante du monde [...] (Bergson, 2009, p. 632).

¹⁰⁵ Conforme Tonquedec, “La “continuité de jaillissement” qui le constitue n’est qu’un nom collectif pour signifier les jets qu’il forme sans cesse de sa propre substance. – Telle était mon exégèse. Elle amenait la pensée de M. Bergson à une conclusion moniste. Une autre interprétation est-elle possible?” (Bergson, 2009, p. 628)

[...] de tudo isso resulta nitidamente a ideia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da matéria e da vida, e do qual o esforço de criação se continua, do lado da vida, pela evolução de espécies e pela constituição de personalidades humanas. De tudo isso resulta, por consequência, a refutação do monismo e do panteísmo em geral (Bergson, 2009, p. 632, tradução nossa).

Em resposta à Tonquedec, Bergson diz simplesmente que a filosofia, calcada rigorosamente sobre a experiência, “não permite enunciar uma conclusão que ultrapasse de alguma maneira as considerações empíricas sobre as quais ela se funda” (Bergson, 2009, p. 632, tradução nossa). Isto é, a cosmologia que Bergson apresenta em *A evolução criadora* simplesmente não permite uma conclusão teológica, porque o método não alcança esse objeto, assim como não permite conceber um todo acabado. Mas é curioso que Bergson, ao mesmo tempo, não nega a transcendência de Deus em suas cartas, permitindo desde então a ideia, que desenvolverá em *As duas fontes*, de que sua filosofia não trata de um deus dos filósofos, que seria indiferente às questões humanas, como o motor imóvel de Aristóteles. Se a questão do surgimento do universo fica assim sem resposta, ela, ao mesmo tempo, refuta *a priori* algumas convicções intelectualistas sobre a origem das coisas, ao mostrar, por exemplo, que “não há coisas, mas somente ações” (Bergson, 2009, p. 249), assim como o objeto do místico, no tema da natureza de Deus, diz *As duas fontes* (Bergson, 2005, p. 211), não é um Ser que daria conta de todas as coisas, mas uma emoção que se basta a si mesma. Deste modo, a crítica que se estende à tradição sob diferentes áreas é oriunda da mudança epistemológica que Bergson opera. A ideia de uma transcendência teórica oriunda de uma má metafísica, seja de um sistema de formas puras, seja de Deus, seja do ego, deverá passar pelo crivo da crítica sobre a inteligência, de maneira a se verem eliminadas de saída diferentes questões teológicas na filosofia de Bergson¹⁰⁶. O filósofo apresenta assim a possibilidade de pensar uma transcendência que escapa à crítica que sua própria filosofia opera, e que se desenvolverá em *As duas fontes* pela experiência mística dos santos, através da pesquisa sobre a emoção dos místicos, que os torna exemplos para a humanidade, e expressa um alargamento do impulso vital que se revela na intuição.

*

A crítica de Bergson envolve, por conseguinte, uma grande desconstrução, que se inicia com uma nova imagem do pensamento no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, através das noções de duração e liberdade, que são sinônimas. A desconstrução

¹⁰⁶ Por razões análogas, o místico também não se inquietará das dificuldades acumuladas pela filosofia em torno dos atributos “metafísicos” da divindade; nada tem a ver com determinações que são negações e que só negativamente podem se exprimir; crê ver o que Deus é, não tem visão alguma do que Deus não é. É, pois, sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que tem de positivo, quero eu dizer de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogá-lo (Bergson, 2005, p. 211).

segue nas obras seguintes, pelos temas da teoria do conhecimento, da vida e da moral, e em todas elas o realismo da duração, em oposição ao idealismo da inteligência, perfaz um caminho que exige um retorno incessante à experiência, e encontra sempre no fundo das coisas processos, mudanças, em oposição à rigidez da inteligência, caracterizada por projetar sobre eles diferentes sistematizações. O que a filosofia revela através desta profunda crítica do entendimento?

Se considero o mundo em que nós vivemos, encontro que a evolução automática e rigorosamente determinada deste todo bem amarrado é a ação que se desfaz, e que as formas imprevisíveis que decupam a vida, formas capazes de se prolongar elas mesmas em movimentos imprevisíveis, representam a ação que se faz (Bergson, 2009, p. 249).

É sempre às duas ordens que Bergson retorna, que caracterizam o devir do mundo, como estofa sobre o qual a inteligência vai operar suas fixações: por isso o retorno incessante ao “que se faz” e ao “que se desfaz”, como duas formas de fluxo a explicar o real. A imagem sempre remete ao gerúndio, ao processo, livre de suporte¹⁰⁷ ou sujeito. Por esse motivo, no que diz respeito à cosmologia, é problemático pensar uma criação *ex nihilo*, uma vez que, diz o filósofo (Idem), “[...] a observação mostra nebulosas em vias de concentração”. E desde que assim se considera o cosmos, a imagem de Deus se torna cada vez mais desafiadora. Se o que há na natureza é o duplo sentido do processo pelo qual as coisas se fazem e se desfazem, se não há uma coisa que criou todas as coisas, então a figura de Deus deve adequar-se à ideia de um centro de onde jorra uma continuidade de criação de mundos, como a metáfora das rosas do imenso bouquet. “Deus assim definido não tem nada de todo feito; ele é vida incessante, ação, liberdade” (Bergson, 2009, p. 249). E, estando a criação indissolúvelmente ligada ao processo, sem remeter a uma coisa que cria, Bergson mostra a necessidade em explicar a cosmologia pela experiência do tempo, como o exemplo do copo de açúcar do primeiro capítulo. O ato criativo que engendra novos mundos, experimentamos em nós desde que agimos livremente. O processo é o mesmo, como aquilo que se faz através do que se desfaz. A criação peculiar de todas as coisas, assim, deixa de ser um mistério, porque não se dá *ex abrupto*: a continuidade de criação é a marca da própria existência. O tempo necessário para a dissolução do açúcar mostra que a espera da dissolução é mais antiga que a subjetividade e significa um de seus lados, que resulta de um ato de impulso.

O grande mérito da proposta bergsoniana de Deus, cremos, é trazer através de um fio a explicação para a região da experiência, passando ao largo das questões teológicas. Uma vez

¹⁰⁷ A ideia de uma crítica ao suporte aparece em diferentes textos de Bergson, sobretudo nos textos de *O pensamento e o movente*, notadamente em *A percepção da mudança* e a *Introdução à metafísica*, concepção também presente em *Matéria e memória*, à medida que a matéria se confunde com a própria vibração da qualidade.

que a criação não é um mistério – experimentamos em nós –, e nem é solipsista – as duas ordens são objetivas e anteriores, pois é preciso aguardar o açúcar dissolver-se –, é preciso então, para se vislumbrar a possibilidade de Deus, que se pense no processo, e não na maneira como do Nada se fez o Ser. *Tupi, or not Tupi? That is the question*. A pergunta pela transcendência ou imanência de Deus é, por conseguinte, uma falsa questão, porque não leva em conta a experiência. Trata-se de uma questão lógica, própria à teologia formalista e por isso a resposta de Bergson, ainda que opte pela transcendência, só o faz porque retorna à experiência: Deus deve ser transcendente *porque* deve ser capaz de se relacionar às angústias humanas, *porque* a experiência da fé faz experimentar uma emoção criadora, alargar a intuição, e não porque pretenda explicar o *cosmos* através da primeira das causas¹⁰⁸. É neste sentido que consideramos excessivas algumas interpretações cosmológicas sobre Bergson, que sistematizam as metáforas do filósofo, ao apresentar um esquema simplificado do “absoluto”, quando o absoluto se revela antes na experiência evanescente da duração, na coincidência com o peculiar, como mostra a *Introdução à metafísica*. Coisas criadas, a noção de sujeito, a própria ideia de totalidade são noções carentes de temporalidade porque se reduzem a estruturas solidificadas do pensamento pragmático. A ação, com efeito, conforme permanece no tempo, cresce ao avançar, fato que se experimenta com a própria história pessoal, de maneira que as coisas definidas são sempre delimitadas porque retiradas do fluxo, e por isso, para uma mirada intelectualista, são divisíveis e passíveis de análises *ad infinitum*. Tornam-se simples desde que remetidas ao fluxo, como é o caso da organização na matéria. Esta tese é uma das marcas da filosofia de Bergson, a partir de *A evolução criadora*. A complexidade de um organismo, considerada pelos esquemas analíticos do espaço, pode aprofundar-se ao infinito, porque a análise não apreende a tendência, mas apenas a exteriorização, o aspecto estático, dos elementos que se expressam na organização. Uma vez considerada sua tendência particular, sua organização torna-se simples (Bergson, 2009, p. 250), pois não se trata de uma organização fortuita de elementos físico-químicos, ou de uma causa exterior que os informe: conforme avança, a duração produz a novidade enquanto a contingência material se organiza com ela, através da simplicidade dos fluxos. Em ambos os exemplos (mecanicismo e finalismo), o processo implica que as teorias evolutivas não percebem a ação do tempo. Para questionar isso, diz o filósofo:

¹⁰⁸ Conforme diz Bergson em *As duas fontes da moral*, “Estática ou dinâmica, com efeito, a religião o toma (Deus) sobretudo por um Ser que pode entrar em relação conosco” (Bergson, 2005, p. 203); e depois, ao tratar do místico, trata-se de “uma experiência privilegiada, pela qual o homem entra em comunicação com um princípio transcendente” (Bergson, 2005, p. 208).

Na realidade a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso, e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indiviso também sendo a vida que a atravessa decupando seres vivos (Bergson, 2009, p. 250).

Será então através do encontro das duas correntes que se dará a organização, a que Bergson denomina um *modus vivendi*. Esse encontro perfaz uma unidade que é imperceptível à inteligência, que procede pela análise dos elementos exteriorizados. Há assim uma unidade que se costuma não perceber entre as gerações, que liga os indivíduos, as espécies e mesmo os seres vivos, de maneira geral, a que Bergson (2005, p. 288) ilustra como uma imensa onda sobre a matéria. Mas a inteligência, por sua vez, que só percebe unidades, considera o corpo como um agregado de moléculas, e estas de átomos. Assim pensamos, porque a inteligência, para agir, se exterioriza com relação ao objeto, decupando o fluxo em elementos, maneira de agir que perfaz sua própria estrutura. A divisão que pratica sobre as coisas é infundável: trata-se de uma divisibilidade virtual, própria ao esquema da espacialidade. Tal estrutura, portanto, é incapaz de compreender o que é o corpo, porque sempre decomporá suas mínimas partes em partes cada vez mais complexas, sem jamais terminar a análise, ou procurará uma forma exterior que organize os elementos, como vimos. Esses dois sistemas de explicação, diz Bergson (2009, p.251), são os únicos que o entendimento é capaz de forjar, porque não consegue, no fundo, dar conta da maneira pela qual o fluxo se organiza, e de que maneira tal organização se constitui à revelia de um *logos transcendente*, porque o espaço é incapaz de pensar a agência do tempo, sua eficácia. É preciso *ver*, continua o filósofo, de outra maneira, que não seja com os olhos da inteligência.

Procuramos ver, não mais apenas com os olhos da inteligência que só apreende o já pronto e que olha de fora, mas como espírito, quer dizer, com essa faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, de certo modo, da torção do querer sobre si mesmo (Bergson, 2005, p. 272).

É digno de nota que o espírito envolve aqui a ideia de torção, ou ainda, o espírito como um impulso da torção *do querer sobre si mesmo*. Mas através dessa imagem, ele ganha uma outra definição sugestiva: *ele significa também a faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir*. Assim, Bergson apresenta duas maneiras de ver, como se fossem duas lentes, e que ao invés de atribuir a ação apenas à inteligência, como costuma fazer, ele a atribui também ao espírito, à medida que a faculdade de ver é imanente à faculdade de agir, como se houvesse intuição dentro da ação, ou ainda, um caráter contemplativo no interior da ação, que só se realiza pela torção do querer sobre si mesmo. É neste sentido que falamos de uma perspectiva metafísica da ação em nosso primeiro capítulo. Se lá a ação era metafísica porque tocava, vivia, “realidades”, *A evolução criadora* evidencia os mesmos resultados, mas

a partir da teoria da vida: “tudo se colocará em movimento, e tudo se resolverá em movimento” (Bergson, 2009, p. 251). Se lá o movimento era um tema central, aqui o que está em jogo é o fluxo que caracteriza as duas ordens, a partir de novos temas de investigação, como a biologia e a cosmologia. Se a inteligência só é capaz de conceber a imagem fixa que a ação pragmática recorta em uma complexidade crescente de elementos justapostos, o espírito percebe um processo simples, “uma ação que se faz através de uma ação do mesmo tipo que se desfaz, algo como o caminho que o último foguete do fogo de artifício rasga entre os destroços que caem dos foguetes apagados” (Bergson, 2005, p. 272).

3.4 Matéria e espaço

O real perfaz uma ação em perpétuo devir. Seja que ela se faça ou se desfaça, essa mobilidade essencial apresenta uma unidade que se confunde com a mudança que indica um incessante crescimento, e marca uma irreducibilidade: o real é matéria e espírito. Como mostram as linhas finais do texto *A intuição filosófica* (Bergson, 2009, p. 68), considerar assim o mundo exterior é tomá-lo em profundidade. Apreender o passado, ainda que mínimo, na consideração da materialidade, faz com que o mundo deixe de ser tomado em superfície, o que significa deixar de olhá-lo pelas lentes do espaço: é então apreender os fluxos através daquilo que se faz e se desfaz. Ao passo que cai pela entropia, a matéria é a distensão de um processo temporal. A matéria guarda, assim, um passado imediato que é o liame dos processos temporais, responsável pela própria mobilidade. Desde que assim se considera o mundo exterior, pela lente que transcende a natureza humana, o real ganha uma nova vitalidade, porque não se trata mais do esqueleto homogêneo que a ciência e a inteligência “concebem”, o real se apresenta a si mesmo em profundidade, a partir de sua qualidade. É neste sentido que defendemos um *novo realismo* em Bergson. Toda a crítica ao entendimento, que questiona a imagem demasiado “desencantada” do mundo, demasiado positivista, visa então trabalhar a própria qualidade que reside no imediato. Trata-se sobretudo de evidenciar que há uma lente humana, um véu. Em todo caso, significa evidenciar que há uma instância intermediária entre a consciência e as coisas que nubla isso que é, antes de tudo, por si mesmo. O objeto de nosso texto é demonstrar que um aspecto fundamental da filosofia de Bergson consiste na defesa de que é preciso recuperar essa existência absoluta, tornar evidente que não é ela que depende da consciência, mas a consciência que depende dela. Não são os seres racionais que guardam o segredo do *cosmos*. Mas o cosmos, em sua ordenação, que se faz através daquilo que se desfaz, que guarda o segredo da constituição desses seres. Se a existência se define por um perpétuo crescimento, o absoluto caminha para a morte e a

desagregação. É este processo sugestivo para a teoria do conhecimento e a metafísica o caminho por meio do qual se questionam as pretensões da inteligência que procuram a explicação em terrenos atemporais e abstraídos da natureza. Por isso, a busca pela temporalidade significa, ao mesmo tempo, vincar a razão no solo em que se desenvolveu, porque apenas assim, situada no próprio terreno, é capaz de fundir-se no absoluto. O trabalho da filosofia, diz Bergson, é um verdadeiro trabalho de integração. Uma vez feito o esforço para a compreensão das temporalidades que constituem a experiência, o real revela a vida pujante que carrega consigo.

(...) reapreendamos o mundo exterior como ele é, não somente na superfície, no momento atual, mas em profundidade, com o passado imediato que o pressiona e que lhe imprime seu elã; habituemo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*: imediatamente o que estava entorpecido se distende, o adormecido acorda, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada (Bergson, 2009, p. 68).

Mas se é preciso fazer a crítica, trazer a inteligência ao solo, isso não significa excluí-la do lugar fundamental que ocupa, nem obscurecer o profundo parentesco que possui com as coisas. A questão do espaço e da matéria foi ressaltada no decorrer deste trabalho, porque desde o *Ensaio*, passando por *Matéria e memória*, ela surge de maneira peremptória. Ela é tão importante no contexto deste último livro que a sua redefinição em *A evolução criadora* pode gerar mal-entendidos. A teoria do conhecimento presente em ambas as obras tem o espaço como um conceito central. No entanto, se no contexto de *Matéria e memória*, o espaço homogêneo era o agente que produzia os falsos problemas, desde que penetrava a realidade das coisas, ou realidade do espírito, em *A evolução criadora* haverá uma mudança: as coisas serão “lastreadas de geometria”. Ora, para uma leitura apressada, tal tese parece perder as aquisições de *Matéria e memória*, porque, caso a geometria coincidissem com a matéria, seria a metafísica que estaria perdida: o espaço homogêneo se ergue como um delgado muro entre a consciência e a natureza (Bergson, 1999, p. 270). Mas, conforme são aprofundadas as teses de *A evolução criadora*, percebe-se que o lastro da geometria consiste numa tese mais complexa. É a própria ideia de espaço que se torna mais refinada. Ao invés de uma descontinuidade entre as obras, o que vemos vem a ser uma continuidade e um aprofundamento entre elas. De fato, Bergson deixa de citar alguns temas e vocabulários de *Matéria e memória*, como as imagens, por exemplo, mas, como já dissemos, compreende-se isso pela mudança de objeto de suas investigações. O filósofo supõe esta questão já resolvida e avança sobre novas questões, que exigem novas formulações. Além do mais, citações sobre *Matéria e memória* surgem em *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião*, sobretudo a última parte do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, momento em que

Bergson traz uma verdadeira recapitulação de *Matéria e memória*. Mas desde que a questão do espaço é compreendida entre as obras, a teoria das imagens, que revoluciona a teoria do conhecimento, passa a ser pressuposta. Não será apenas o conceito de espaço homogêneo que ganhará um desenvolvimento, será a inteligência que será caracterizada na *relação com a materialidade*. Conforme Montebello (2007, p. 180), é isso que marca a especificidade da obra de 1907 em relação à de 1896: a reflexão que permite à inteligência ser compreendida de maneira genética, em sua adaptação, em relação ao inorgânico. Se, em *Matéria e memória*, o espaço era somente um esquema abstrato do entendimento, em *A evolução criadora*, ele será forjado na adaptação com aquilo que se desfaz. Daí o início das dúvidas, daí a explicação sutil e sofisticada que Bergson apresenta e que coloca as obras em continuidade: embora a matéria seja lastreada de geometria, ela não coincide com o espaço puro (Bergson, 2005, p. 226). A maneira como o filósofo dará conta dessa identidade e diferença será através do conceito de *tendência*. Tanto a matéria, quanto o espaço, comungam de uma mesma tendência, caracterizada pela “distensão”. É um movimento à desagregação que caminha para a homogeneidade, conforme vimos nos subcapítulos anteriores. Assim, é preciso compreender que há uma diferença irreduzível entre esses termos, que torna inteligível o problema da teoria do conhecimento entre as obras, na qual, entre a materialidade, que é um grau do processo de “extensão”, e o espaço homogêneo, que é o grau derradeiro deste processo, há uma diferença entre o real e o abstrato, ainda que a matéria seja “lastreada de geometria”. É precisamente esta diferença que salvaguarda as teses de *Matéria e memória*. Se o espaço permanece um esquema abstrato da ação, *A evolução criadora* mostra a sua (espaço) gênese real na adaptação com a matéria. Em outras palavras, a matéria entra em jogo em *A evolução criadora* para mostrar um elemento em comum com o espaço, sem que com ele precise coincidir, mas que ao mesmo tempo explica a eficácia da inteligência diante da física. Segundo o filósofo, a experiência interna oferece essa compreensão: para fazer seguir a tendência da homogeneidade, basta deixar-se ir, levar-se pela consequência daquilo que se materializa, para intuir a sensação daquilo que se desfaz. Se tal sensação é uma tendência, é possível, por um esforço imaginativo, conceber seu termo abstrato, para que se tenha a imagem da forma do espaço homogêneo¹⁰⁹. Há, portanto, níveis de extensão: o corpo orgânico, a matéria inorgânica, o espaço homogêneo, ainda que este último não mais se

¹⁰⁹ Nossa personalidade torna assim a descer na direção do espaço. Ladeia-o incessantemente, aliás, na sensação. Não nos delongaremos aqui sobre um ponto que aprofundamos alhures. Limitemo-nos a lembrar que a extensão admite graus, que toda sensação é em certa medida extensiva e que a ideia de sensações inextensas, artificialmente localizadas no espaço, é uma simples vista do espírito, sugerida por uma metafísica inconsciente muito mais do que pela observação psicológica (Bergson, 2005, p. 220).

confunda com a extensão. Enquanto seres compostos de matéria, a representação virtual do esquema do espaço é presente como distensão eventual, extensão possível (Bergson, 2005, p. 220). É isso que torna a matéria e o espaço realidades tão próximas. Diz Bergson que nem sequer seria preciso encontrá-lo nas coisas, bastaria que nossa imaginação levasse adiante esse movimento natural. Matéria e espaço, assim, significam a tendência contrária à realidade do espírito. Enquanto a matéria faz descer a impulsão, o espírito prossegue. Ele vai ao abstrato.

A representação que forma do espaço puro não é mais que *o esquema* do termo no qual este movimento desembocaria. Uma vez de posse da forma de espaço, serve-se dela como de uma rede de malhas que podem ser feitas e desfeitas à vontade, a qual, jogada sobre a matéria, divide esta última do modo pelo qual as necessidades de nossa ação o exigem (Bergson, 2005, 220-221).

Aqui Bergson acrescenta algo fundamental. “Uma vez em posse da forma do espaço, ele se serve dela como uma rede de malhas que se fazem ou se desfazem à vontade, [...] conforme as necessidades de nossa ação o exigem” (idem). É o próprio mecanismo da inteligência que está descrito. Nota-se que o movimento de desagregação, que obedece a níveis de extensão, parece rumar cada vez mais a uma realidade dura e morta. Não é o que acontece: conforme a imaginação segue adiante o movimento de desagregação, ela ultrapassa a matéria e continua até o esquema da homogeneidade. Mas em posse dessa forma, ela parece libertar-se, adquire a potência de uma mobilidade através do uso dessas malhas projetadas sobre qualquer conteúdo. É como se a tendência à entropia, ao alcançar o abstrato, se visse liberta do torpor inorgânico, passando a agir a partir de seus esquemas homogêneos. A inteligência se descola do mármore. Uma vez que partilham de uma mesma tendência, o esquema é livre, o concreto é morto. E se não coincidem absolutamente, é porque a matemática, a razão, não está no fundo do cosmos, embora se veja na matéria a tendência à espacialização.

Assim, o espaço de nossa geometria e a espacialidade das coisas engendram-se mutuamente pela ação e pela reação recíprocas de dois termos que são de mesma essência, mas que caminham em sentido inverso um do outro. Nem o espaço é tão estranho à nossa natureza quanto imaginamos, nem a matéria é tão completamente extensa no espaço quanto nossa inteligência e nossos sentidos se a representam (Bergson, 2005, p. 221)

O espaço adquire, assim, um peso ontológico que não possuía em *Matéria e memória*: surgido da inteligência, ele é adaptado à matéria, a matéria expressando um “lastro” de geometria em sua tendência à entropia. Se ganha portanto um peso ontológico na adaptação material, ainda que não perca sua natureza abstrata, fantasmagórica, é por um simples motivo: porque é preciso mostrar que o espaço não é uma forma pronta que desce do céu, mas tem seu início na maneira como um certo vertebrado se adaptou à natureza.

Isso é um problema em *Matéria e memória*, ainda que lá o espaço possua um início de resolução na origem “pragmática” do esquema abstrato. Porém, é preciso ir mais longe que o esquema da ação, e mostrar que o espaço surge da imanência das duas ordens, num processo adaptativo¹¹⁰. É preciso derivá-lo do realismo da duração em sua relação com a vida, sem que ele se confunda de maneira metafísica com a materialidade. Uma vez confundido, levantar-se-ia um muro entre a consciência e a natureza, conforme dito em *Matéria e memória* (1999, p. 258). *A evolução criadora* é sutil: a matéria *sugere* o espaço, sem o engendrar, o que só é possível pela *adaptação*; o espírito, agindo e conhecendo a matéria, imagina sua forma acabada. O espaço, como produto da imaginação, desde *Matéria e memória*, mostrava que a ciência era eficaz porque a quantidade se aproximava do relaxamento da matéria. O que dispensava a ideia de uma *mathesis universalis* comum entre entendimento e a natureza, como se um fosse o espelho do outro, era, em *Matéria e memória*, a compreensão de que a quantidade não era mais que o relaxamento da qualidade, sendo a quantidade a simples distensão disso que eu percebo como amarelo. Ao mesmo tempo, o esforço de Bergson em mostrar que a matéria não pode se estender absolutamente no espaço, significa que para ela a qualidade é a própria condição da existência, enfim, o próprio tempo. Perderia a sua existência caso se tornasse quantidade, espaço puro, forma sem conteúdo. Se isso ocorresse, as partes da matéria apresentariam uma “perfeita exterioridade entre si, uma independência recíproca” (Bergson, 2005, p. 222). O universo perderia assim o liame que o torna contínuo, conjunto de forças e vibrações, conforme as teorias modernas de Maxwell e Faraday. O átomo recortado, diz o filósofo (*idem*), é uma simples vista do espírito. Mas se a ciência é eficaz, é porque a matéria se presta a esta subdivisão, é passível de ser recortada em sistemas relativamente fechados, porque a tendência material permite, ainda que a eficiência não seja absoluta.

O que significa isso, senão que a matéria se estende no espaço sem estar nele absolutamente estendida e que, ao tomá-la por decomponível em sistemas isolados, ao lhe atribuir elementos bem distintos que mudam uns com relação aos outros sem mudarem eles próprios (que se “deslocam”, como se costuma dizer, sem se alterarem), ao lhe conferir, enfim, as propriedades do espaço puro, nós nos transportamos ao termo do movimento do qual ela simplesmente desenha a direção? (Bergson, 2005, p. 222).

A ideia de uma natureza completamente estendida sobre o espaço homogêneo trata de uma questão subjacente mais profunda, que diz respeito à teoria do conhecimento, e que se

¹¹⁰ Na realidade, em *Matéria e memória*, Bergson já mostrava a relação da materialidade com o espaço homogêneo, na tese de que o relaxamento material coincidia com os quadros homogêneos que a ciência estudava. Mas se lá apresentava-se e relação estabelecida, a novidade de *A evolução criadora* a gênese desse espaço pela inteligência, em seu processo adaptativo com a matéria.

dirige sobretudo à formulação kantiana do problema. Para o filósofo alemão, segundo Bergson, a inteligência diz respeito a toda a extensão da consciência, o que torna o espaço a condição de possibilidade da experiência. Assim,

A inteligência, tal como Kant no-la apresenta, é banhada por uma atmosfera de espacialidade a qual está tão inseparavelmente unida quanto o corpo vivo ao ar que respira. Nossas percepções só nos ocorrem após terem atravessado essa atmosfera. Nela, impregnaram-se por antecipação de nossa geometria, de modo que nossa faculdade de pensar não faz mais que reencontrar, na matéria, as propriedades matemáticas que nossa faculdade de perceber nela depositou por antecipação (Bergson, 2005, p. 222-223).

A matéria, com isso, torna-se completamente sujeita à racionalidade, ao passo que tal sujeição é um produto do entendimento. O resultado se deduz: a realidade “em si” é inacessível, porque a sua única impressão provirá da refração pelas formas da faculdade de perceber, que a consciência projeta. É isso que levou o kantismo a uma cruzada contra as teorias empiristas. O seu grande problema, no entanto, continua Bergson, foi ter concebido o espaço como uma forma pronta da faculdade de conhecer, um verdadeiro *deus ex machina*: não se compreende sua gênese, porque desce pronta da razão pura. Em suma, Kant não percebera que é possível pensar em graus da espacialidade (Bergson, 2005, p. 223). Ao dar-se o espaço como uma forma pronta, fazendo com que toda impressão sensível se ajuste à forma *parte extra partes*, toda a materialidade resolvía-se em partes exteriores entre si. As antinomias supunham assim a correspondência rigorosa entre a matéria e o espaço puro, de onde a tripla conclusão para a teoria do conhecimento: ou o espírito se ordena pelas coisas, ou as coisas se ordenam pelo espírito, ou há uma concordância misteriosa entre as coisas e o espírito (Bergson, 2005, p. 224).

Desde que se perceba que a matéria não se estende completamente à espacialidade, a inteligência deixa de ser a condição transcendental de toda a experiência possível. A inteligência passa a ser uma parte de algo que a engloba, a consciência, e a própria temporalidade, a duração, passa a apresentar-se como uma realidade que está por detrás do esquema espacial com o qual Kant definiu a forma *a priori* do sentido interno do tempo, e que Bergson compreende como o esquema oriundo das ações, hábitos, dado na relação com a materialidade. Trata-se, portanto, de uma quarta alternativa àquelas três soluções antinômicas.

Essa solução consistiria primeiro em considerar a inteligência como uma função especial do espírito, essencialmente voltada para a matéria inerte. Consistiria, em seguida, em dizer que nem a matéria determina a forma da inteligência, nem a inteligência impõe sua forma à matéria, nem a matéria e a inteligência foram regradas uma pela outra por não sei que harmonia preestabelecida, mas que a inteligência e a matéria se adaptaram progressivamente uma à outra para se deterem, por fim, em uma forma comum (Bergson, 2005, p. 224).

A relação entre a matéria e o espaço permite, então, uma formulação mais realista da teoria do conhecimento. Porque, à medida que a matéria e o espaço não coincidem, a natureza deixa de ser o espelho do entendimento e vice-versa. Só assim torna-se viável, portanto, pensar uma gênese real da inteligência através de sua tendência adaptada com o fluxo do real: sem que determine a inteligência, a materialidade apenas lhe dá a direção. Esta formulação abdica de uma pesquisa sobre a interioridade: trata-se de encontrar na própria imanência material a tendência segundo a qual uma parte da consciência se adapta, vendo-a, por assim dizer, nascer, mostrando a ilusão que consiste em recebê-la pronta do mundo das ideias. Ao adaptar-se à tendência material, a inteligência ganha graus cada vez mais homogêneos, até ultrapassar a matéria, “porque é a mesma inversão do mesmo movimento que criou ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas” (Bergson, 2005, p. 225). Assim como em *Matéria e memória*, é preciso partir da imanência para pensar a formação da subjetividade, ultrapassando a formulação moderna da teoria do conhecimento, que o explica sempre em termos de mediação, como sujeito-objeto, intencionalidade e etc. Segundo as teses de *Matéria e memória*, há acesso da consciência às coisas, porque há, no imediato, coincidência parcialmente radical com a matéria (Bergson, 1999, p. 262). Ao mesmo tempo, a ação pragmática projeta o esquema do espaço, produzindo a mediação, interpretando o mundo em termos de utilidade. No entanto, este “ao mesmo tempo” já é *a posteriori*, conforme vimos, porque caso não o fosse, não haveria coincidência, não haveria a inversão que a teoria das imagens propõe para a percepção, segundo a qual estamos nas coisas que percebemos. Mas, se este aspecto metafísico da percepção é pouco ressaltado em *A evolução criadora*, é porque se trata de explorar a percepção do ponto de vista da inteligência, da ação que recorta os objetos, na formulação que já indica o nascimento da ciência pelas estruturas da espacialidade, mas, aqui, através da gênese evolutiva da inteligência, vendo-a nascer da entropia material, isto é, da *ordem inorgânica*.

O que não foi desenvolvido em *Matéria e memória* era a explicação do surgimento dos quadros do espaço do ponto de vista da vida. Poder-se-ia perguntar ao autor de *Matéria e memória*: *Por que o esquema da ação é homogêneo e não qualitativo?* Eis a pergunta que *A evolução criadora* responde, pelo instinto e a inteligência. Uma vez sendo claro que a inteligência é uma parte da consciência, e não a sua condição; que, se é orientada pelo movimento material, nem por isso o esquema do espaço coincide absolutamente com ele, o que faz a ciência não ser definitiva. Desde então, o espírito não pode tomar a realidade em bloco; ele pode, no entanto, compreender que o todo evolui através de um processo semelhante ao seu. Este movimento que ressalta o papel da ciência no conhecimento do real é

parte do peso ontológico que Bergson atribui ao espaço no contexto de *A evolução criadora*, ainda que a coincidência não seja absoluta. A matéria, sendo então lastreada de geometria, sem ser geométrica, por mais que siga a mesma tendência, indica que a inteligência se sente em casa, sem que a domine absolutamente. Será, assim, por essa relação sinuosa entre a matéria e o espaço que a consciência poderá se ressituar na natureza, a inteligência recuperando sua destinação laboriosa, liberando sua pretensão transcendental, e desde então o tempo aparecendo como aquilo que está por trás, que escorre entre os dedos da espacialidade.

O tempo é a causa do amadurecimento do universo, e se a inteligência predomina na consciência humana, é à medida que nossa maneira de conhecer se pauta pela espacialização que segue a ordem material. Como uma espécie de ponta da consciência que se desenvolveu com a materialidade, olhando para fora, a inteligência distribui sua rede homogênea de malhas deformáveis ao exterior e ao interior. Conquanto se violente a si mesma, ela consegue, no entanto, olhar para dentro e perceber aquilo que a constitui, o impulso, a criação, a temporalidade. Só assim se interioriza, uma vez que, agindo naturalmente, opera pela exteriorização de si mesma. Retomar o tempo e o impulso é retomar a virtualidade ainda não materializada que a inteligência constitui, como se vê no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. A liberdade se dá, assim, no enfrentamento à exteriorização, que acaba por ser a sucessiva exteriorização da própria natureza. Trata-se, ao mesmo tempo, do enfrentamento às estruturas espaciais do pré-definido, que impede a observação do próprio processo de maturação. Mas a liberdade se relaciona também à percepção da mobilidade do mundo exterior, sendo ambas as regiões marcadas pelos esquemas da utilidade. Uma vez que esta espacializa o tempo, tratando de forma horizontal aquilo que perfaz uma multiplicidade de intensidades verticais, torna-se simbólica: o percebido é lido em vista da utilidade.

Em suma, a pesquisa circular entre a teoria do conhecimento e a metafísica, que permite delimitar a natureza do espaço homogêneo, torna-se a via única para a crítica à ambição absolutista da inteligência, o que Bergson realiza através de um retorno à filosofia da natureza. Ao voltar-se à imanência do real, a pesquisa compreende que o conhecimento da animalidade pauta-se pela dupla tendência do real. Mas se ambas são a derivação de um impulso comum, cada qual carrega virtualmente a outra: a consciência, antes de adaptar-se à matéria bruta, é impulso e liberdade. Enquanto a inteligência pauta-se pela adaptação ao movimento material, uma vez percebido que o material não é senão uma parte, um lado da ordem do real, é preciso compreender que não corresponde a toda consciência. Ao mesmo tempo, quando liberta da ação no exterior e voltada a si, concebe o impulso vital como estofado de si mesma, e temporalidade autêntica de todas as coisas, como amadurecimento e morte. No

que diz respeito ao problema do conhecimento, se a inteligência deixa de ser transcendental e a matéria deixa de se curvar de maneira absoluta ao espaço homogêneo, a questão do acesso da consciência às coisas deixa de colocar-se, porque a qualidade não passa mais pelas lentes das formas puras do espaço homogêneo: o sensível não está em mim, a qualidade pertence às próprias coisas, conforme vimos com *Matéria e memória*. A ciência abdica de se explicar, então, por um *logos* ordenador, para explicar-se pela imanência, que caracteriza na matéria o processo de homogeneização da entropia. A entropia, portanto, é quem sugere o espaço para a consciência animal, não é a razão que sugere a homogeneização da entropia. O mundo material torna-se assim um simples fluxo de escoamento, um devir contínuo que decai, mas solidário à impulsão que o eleva, caracterizada pela vida. Na última página de *A evolução criadora*, Bergson diz que não basta que o filósofo retome a vida que pulsa atrás de sua inteligência, e conheça assim o princípio de onde veio, que é pura criação. Trata-se de ir mais longe e compreender que a filosofia consiste no aprofundamento do devir em geral, que explica tanto a ciência, quanto o verdadeiro sentido do evolucionismo.

Desde então, a ideia de um mundo objetivo e ordenado, o mesmo para todos que nele habitam, que atravessa de maneira radical aqueles que dele fazem parte, é sustentada. É neste sentido que falamos de um novo realismo em Bergson.

Conclusão

Quisemos ressaltar em nosso trabalho a existência de um realismo peculiar na filosofia de Bergson. Conforme apontamos em diferentes passagens, não se trata de qualquer realismo, e muito menos da figura que reveste sua versão tradicional, aliás denunciada por Bergson em diferentes momentos de sua obra. Qual era o problema do realismo tradicional? Ao consolidar a existência de um em si, tornava-o inacessível à subjetividade, porque se tratava de fundamentar a coisa em detrimento da sensibilidade. A psicofísica da época de Bergson ecoava esta visão. A ideia da consciência como epifenômeno significa que os dados sensíveis são de natureza diversa das trocas químico-físicas, teses que derivam do empirismo e se atualizam no associacionismo. O que marca a originalidade de Bergson, que se diz um empirista radical, é a maneira *sui generis* como sua empiria articula-se a um realismo: se a coisa existe em si, *este em si é virtualmente empírico*. Uma vez que a existência é sinônimo de experiência para Bergson, o universo é, tal como nos mostra *Matéria e memória*, passível de ser experimentado em toda a sua *extensão*. Por isso a relação entre existência e experiência é tão fundamental para o pensador, tese que deriva diretamente de Berkeley, conforme quisemos ressaltar, mas que o supera precisamente na fundamentação de um *percipi* que é imanente à materialidade, e não a um espírito. No que diz respeito à teoria da percepção, Bergson é, neste sentido, um não-dualista, porque a base para compreender a identidade entre as coisas e a percepção resulta da eliminação da diferença sujeito-objeto no nível da percepção. Conforme vimos, e segundo ressaltou Merleau-Ponty, a percepção é decalcada do ser, e isso significa que a consciência deixa de ser espectadora, para se confundir com a própria carne do mundo e perceber as coisas ali onde elas existem, sem um trás-mundo. Sem retomar as consequências de *Matéria e memória*, gostaríamos somente de assinalar que Bergson, ao combater uma visão transcendentalista, indica duas consequências: o corpo é parte da matéria, e por isso descreve, junto dela, a história cósmica do universo, e percebe a singularidade da história da matéria que com ele amadurece. Se pensarmos as metáforas do óbus, do buquê, ou do jorro ininterrupto de *A evolução criadora*, que se assemelham em alguns pontos à teoria do *Big Bang*, compreenderemos que os corpos vivos são a consequência direta de 13,8 bilhões de anos do desenvolvimento de um mesmo processo cósmico, o corpo humano como vibração partícipe de uma única e mesma existência. É a parte de um grande corpo. De um todo. Em alguns momentos de *Matéria e memória*, o

filósofo diz que a percepção dá o todo da matéria, ou ao menos o essencial¹¹¹, querendo dizer com isso que ela não esconde uma realidade incognoscível, isto é, que a imagem que se estende para além do percebido, para o restante do corpo cósmico, é da mesma natureza que ela. Corroborando essa ideia, diz o filósofo, “[...] se considerarmos um lugar qualquer do universo, poderemos dizer que a ação da matéria inteira passa sem resistência e sem perda, e que a fotografia do todo é translúcida” (Bergson, 1999, p. 36). Ou seja, isso que percebo, isso que eu sou, é a própria natureza, é o próprio universo, feito de uma mesma peça. A filosofia de Bergson aponta assim, para a compreensão do vivo, uma participação radical no *cosmos*, e, para a noção de consciência, uma *decupagem* do cosmos, eliminando por dentro o projeto de uma filosofia transcendental, porque com isso é o exterior que se torna a consciência decupada, e não a consciência que apreende um exterior; *é o próprio universo que se torna consciente de si mesmo através do homem*. A consciência individual nunca se coloca a si mesma como condição de possibilidade do sensível. A ideia de Todo em Bergson adquire assim um contorno diverso daqueles que se encontram na história da filosofia, sobretudo no idealismo alemão, porque ele não pode ser alcançado pela razão ou conceito, ele não pode ser intuído em sua totalidade, conforme os textos de *Pensamento e o movente* e *A evolução criadora*. Mas se a totalidade pode apenas ser imaginada, ou objeto de analogia, o todo pode ser *experimentado* através de suas partes, pela compreensão de que a parte é a parte do todo, indicando-o, à medida que eu sou um tecido do real, como a onda fugaz de um oceano; enquanto se compreende, enfim, que o humano é um caso orgânico na borda do Big Bang, e com ele se desdobra criando incessantemente, ou turbilhonando sobre o lugar. Este tema é sobretudo de *Matéria e memória*, que tem por mérito inverter a teoria do conhecimento tradicional, ao mostrar que o corpo e a percepção são inseparáveis da natureza, e que a memória é a expressão da duração de todas as coisas. O quarto capítulo desta obra corrobora tal ideia, ao mostrar que a mobilidade que conforma a natureza, como temporalidade, é indivisível, em si, e se dá através de uma multiplicidade de durações, vibrações, que compõem o universo.

Se somos participantes da realidade concreta que perfaz toda a existência, de onde vem a origem da ilusão de separação? Em uma palavra, por que nos sentimos separados? *Matéria e memória* explica que o entendimento humano se caracteriza pelas subdivisões que efetua no ambiente. Enquanto corpo que precisa agir e sobreviver, projeta esquemas

¹¹¹ [...] uma vez que a percepção pura nos dá o todo, ou ao menos o essencial da matéria, uma vez que o restante vem da memória e se acrescenta à matéria [...] (Bergson, 1999, p. 77).

pragmáticos que recortam o real, através do espaço homogêneo, tese que se desenvolve já no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, mas no domínio da subjetividade. Responsável pela linguagem e por toda ciência, e mesmo a filosofia, o espaço homogêneo constitui assim a ferramenta com a qual passa a ler todo o real. Acabava, desta maneira, por prejudicar a especulação filosófica, porque, dentre outros motivos, ele se interpunha entre a consciência e natureza, ou entre a consciência e a própria subjetividade, produzindo assim uma leitura homogeneizante e pragmática para realidades que se definem pela própria qualidade. A consequência mais perversa era, assim, o isolamento gradual da realidade, à medida que o entendimento, compreendendo-se como consciência individual, acreditava-se ora soberano, ora insignificante (idealismo e realismo), em todo *diferente* disso que está à sua volta, como um reino dentro de outro reino. Bergson aponta de maneira cirúrgica como essa concepção aparece na tese epifenomenista da neurociência nascente: a consciência teórica europeia, ao dar tanta ênfase à subjetividade, não olhava a continuidade que vincava o homem na natureza e fazia dele um animal entre os outros, nas palavras de *A evolução criadora*, não o percebia como uma espécie que surge do húmus do mundo organizado. Um dos grandes méritos da filosofia de Bergson está em apontar como e por que se produz a separação, de que maneira o homem pode ser caracterizado pela abstração que ele mesmo produz de si em relação ao absoluto. A inteligência tem esse demérito, dentre outras morbidades de sentido oposto à vida, de se exteriorizar a si mesma. Mas, curiosamente, é o próprio fato de se descolar da ação e circular entre os objetos que permite à consciência se voltar a si e se relacionar às virtualidades da intuição. Ou seja, o mesmo fator que explica a separação é o que permite ao homem ser consciente de si e do cosmos, separando-se do resto do mundo animal.

Ao desfazer os dualismos rígidos, conforme vimos em nosso segundo capítulo, Bergson apresenta uma continuidade passível de inteligibilidade no domínio do corpo e do espírito. Vimos que, ao invés da queda do filósofo no reino obscuro da interioridade, a memória era na realidade a consequência de sua teoria da percepção pura, que colocava a relação entre corpo e espírito em termos de temporalidade, o corpo como o presente, o espírito como o passado. Eu não vejo o mundo de dentro: a minha percepção me faz o tecido da existência na experiência do presente. O passado é a ausência que retorna e explica incessantemente este devir do corpo, que é um corte incessante e universal de toda a materialidade. Ao chamar o espírito de passado e o presente de futuro, Bergson explica a continuidade de ambos através do passado imediato, tornando possível a ideia de um presente mais ou menos alargado, conforme se estenda mais ou menos à memória. Daí todo o

mecanismo psicológico de subtração das memórias desinteressantes ao presente, ou percepções inúteis na matéria, a metafísica se confundindo aqui com a torção, ou flexibilização de tais mecanismos. Porque quanto mais restrita do ponto de vista pragmático, mais diminuta é a percepção da realidade em si. Por isso *Matéria e memória* constitui a base metafísica da obra de Bergson e coincide com um realismo: ela nos entrega a mensagem clara de que o absoluto que nos atravessa é sistematicamente enrijecido e empobrecido pelas necessidades que a vida impôs aos indivíduos. Basta levantar um véu, que se expressa na preocupação do futuro, na culpa do passado, enfim, no melodrama individual, para que o real volte a se mostrar como aquilo que transcende e torna menos relevante nossas questões demasiado humanas. O que é um ego ferido diante da compreensão de que a existência individual é o incessantemente desdobrar de uma história cósmica, de um indivíduo que leva adiante uma miríade de gerações que descrevem a trajetória da espécie, que é um modo das imagens? ou da própria existência, pela virtualidade do impulso vital?

Ao adentrarmos *A evolução criadora*, quisemos ressaltar o realismo de Bergson na descrição que o filósofo realiza da natureza como uma existência ordenada que flui por *ações que se fazem através de ações que se desfazem*, e que compreende toda a existência. Dando conta do orgânico e do inorgânico, essa descrição mostra o real como absoluto que explica tanto a razão de ser das ciências exatas, quanto a produção de novidade caracterizada pela vida, através dos organismos, da psicologia e mesmo das artes. Aquilo que a ciência e a filosofia antiga acreditavam pertencer a um *logos* ordenador transcendente ao mundo, Bergson mostra que o próprio fluxo que se desfaz, a materialidade, é capaz de explicar: seu movimento de desagregação explica a tendência à homogeneidade que prefigura a linguagem e a geometria que são desenvolvidas pela inteligência na teoria em geral. Isso se dá sobretudo porque o homem se adaptou à materialidade. Mas, ao mesmo tempo, o homem era a expressão da exigência de criação, ou seja, daquilo que se faz, sendo o próprio organismo complexo um *modus vivendi* dos dois fluxos. Como exigência de criação, o homem então era parte da mesma peça que constitui o fluxo que se faz a partir daquilo que se desfaz. Todo o último momento do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, denominado “significação da vida”, consiste numa retomada de *Matéria e memória*, mas agora do ponto de vista da vida, e logo após o momento mais metafísico de sua obra, a “gênese ideal da matéria”. Neste derradeiro trecho do capítulo, Bergson retoma o *Ensaio*, associando as consequências do terceiro capítulo à virtualidade da duração de sua primeira obra, mostrando o caráter psicológico da vida, tanto como produção de novidade como virtualidade de tendências que a matéria atualiza e distingue, mostrando como o *impulso* se origina na relação com a matéria,

como ele guarda, além disso, a possibilidade de uma sociedade em sua multiplicidade de tendências, e de que maneira a consciência significa exigência de criação. A partir de então, Bergson faz a ponte com *Matéria e memória*, ao mostrar a solidariedade *sui generis* entre consciência e organismo, na tese de que a consciência não jorra do cérebro, mas possui com ele uma correspondência que revela a intensidade de escolha e liberdade tanto do corpo como do espírito, retomando a tese de que o cérebro é a ponta que se insere no tecido dos acontecimentos, através de uma história virtual mais intensa e vasta que o corpo, e por isso mesmo dele independente. A seguir, mostra porque o cérebro humano difere por natureza dos outros animais, como órgão capaz de montar novos hábitos indefinidamente, e a importância da linguagem nesse processo, como corpo imaterial, significando assim, como possibilidade de criação indefinida, o fim último da vida, mas que acaba girando também sobre si mesmo, desde que se automatiza e deixa de exercer sua liberdade. O tema de *Matéria e memória*, portanto, serve de exemplo para expressar a relação das duas ordens, matéria e vida, ao mostrar como o homem foi a espécie que levou a exigência de criação mais longe, ainda que esteja enredado na matéria, sobretudo pela sua faculdade de conhecimento, que é a inteligência. Teria tido um grau de desenvolvimento maior se tivesse moldado sua forma de conhecimento um pouco mais pela ordem de criação, que caracteriza a intuição, e não de forma tão predominante à matéria, pela inteligência. Porque ao guiar-se apenas pela tendência material, que é de exteriorização, olha apenas para fora, para a construção a realizar, esquecendo de si mesmo em diferentes níveis. Mas como a consciência é virtual, à medida que realiza o esforço de se retomar e olhar para dentro, ela recupera a franja de intuição que caracteriza sua própria vida, permitindo um olhar renovado sobre a personalidade, a liberdade, o lugar no conjunto do *cosmos*, nossa origem e mesmo, diz Bergson, talvez sobre o destino. A filosofia, continua o filósofo, deve se amparar nesses lampejos da intuição e tentar alargá-los cada vez mais, fazendo perceber que a vida é o próprio espírito, e é a expressão da imanência que a gera, e de maneira alguma está separada do lugar em que existe. A imagem do absoluto é portanto a de um fluxo cujo impulso contraria o movimento da matéria, que, turbilhonando sobre o mesmo em toda a manifestação orgânica, encontra na humanidade a exceção, que transcende o obstáculo e se divide em gerações de gerações de indivíduos; humanidade cujo impulso de vida se diferencia da matéria que atravessa, ainda que adote suas sinuosidades, mas sendo dela distinto, assim como a memória é diferente do cérebro, ainda que desenhe suas articulações, ainda que no contato com a matéria adote seus contornos através da intelectualidade. Percebe então tudo em termos de necessidade, incapaz de conceber o novo nas ações, explicando tudo o que percebe e faz em termos de “mesmo” e de “passado”. Por

isso a importância do esforço filosófico de um retorno da inteligência ao impulso que caracteriza a criação: é o retorno da consciência sobre si mesma, antes de percorrer a passagem do imediato ao útil, a reconstrução da curva por trás dos elementos.

E aqui entra um aspecto pouco ressaltado na filosofia de Bergson, um aspecto prático, no sentido heurístico de um bem-viver. Mas é importante ressaltar, neste quesito, que, se há uma filosofia prática em Bergson, ela surge, a partir de *Matéria e memória*, da sua elaboração teórica a respeito da cosmologia, ou seja, de sua concepção *sui generis* do absoluto, do qual quisemos enfatizar o realismo. Isto é perceptível em *Matéria e memória*, conforme ressaltamos acima, na compreensão de que somos o tecido da história universal. Mas em *A evolução criadora*, somos manifestações da vida, que, muito embora seja a expressão mais livre do reino orgânico, ainda assim se aliena e se vê separada do real. Mas, conforme se torna consciente de si, se torna consciente de sua não-dualidade, de que ela mesma é a manifestação de uma só existência, de um impulso de vida que se produz a si mesmo, mas torna a descer necessariamente ao mineral e à entropia, em uma palavra, à morte. À medida que assim se percebe, não mais pelas lentes utilitárias, mas pelo esforço metafísico, o indivíduo passa a perceber o mesmo movimento na natureza, o que possui um resultado ético e prático. Bergson diz, ao final do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, que deixamos de nos sentir isolados tanto da humanidade, quanto da natureza, e nos compara a um grão de areia, que é solidário ao sistema solar e arrastado por ele pela descida que caracteriza a materialidade, mas que é simplesmente o fluxo oposto a vida, que desde os primórdios até o momento de desenvolvimento presente da vida, significa um único e mesmo eã indivisível que atrasa a descida. “Todos os vivos se tocam e todos cedem ao mesmo formidável impulso” (Bergson, 2005, p. 293).

Sobretudo os textos de *O pensamento e o movente* ressaltam, em seus fins triunfais, de maneira explícita, um bem-viver que a filosofia pode oferecer ao indivíduo, uma vez que exerça o esforço metafísico de ir além dos hábitos da inteligência. *O possível e o real* é um texto sugestivo que traz à tona os resultados das ilusões do Nada e de Desordem de *A evolução criadora*, para mostrar que a noção de possível é mais uma ferramenta intelectual que nubla a compreensão do absolutamente novo que se desenrola no imediato, sucessivamente negado pela filosofia antiga e mesmo moderna. Mas o imediato se impõe como jorro de novidade, e desde que se o perceba, não é apenas a filosofia que ganha através de uma renovação, é a vida prática, numa ética propriamente bergsoniana e pouco ressaltada pelo filósofo, que nos torna, diz ele, não apenas mais felizes, mas mais fortes (Bergson, 2006, p. 64). Isso por diferentes fatores, que são mencionados também em *A intuição filosófica* e a

Percepção da mudança, como por exemplo uma mudança na própria sensibilidade: ao torcer os hábitos mecanizados, ao levantar o véu, é a natureza *que se apresenta numa temporalidade mais espessa*, através do passado imediato que lhe revela suas tendências e evoluções incipientes, ao invés da realidade morta e galvanizada da percepção utilitária, que é uma sombra da verdadeira. A natureza se revela, assim, na vida pujante que a impulsiona, e isso traz alegria à experiência, porque, para além da arte que propõe a fruição em superfície, a filosofia faz ver a profundidade renascente, a movente originalidade das coisas. Além disso, nos torna também mais fortes, e o motivo fundamenta uma vez mais o realismo de Bergson: nos torna mais fortes *porque*, ao observar a incessante criação de novidade que está na origem de todas as coisas, damo-nos conta de que somos *também esta criação, enquanto somos criadores de nós mesmos*. Nossa faculdade de agir intensifica-se, à medida que, da grande peça da existência, somos o despontar do balão que cresce indefinidamente.

Apêndice

Não seria possível apresentar o realismo de Bergson, bem como a metafísica que caracteriza o seu pensamento, sem passar pelo terceiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*, que coroa e oferece um fechamento para a metafísica, posto que assim o autor se expressa, ao dizer que vai além das conclusões de *A evolução criadora* (Bergson, 2005, p. 215), ao mesmo tempo que é respaldado pelas obras anteriores. Pode parecer no mínimo curioso que um texto que trate do realismo de Bergson venha formular uma conclusão que soaria estranha àqueles que são afeitos ao aspecto mais concreto, empírico, radical de Bergson, expresso sobretudo nas duas primeiras obras. Porque é um capítulo que traz termos como amor, Deus, transcendência, misticismo. No entanto, não é possível fugir do filósofo, se se trata de uma pesquisa sobre a metafísica de sua obra. Quando mais não seja, porque Bergson não abandona seu realismo, sua radicalidade e o seu mais significativo pressuposto metodológico, *a experiência*. Se *As duas fontes da moral e da religião* é um livro que quase não menciona a palavra ‘duração’ (uma vez que é sobretudo sociológico), o seu terceiro capítulo, no entanto, traz uma retomada fundamental da metafísica, ainda que orientado pela análise das religiões. Enquanto mostrava, nos capítulos primeiro e segundo, que a inteligência organizava a sociedade humana de tal maneira que era necessária a função fabuladora – responsável pela religião – para produzir o apego à vida que a inteligência destruía com o seu egoísmo e caracteres mórbidos, o filósofo mostra que determinados indivíduos transcendem as estruturas rígidas da religião estática. Não apenas transcendem; eles, de alguma forma, abalam a fixidez e coesão da moral vigente, porque a aspiração que representam segue no

sentido oposto de uma moral de conservação. Não se trata mais de defender o grupo, adorar o líder, o totem, preparar-se para a guerra. A mensagem que expressavam se estendia à humanidade, apresentando assim uma diferença de natureza em relação aos credos da religião estática. Para tais indivíduos, os dogmas e os rituais se tornam secundários diante da *experiência* mística. E aqui, para Bergson, torna-se possível a metafísica, porque não se trata mais simplesmente da cultura, como vimos, toda experiência é um índice da existência. Ainda que cite de passagem alguns exemplos eminentes de místicos, não se detém no exame histórico: uma vez que, compreendido que a experiência espiritual não é uma ilusão, a filosofia vai buscar o que indica uma espécie de essência de tal experiência, para a partir daí realizar sua investigação. Tal retomada é importante porque traz uma resposta ao debate com Tonquedec, conforme vimos. Bergson dá, em *As duas fontes*, uma resposta robusta à questão que ficara em aberto em *A evolução criadora*, ao mesmo tempo que oferece um fechamento de sua doutrina. Além disso, a questão passa concomitantemente pela ética e a metafísica que caracteriza seu pensamento. Não à toa, o capítulo mais transcendente da obra termina com uma retomada surpreendente do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, que tanto enfatizamos em nosso trabalho.

Em carta de 1932 ao jovem Henri Gouhier, Bergson (2013, p. 622), ao falar de seu último livro, diz que uma das principais contribuições de sua filosofia consiste em introduzir a experiência na metafísica. Se o elã vital fora colhido no campo da experiência, sendo um resumo de resumos, a filosofia não deveria se furtar à experiência do místico, se quisesse investigar a natureza de Deus.

Em uma retomada notável de seu empirismo, Bergson diz de maneira explícita que a filosofia não deve tratar a questão de Deus da mesma maneira que a tradição filosófica. Não se deve investigar a natureza da divindade somente *porque* existe um mundo, ou de que forma o Nada preexistia ao Ser, para a compreensão de como teria se dado a criação. A maneira como Platão e Aristóteles pensavam Deus era marcada pelas estruturas derivadas da linguagem, de modo que, se o motor imóvel descesse à terra, diz Bergson, ninguém seria capaz de o reconhecer. São formulações carregadas, portanto, conforme vimos, de vícios enraizados profundamente no entendimento. Se não se deve partir da ideia de Todo, sinônimo de Nada, para compreender a natureza divina, é preciso buscar outro caminho. Diz o filósofo que somos livres para construir a ideia de um objeto ou ser, mas não temos essa liberdade diante da experiência, porque será ela a respaldar, ou desmentir o que se formulou. Logo, a questão de Deus deve ser tratada da mesma maneira, *experimentalmente*. E aqui pode parecer que Bergson enlouqueceu. Na verdade, está levando o seu método às últimas consequências, e

realizando um movimento inédito na filosofia: *o que a experiência religiosa tem a dizer à filosofia?* Se esta pretende abordar a questão de Deus com seriedade, deve investigar a experiência daqueles que dizem *o conhecer*, partindo do pressuposto de que não se trata de simples construções culturais, de casos patológicos ou charlatanices. Os místicos devem ser homens que não apenas construíram belos discursos, mas cujo impacto das ações apontava para algo além da palavra, algo de coextensivo à intuição. Enfim, Bergson renega a teologia sistemática, para voltar-se à observação daquilo que tais indivíduos vivenciaram, ainda que seus relatos remetam ao mundo invisível. Múltiplas objeções surgem de todos os lados, filósofos, agnósticos, positivistas, as quais não impedem o método, naquilo que apresenta de *positivo*, isto é, naquilo que pode colher da experiência e sobre ela raciocinar, como o fato de diferentes personalidades históricas, sobretudo no cristianismo – ainda que o filósofo reconheça em personalidades hindus contemporâneas a ele expoentes do verdadeiro misticismo, como Sri Ramakrishna e Vivekananda –, apontarem características comuns de suas experiências, que indicam certa unidade de intuição em diferentes relatos, de diferentes regiões, possuindo os pontos de chegada semelhanças, sendo a própria tradição secundária diante do contato que os une, como se estivessem defronte de uma única potência.

A filosofia começa na medida precisa em que volta os olhos para tais experiências e raciocina sobre elas. Se a única fonte do conhecimento é a experiência, e se a intuição do místico está para além da palavra, então *ela tem algo a dizer sobre a metafísica, em uma palavra, sobre o real*. À medida que os exemplos e relatos indicam uma emoção sem limites assinaláveis, assim como as linhas de fatos que sugerem uma direção precisa do impulso vital, *é porque Bergson encontra aí um prolongamento da intuição*, que está para além da linguagem, da teologia e dos credos. São dois limites da cadeia vital: a manifestação da vida pelo elã, de um lado; de outro, a intuição do místico. Na carta a Gouhier, Bergson diz que a razão não daria conta de conceber uma imagem representativa da causalidade recíproca de ambas, sem se perder nas próprias criações limitadas da noção de causalidade. Mas se torna claro, através dos relatos, que Deus deve ser compreendido como uma energia com a qual o homem pode entrar em *relação* (Bergson, 2013, p. 622), e portanto transcendente, respondendo a Tonquedec. Trata-se, de todo modo, de um possível prolongamento da potência de criação que caracteriza a consciência e, portanto, da doutrina do impulso vital. A primeira evidência a notar é o fato de os místicos ignorarem os problemas especulativo-sistemáticos, denunciados em *A evolução criadora*, oriundos da negatividade da inteligência. Eles sempre se ocupam daquilo que a experiência de Deus é, não se questionam sobre o que a natureza divina não é, ou deveria ser, para dar sentido à ordem do mundo. O

filósofo deve portanto buscar no místico a positividade de sua experiência, ou seja, aquilo que é *perceptível aos olhos da alma*. E o resultado comum a que chega, dentre tantos relatos, é logo definido. Todos comungam da compreensão de que Deus é amor, sem limites assinaláveis. E aqui entra a necessidade da compreensão deste termo, sem a qual Bergson pode cair num antropocentrismo grosseiro. O termo “amor” possui um sentido metafísico, que se relaciona à produção e criação, tornando-se, conseqüentemente, um aspecto da noção de vida, coextensiva à consciência. Tal emoção, assim como a alegria descrita em *A intuição filosófica*, expressa a causalidade *sui generis* que a filosofia de Bergson vê na natureza, a qual, ao invés de mecânica, explica a passagem do intensivo ao extensivo, da emoção à obra do artista, da música à partitura. Tais emoções, em uma palavra, compreendem um poder de realizar que, por isso mesmo, está no cerne de uma filosofia da criação. Neste sentido, o terceiro capítulo de *A evolução criadora*, ainda que tenha pontas a fechar, está em plena continuidade com o terceiro capítulo de *As duas fontes*, porque sugere que Deus é exigência de criação. E nada mais, *precisamente porque o método bergsoniano não permite ultrapassar o que a experiência concede*. Por isso, não é possível uma Teodicéia no pensamento do filósofo¹¹², simplesmente porque foge ao escopo do método.

Ao partir da experiência do divino, diante do relato de uma energia ilimitada, ao invés de pretender uma descrição límpida de todo o universo, tudo o que o místico disser não será suficiente para exaurir aquilo que experimenta. É deste objeto de investigação, a circunscrever tal emoção, que o filósofo deve buscar exprimir em termos de inteligência aquilo que encara como o problema da natureza de Deus, e quanto mais refletir sobre ela, mais terá claro que se aborda uma *energia criadora que, se não carece de um objeto definido, é porque o amor confunde-se com ele*, misturando-se o experimentador e o experimentado. Tudo ocorre como se a natureza humana, no que tem de criativa, encontrasse na experiência do místico um índice daquilo que dá sentido não apenas à sua própria criatividade, mas a toda a vida do universo. Como ente capaz de amar e de se fazer amar, o homem realiza, ainda que de maneira incompleta, a essência do impulso, à medida que, enquanto criatura criadora, vê em Deus a fonte de um universo que é uma fábrica de produzir criadores. E tais conclusões, diz Bergson (2005b, p. 215), completam aquelas dos trabalhos anteriores, a experiência espiritual

¹¹² Conforme diz Bergson em carta à Blaise Romeyer, “Je comprends bien les réserves que vous faites (dans l’article des Archives de philosophie, X, IV, 1934, «Autour du problème de la philosophie chrétienne») au sujet de la théodicée à laquelle j’aboutis. Je suis le premier à reconnaître que cette théodicée est incomplète; mais c’est que la philosophie, avec ses seules ressources, c’est-à-dire avec l’expérience aidée du raisonnement, ne me paraît pas pouvoir aller plus loin, aussi loin que fait le théologien qui se fonde sur la révélation et s’adresse alors à la foi. Entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement, pour cette raison, un intervalle. Mais il me semble que j’ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusqu’alors exclue (Bergson, 2013, p. 622).

apresentando então uma resposta à questão fundamental da filosofia sobre o *sentido* do impulso e da própria humanidade.

À medida que a investigação sobre a natureza de Deus prolonga as consequências de *A evolução criadora*, pelas considerações do raciocínio aliado à experiência, uma vez que o esforço metafísico fazia compreender a realidade do tempo interior, a mobilidade viva característica da natureza, o lugar no conjunto do *cosmos*, a intuição mística tornava possível ir além deste alcance filosófico.

Se pensarmos com as categorias de *Matéria e memória*, podemos ilustrar a experiência do místico como uma expansão da vida virtual, mental e espiritual, sendo possível imaginá-lo simpatizando com graus muito mais elevados de duração, que, sendo mais intensos, dirigem-se, no limite, a uma eternidade de vida, conforme as palavras de *Introdução à metafísica* (Bergson, 2006, p. 218), em que sua temporalidade é qual uma vibração num feixe de luz que se torna mais forte, tornando-se assim mais vasta a virtualidade de sua consciência. Uma intuição que tenha produzido tamanha profundidade na consciência, tornaria, da mesma maneira, sua ação sobre a matéria igualmente intensa. Ao mesmo tempo, a consciência torna-se menos utilitarista diante da compreensão do que ela é, ao compreender que sua existência não se limita à utilidade. Portanto, a virtualidade adquiriu graus insuspeitados de cone, intensidades muito mais altas do que se poderiam imaginar. Se tal experiência não é viável ao comum dos indivíduos, pelo menos pode pavimentar trechos do caminho, e sobretudo indicar *o que pode a alma humana*. Trata-se do tema do último capítulo, os problemas oriundos de uma sociedade que desenvolveu um enorme corpo físico-tecnológico, e deixou atrofiar o corpo espiritual.

Não à toa, Bergson (2005b, p. 217) retoma as conclusões do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, no momento final de sua metafísica em *As duas fontes*, explicando o sentimento mórbido do indivíduo, sua sensação de insignificância diante do universo, pelo fato de que a ciência o autoriza a fazê-lo, ao considerá-lo isolado da natureza pela tese de que a consciência é um simples epifenômeno da modificação cerebral. Isto permite uma mirada retrospectiva em nosso texto. Ao sustentar o seu espiritualismo *sui generis* – a alma está fora do cérebro – é ao realismo que assim retorna – meus sentidos estão nas estrelas, elas mesmas –, mostrando que o nosso pequeno corpo é parte do grande corpo, lugar de suas ações eventuais, enquanto a memória é a virtualidade de nossa duração, que se desenvolve ao lado de múltiplas temporalidades, no seio de uma só e mesma existência.

Bibliografia.

Obras citadas de Bergson

BERGSON. H. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

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

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005b.

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*; seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. Traduções de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caxeiro. - São Paulo: Abril cultural, 1979.

_____. *Écrits philosophiques*. Paris: PUF, 2011.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; tradução e notas de Maria Adriana Camargo Cappello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Morato Pinto. - São Paulo: Edipro, 2020.

_____. *Essai sur les donées immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2011.

_____. France Culture. *Bergson sur l'art : l'unique archive de sa voix - #CulturePrime*. YouTube, 13 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s9SwcAMCPrM>. Acesso em: 23 de abril.

_____. *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*. Paris: PUF, 2020b.

_____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2013.

_____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2009b.

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

_____. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2008.

_____. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par ANDRÉ ROBINET. Paris: PUF, 1972.

_____. *O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Tradução, Philippe Claude Thierry Lacour; Jade Oliveira Chaia; Sédjro Crédo Randal e Zitti; Manuella Mucury Teixeira; Michelly Alves Teixeira; Rogério

Santos dos Prazeres; Alice Ribeiro Braatz; Eliza Maiby Carvalho Augusto, p. 457-484 , Brasília, v.8, n.1, abr. 2020

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

Comentários e outras obras

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

_____. *O cinema: ensaios*. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. – Editora Brasiliense, São Paulo: 1991.

BARBARAS, R. *La perception: Essai sur le sensible*. Paris: Optiques, Philosophie, 1994.

BLANCHARD, P. *La métaphysique de la matière*. In Annales bergsoniennes IV (org. Frederick Worms). Paris: PUF, 2008.

CANGUILHEM, G. *Commentaire au troisième chapitre de L"évolution créatrice. Annales bergsoniennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

CAPEK, Milic, *Bergson and modern physics*. New York: D. Reidel Publishing Company, 1971.

CAPPELLO. M. *Crítica e ontologia na filosofia de Bergson*. Tese (doutorado) – Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2005.

_____. *Diálogo entre autores: Berkeley e Bergson*. Revista Discurso, n.38 (p.61-89). 2008.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano; Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos cétricos e ateus*; traduções de Antônio Sérgio - São Paulo: Abril Cultural, 1980.

CORNIBERT, N. *Image et matière- Étude . Sur la notion d'image dans matière et mémoire de Bergson*. Paris: Hermann, 2012.

DELEUZE. G. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. - São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Perbart. - São Paulo: Ed. 34, 2008.

_____. *A Imagem-movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1983.

_____. *O que é filosofia?* / Gilles Deleuze, Félix Guattari; tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FRANÇOIS, A. *L'image: « Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace »*. Philopsis : Revue numérique. 2007.

GOLDSCHMIDT, Vitor. *Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire* (1960), in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. I : Bergson dans le siècle, p. 73-128.

GUÉROULT, Martial. *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, Aubier, 1956.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*; Tradução Mécio Suzuki. - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006

_____. *Meditações cartesianas*; tradução Frank de Oliveira. - São Paulo: Madras editora, 2001.

JANKÉLEVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1959.

_____. *Primeiras e últimas páginas*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995.

KISUKIDI, Y. *Néant, négation, négativité dans L'évolution créatrice de Bergson*. In *Annales bergsoniennes IV* (org. Frederick Worms). Paris: PUF, 2008

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola- (Coleção filosofia;31), 1994.

LYOTARD, J. *A fenomenologia*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. - Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1967.

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

_____. *A Busca da Experiência em sua fonte : matéria , movimento e percepção em Bergson*. Revista Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 61-80, Jan./Abril, 2013.

MEILLASSOUX, Q. *Soustraction et contraction: À propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire*. Éditions de Minuit / « Philosophie » 2008/1 n° 96 | pages 67 à 93

MENDES, F.C.R. *O imaterialismo de George Berkeley: o realismo no "Esse é Percipi"*. Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2007.

MERLEAU-PONTY, M. *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, éd. Jean Deprun, - Paris: Vrin, 1997.

_____. *A natureza*. texto estabelecido e anotado por Dominique Séglaud; tradução Alvaro Cabral. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique: Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Dijon: Les presses du réel, 2015.

_____. *Matéria e luz em A evolução criadora*. Tradução de Leonardo Maia. In: *Imagens da Imanência: escritos em memória de H.Bergson* / organizado por Eric Lecerf, Siomara Borba e Walter Kohan. — Belo Horizonte : Autêntica, 2007.

MORATO PINTO, D. *Da função biológica à gênese metafísica. Bergson e a ambiguidade da inteligência*. Revista dois pontos: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, p. 25-52, dezembro de 2017.

_____. *Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos fatos*. Revista Trans/Form/Ação, Marília, v. 40, n. 2, p. 9-46, Abr./Jun., 2017.

PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade em Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

PANERO, A. *La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance*. In *Bergson, la durée et la nature* (coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron). Paris: PUF, 2004.

_____. *Corps, cerveau et esprit chez Bergson: Le spiritualisme minimaliste*. Paris: L'Harmattan, 2006.

_____. *La refonte bergsonienne de la notion de sensibilité*. L'Enseignement philosophique – 71 e année – Numéro 4 (pages 9 à 20), 2021.

_____. *Matière et esprit chez Bergson*. Intervention d'Alain Panéro, professeur de philosophie à Amiens lors du stage du 4 février 2005.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*; tradução Marcelo Perine. - São Paulo : Paulus, 2002.

RQUIER, C. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009.

_____. *Y a-t-il une réduction dans Matière e mémoire?*, dans Annales bergsoniennes, vol. II, Paris, PUF, “Épiméthée”, 2004.

ROSA, J.G. *Tutameia* (Terceiras estórias) / João Guimarães Rosa. – 9.ed. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2009.

RUMÍ, M. J. *Masnavi*. Tradução de Mônica Udler Cromberg e Ana Maria Sarda – Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1992.

SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*; Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Vergílio Pereira... (etc al.). - São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

TAINÉ, Hippolyte-Adolphe. *De l'intelligence*. Paris: Librairie Hachette et Cia.: 1892.

VIEILLARD-BARON, J. *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.

WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

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

_____. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Paris: PUF. 2007.

_____. *La théorie bergsonienne des plans de conscience*, dans Bergson et les neurosciences, Gallois et Forzi (dir.), Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1997.

ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. **Bergson**: a metafísica da ação. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.