

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

**TENSÃO E EXTENSÃO
ENSAIO SOBRE A ONTOLOGIA BERGSONIANA**

FERNANDO MEIRELES MONEGALHA HENRIQUES

SÃO CARLOS 2010

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

**TENSÃO E EXTENSÃO
ENSAIO SOBRE A ONTOLOGIA BERGSONIANA**

Fernando Meireles Monegalha Henriques

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.
Orientadora: Prof^ª Dr^ª. Silene Torres Marques**

SÃO CARLOS 2010

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

H519te

Henriques, Fernando Meireles Monegalha.

Tensão e extensão : ensaio sobre a ontologia bergsoniana / Fernando Meireles Monegalha Henriques. -- São Carlos : UFSCar, 2010.

250 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Ontologia. 2. Espaço e tempo. 3. Intuição. 4. Metafísica. 5. Filosofia francesa. 6. Tempo (Filosofia). I. Título.

CDD: 111 (20^a)

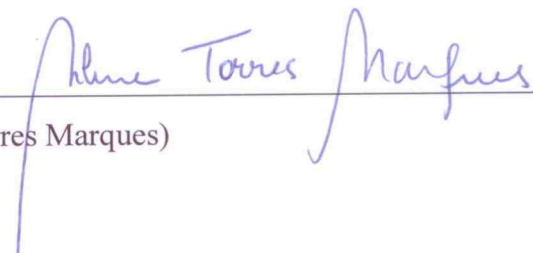
FERNANDO MEIRELES MONEGALHA HENRIQUES

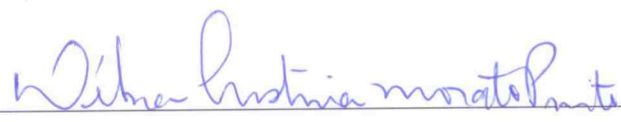
TENSÃO E EXTENSÃO - ENSAIO SOBRE A ONTOLOGIA BERGSONIANA

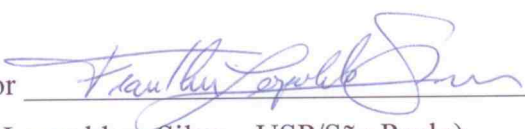
Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 12 de março de 2010

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dra. Silene Torres Marques)

1º Examinador 
(Dra. Débora Cristina Morato Pinto – UFSCar)

2º Examinador 
(Dr. Franklin Leopoldo e Silva – USP/São Paulo)



Agradecimentos

A CAPES, pela bolsa de estudos que viabilizou em grande parte esta pesquisa.

Aos professores Franklin Leopoldo e Silva e Débora Morato Pinto, pela leitura desse trabalho e pelas orientações recebidas na ocasião de sua qualificação e defesa.

À professora Silene Torres Marques, pela orientação, pelo diálogo aberto e pela amizade.

A Elias, Aristeu, Juliano, Rodrigo, Matheus, Malcom, Giovana, Daniel, Gisele, Inez e todos amigos e amigas que tive a oportunidade de conhecer durante meu período em São Carlos. À Aline Viana, que tenha um futuro brilhante pela frente.

À minha mãe, quem me ensinou o sentido da decência.

À Cristina, essa presença luminosa em minha vida.

Resumo

No presente trabalho, procuraremos mostrar como se articulam a análise da consciência de tempo empreendida por Bergson e sua ontologia. Para tanto, partiremos de uma análise das dimensões temporais implícitas na ideia de duração, para daí chegar à ideia de que Bergson pensa nossa consciência como um *campo temporal* onde se articulam passado, presente e futuro. A partir disso, buscaremos mostrar que esse campo temporal admite para Bergson diversos *níveis*, como ele procurou mostrar por meio de sua *teoria dos graus de duração*. Será a partir desse momento que poderemos mostrar a articulação interna entre temporalidade e ontologia para Bergson, na medida em que nossa consciência será para o filósofo francês somente um dos diversos níveis que compõem a estrutura interna do real, sendo que diversos outros graus de duração podem ser pensados acima e abaixo dessa faixa temporal mediana que é a nossa subjetividade. Abaixo: a temporalidade mínima de nosso *corpo próprio* e a duração ínfima da *matéria*. Acima: a “concreção da duração” ou “eternidade de vida”, que Bergson chamará de *Deus*. Em todos estes casos, tratar-se-á de *pensar em duração*, isto é, de pensar os diversos estratos do real a partir de seus aspectos temporais, definindo seus respectivos lugares numa estrutura temporal única, que podemos percorrer por meio de uma intuição imanente de nosso próprio ser, num movimento que Bergson declarará ser “a própria metafísica”. Esses diversos graus de duração, por sua vez, revelarão estar numa *relação inversa* com a *extensão* da consciência: quanto maior a contração do passado operada por nossa consciência, isto é, quanto maior sua *intensidade*, menor a extensão que ela ocupa no mundo. Buscaremos mostrar que essa ideia de uma relação inversa entre os graus de duração e de extensão permeia grande parte da obra de Bergson, e nos ajuda bastante a esclarecê-la. Por fim, buscaremos mostrar como Bergson pensa sua ontologia de um ponto de vista *genético*: para tanto, buscaremos elucidar o que está por trás do conceito de *impulso vital* e compreender no que consiste a singular processão que Bergson nos apresenta no terceiro capítulo de *A evolução criadora*.

Palavras chaves: Graus de duração. Temporalidade. Ontologia. Matéria. Corpo.

Abstract

In this work, our aim is to show how Bergson's consciousness analysis is linked to his ontology. For that, we will begin with an analysis of temporal dimensions that are implicit in the idea of duration. Then, we will approach the idea that Bergson thinks our consciousness as a temporal field within past, present and future are linked. From there, we will try to show that this temporal field acknowledges several levels, as he put forward by his degrees of duration's theory. Thereafter, we will be ready to display the internal link between temporality and ontology according to Bergson, insofar our consciousness will be, for the French philosopher, just one of varied levels composing real's internal structure, insomuch other degrees of duration can be thought being high or low from this average temporal degree that our subjectivity is. Low: minimal temporality of our own body and lowermost duration of the matter. High: the "concretion of duration" or "eternity of life", which is going to be called God by Bergson. In all these cases, the point is to think in duration, that is, to think varied strata of real by their temporal features, defining their respective places in a sole temporal structure, that we can go through by our own being's immanent intuition, in a movement which Bergson will assert to be "the metaphysics itself". These varied degrees of duration, in turn, will reveal being in a reverse relation to the consciousness extension: the bigger the past contraction made by our consciousness, that is, the bigger its intensity, the lesser its extension in the world. We will attempt to show that this idea of a reverse relation between the duration degrees and extension ones permeates a large part of Bergson's work, and it is very helpful in order to make Bergson's work clearer. Finally, our aim is to show how Bergson thinks his ontology from a genetic point of view: for that, we will elucidate what the concept of vital impulse hides and we will understand what the singular procession – presented by Bergson in the third chapter of *Creative Evolution* – consists of.

Key-words: Duration degrees. Temporality. Ontology. Matter. Body.

Sumário

| | |
|--------------------------------------|-----|
| Introdução..... | 10 |
| 1. Duração..... | 21 |
| 1.1. O retorno ao imediato..... | 24 |
| 1.2. O passado..... | 32 |
| 1.3. O futuro..... | 46 |
| 1.4. O presente..... | 51 |
| 2. Tensão..... | 55 |
| 2.1. O reconhecimento atento..... | 60 |
| 2.2. Os planos de consciência..... | 77 |
| 2.3. A matéria..... | 92 |
| 2.4. Deus..... | 131 |
| 3. Extensão..... | 135 |
| 3.1. O corpo imenso..... | 139 |
| 3.2. O corpo menor..... | 150 |
| 3.3. A percepção concreta..... | 160 |
| 3.4. O espaço..... | 170 |
| 4. Inversão..... | 177 |
| 4.1. Um universo em crescimento..... | 182 |
| 4.2. O impulso vital..... | 199 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| 4.3. A "marcha para a visão" | 222 |
| 4.4. Consciência e mundo..... | 228 |
| Conclusão | 243 |
| Referência bibliográfica | 247 |
| Bibliografia..... | 249 |

Introdução

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. É preciso aqui, procurar ver para ver e não mais ver para agir. Então o Absoluto se revela muito perto de nós e, até certo ponto, em nós. 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.¹

O presente trabalho é uma investigação sobre os aspectos ontológicos da obra de Bergson. Basicamente, partimos nele da análise da duração psicológica de nossa consciência, tal como ela se delineia desde sua tese de doutorado - o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* - e passamos pela ampliação de sua reflexão sobre a duração em *Matéria e memória* e em *A evolução criadora*. Ao longo desse percurso, veremos a análise da duração abrir caminho para a formulação de uma reforma ontológica radical, que desaguará na constituição de uma ontologia onde as diferenças internas entre os diversos seres passarão a ser pensadas como diferenças eminentemente *temporais*, ontologia essa onde a noção de *grau de duração* de um determinado ser desempenhará um papel-chave. O que isso quer dizer, compreenderemos ao longo de nosso percurso; cabe somente pontuar alguns dos pontos que balizarão nosso trajeto, relacionando-o ao desenvolvimento do pensamento bergsoniano em suas três primeiras obras.

Partindo de uma leitura do segundo capítulo do *Ensaio*, buscaremos pontuar, no primeiro capítulo deste trabalho, intitulado "Duração", os aspectos gerais da duração bergsoniana. Mostraremos como ela surge de uma crítica a uma noção instantaneísta do *cogito*, presente tanto no pensamento cartesiano quanto na psicologia associacionista. Bergson aproxima-se, sem dúvida, muito de Descartes no que tange à ideia de que toda instauração filosófica é antes de nada um retorno à certeza imediata e auto-evidência do *eu sou*, de nossa existência a mais íntima e indubitável: se designarmos esta auto-evidência de nossas *cogitata* pelo termo "intuição", podemos afirmar, sem dúvida, que a filosofia bergsoniana é, desde seu início, um apelo constante à intuição ou evidência imediata que cada um de nós possui de si mesmo, a despeito do termo "intuição" só ter adquirido uma proeminência metodológica em sua segunda obra. Mas, por outro lado, Bergson também se afasta do instaurador da filosofia

¹ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 323.

do sujeito, na medida em que sabe o quanto a reflexão imediata que cada um de nós opera sobre sua própria consciência está carregado de pressupostos que tendem invariavelmente a desnaturar nossa própria apercepção imediata. Isso decorre porque, num sistema filosófico, não há jamais intuição pura e simples: toda reflexão que operamos sobre nós mesmos é um *misto* de intuição e dialética, a dialética tendendo sempre a desnaturar a intuição que cada um de nós tem de sua própria existência, no mais das vezes situando-a em quadros operatórios oriundos de nossas necessidades práticas (essa será uma crítica constante de suas obras posteriores). Não deriva de outro fator o esquecimento persistente ao longo da história da filosofia de nossa "consciência de tempo", da evidência clara e irrecusável da temporalidade interna da consciência, em prol de uma visão intelectualista da *psique*, calcada na ideia de estados mentais pensados como sucessão atomizada de instantes. O que se perde com essa visão, tão cara à psicologia associacionista, é a própria ossatura da consciência: a persistência de cada estado de consciência passado no presente, a *duração* ou *retenção* de cada acontecimento da vida mental no momento atual, que adquire um sentido qualitativamente diferenciado graças a este trabalho do passado, que intervém sobre o presente enriquecendo-o de todas as experiências preservadas em nossa memória. Desnaturado e fragilizado, o fluxo atomizado de instantes de nossa consciência precisará da intervenção de uma ordenação que lhe venha de fora: contra o associacionismo, defender-se-á a ideia de uma unidade sintética que, transcendente ao próprio fluxo de nossa vida mental, ordene o fluxo de nossos estados de consciência: é a visão, por exemplo, de um Kant. Mas nada se ganhará com esse passo: se há uma constante da obra de Bergson é a denúncia de que nenhuma síntese restituirá uma totalidade que desmembramos por meio de nossa análise. Não há, nunca haverá uma instância transcendente que ordene o fluxo de nossa vida mental: o que há é uma ordenação imanente do fluxo de nossa vida mental por ele mesmo, na medida em que o passado se conserva no presente: não é em outra coisa que nessa retenção do passado no presente, nessa *totalização* contínua de nosso passado no presente, que consiste o sentido primeiro da *duração*.

O tempo pensado como *unidade* do passado no presente e não como sucessão de instantes presentes, eis a primeira determinação da duração bergsoniana. Mas outras dimensões temporais além do passado serão incorporadas à noção de duração na medida em que a análise bergsoniana da consciência de tempo ganhar fôlego, o que acontecerá paulatinamente ao longo de sua obra. Já no primeiro capítulo de *Matéria e memória* a luz recairá sobre o caráter futurizante da consciência e a noção-chave de *antecipação* ganhará relevo. A consciência mostrar-se-á, já em seus primeiros rudimentos de sensibilidade, como

essencialmente voltada para a antecipação de suas ações no mundo: a percepção de qualquer organismo é fruto de um recorte prático que ele efetua sobre a matéria de sua sensibilidade, recorte esse que já é uma antecipação do objeto sobre o qual ele vai agir. Nesse sentido, podemos afirmar que a consciência já é, desde seu nível vital ou orgânico, para Bergson essencialmente voltada para a antecipação de suas ações sobre o mundo, ou seja, para o *futuro*.

Curiosamente será somente após termos explicado no que consistem o passado e o futuro para Bergson que poderemos compreender sua concepção carnal do *presente*. Pois o nosso presente, como veremos, está ligado para Bergson ao nosso corpo vivo e concreto, tal como sentido internamente por nós ao agirmos sobre o mundo. Desse modo, se o futuro está vinculado principalmente às antecipações de nossas ações no mundo (que ele chamará de *ações virtuais*), o presente estará, para ele, vinculado às *ações reais* que nosso corpo efetua a todo momento no mundo. Esse presente corporal, por outro lado, incluirá para Bergson alguma espessura temporal, na medida em que o corpo retém o seu passado imediato e age voltado para o futuro iminente: nosso corpo comporá assim uma estrutura temporal *sensório-motora*, onde o termo “sensório” refere-se à sua capacidade mínima de retenção, o termo “motor” ao seu caráter sempre projetado rumo a uma ação futura iminente e o hífen ao nexo indissolúvel entre passado e futuro que é característico de toda e qualquer entidade que dure.

A determinação da essência temporal de nossa consciência e dos aspectos gerais das três dimensões temporais será, contudo, somente o primeiro passo de nosso trabalho; passo esse sem dúvida de fundamental importância, já que ele nos possibilitará adentrar na seara da ontologia bergsoniana. Esse segundo passo será efetuado na medida em que adentrarmos em sua teoria dos *graus de duração* (ou de planos de consciência), que é, em nosso entender, o próprio *núcleo* da filosofia de Bergson. Pois a grande inovação de Bergson consiste não apenas em ter pensado os caracteres temporais de nossa consciência (o que outros como James ou Husserl faziam na mesma época), mas em ter pensado precisamente que a temporalização de nossa consciência admite *graus* e – mais do que isso, como veremos – *que é por causa do grau de duração em que se situa que cada ser é interiormente o que é*. É nesse ponto preciso que a análise bergsoniana da temporalidade, em princípio aparentemente psicológica, torna-se paulatinamente uma investigação ontológica. Por sua vez, essa passagem da psicologia à ontologia deve ser analisada com o necessário vagar, o que faremos no segundo capítulo deste trabalho, intitulado "Tensão".

A *tensão* bergsoniana é, com efeito, uma noção-chave de sua filosofia, tão importante quanto a de duração. Ela surge na filosofia de Bergson em primeiro lugar para explicar como passamos por diversos graus ou níveis possíveis de reconhecimento de um objeto: vejo uma mancha num papel, identifico-a como sendo certa palavra, lembro-me de que ela faz parte de um poema que li num passado recente ou distante. Em todos estes momentos de particularização do objeto de nossa percepção, situamo-nos, para Bergson, em diferentes níveis de *atenção à vida*, que envolvem uma tensão diferenciada de nossa vontade. O importante a ressaltar aqui é que quanto maior esse nível de tensão, maior é, para ele, a capacidade de rememorarmos o passado e anteciparmos o futuro, maior a abertura temporal de nossa consciência, em uma palavra, maior a temporalização da consciência. Assim, se a duração implica antes de tudo a capacidade de reter o passado e antecipar o futuro, constituindo um campo temporal, a tensão (ou intensidade) implica a capacidade de transitarmos por diversos graus de duração, diversos graus de abertura desse campo temporal. Se a duração é *horizontal*, a tensão é *vertical*.

Nossa consciência é assim, pensada em *Matéria e memória* como um trânsito constante entre diversos graus de duração, de acordo com a intensidade que ela atinge. Ora, não tardará para que esta noção de tensão adquira um papel muito maior na obra bergsoniana do que o de uma chave explicatória para o reconhecimento atento, na medida em que ele empreende um alargamento da análise da temporalidade que ele efetuara em sua primeira obra. Desse modo, o movimento efetuado por Bergson após determinar a estrutura temporal da consciência humana não se dará por esgotado, mas visará a partir disso pensar a relação desta consciência com os graus de duração *inferiores* a ela, a saber, aqueles compreendidos por nosso *corpo próprio* e pela *matéria*. Com efeito, serão os caracteres temporais do próprio embasamento carnal e material de nossa existência que estarão em jogo nos capítulos extremos de *Matéria e memória*; o que justifica o fascínio que eles promoveram (e continuam promovendo) em seus diversos comentadores. E nesse ponto a noção de tensão intervirá nesse momento exatamente para dar conta dessa passagem de nossa consciência à duração do próprio mundo material e de nosso corpo tal como sentido por “dentro” (ou seja, como corpo próprio e não como corpo objetivo). Ou seja, para explicar a passagem de nossa experiência propriamente subjetiva a uma experiência pré-subjetiva.

Como Bergson pensa esta passagem? Como uma *redução* gradativa desse campo temporal que é a nossa consciência: se em nossa percepção cotidiana temos uma certa capacidade de reter (e de rememorar) o passado e antecipar o futuro, quando nos atemos à

experiência de nosso corpo próprio (como a que observamos em nossas sensações motoras), constatamos uma drástica redução desse halo de retenção e antecipação. Mas mesmo esse presente material ainda será, para Bergson, um títil de permanência comparado com o devir incessante do próprio universo material. Desse modo o corpo próprio já é, enquanto estrutura sensório-motora que retém o passado sob a forma de sensações e antecipa o futuro em sua motricidade a mais elementar, uma pequena ilha de presença instituída entre o vivente e o mundo inorgânico ao seu redor.

Mas e *desse próprio mundo inorgânico*, podemos especular algo sobre sua própria duração interna? Bergson pensa que sim, e não será outro o motivo que animará o imenso *tour de force* que é o quarto capítulo de *Matéria e memória*. O resultado final da longa reconstituição desse capítulo que efetuaremos consistirá, veremos, em Bergson outorgar à matéria real do universo uma duração interna ínfima, quase evanescente, porém não nula. Ora, se a matéria compartilha então de um aspecto essencial de nossa consciência – durar – então podemos afirmar que ela possui uma certa isonomia com nossa própria consciência, o que permitirá redefini-la como “conjunto de imagens” (expressão que, esperamos, fique mais clara ao leitor nesse ponto do trabalho). Será então pela maior capacidade de reter o passado e antecipar o futuro imediatos, ou seja, pela abertura progressiva de um campo de presença mais amplo, por uma maior tensão ou intensificação temporais, que Bergson poderá explicar a diferença entre a matéria e nossa consciência a mais elementar: em suma, a diferença entre matéria e consciência perceptiva residirá na tensão temporal em que cada um se situa. Neste momento, o fundamental enunciado bergsoniano de que “*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*”² se tornará, espero, evidente para o leitor.

Ocorre porém – e este é um fato às vezes negligenciado nas leituras de Bergson – que, do mesmo modo que há graus de duração inferiores ao de nossa consciência pessoal, há graus de duração *superiores* a ela, em particular um grau de tensão que envolveria em si a contração de toda história universal no presente e que seria, por isso mesmo, nos dizeres de *Introdução à Metafísica*, “a concreção de toda duração”, concreção essa Bergson chamará às vezes de “Consciência” (com maiúscula), por vezes de “Supraconsciência”, em algumas poucas passagens reveladoras, pura e simplesmente de “Deus”. Compreender o papel de Deus na obra de Bergson, pensamos, é de fundamental importância seja para compreendermos

² BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 75.

melhor o funcionamento interno de seu "sistema", seja para podermos julgar até que ponto ele continua preso à visão tradicional e ontoteológica da metafísica (e ele, sem dúvida, continua atrelado a ela). Por sua vez, com a elucidação do papel dos graus de duração superiores e inferiores poderemos compreender o sentido da "metafísica experimental" (Le Roy) proposta por Bergson: a passagem intuitiva de nossa consciência pessoal aos graus de duração inferiores equivale à tentativa de mostrar os liames estreitos entre a alma e o mundo, a passagem aos superiores, entre a alma e Deus. Os três objetos tradicionais da metafísica especial encontrariam assim sua averiguação experimental: Deus, alma e mundo seriam objetos de uma metafísica refundada em base intuitiva.

Permanece o enorme problema para uma "metafísica experimental", contudo, que os graus de duração acima e abaixo de nós permanecem vedados à nossa experiência. Pois, para Bergson, nossa consciência existe numa zona de experiência temporal mediana, acima seja do perpétuo renascimento da matéria, seja abaixo da tensão absoluta de Deus, sendo que ambos, situando-se abaixo e acima da zona temporal de nossa própria consciência, permanecem para nós *inconscientes*. Abaixo de nós, encontramos, por assim dizer, um *inconsciente extensivo*, acima de nós, um *inconsciente intensivo*: nossa consciência é como que um perpétuo oscilar entre esses dois polos opostos, movendo-se entre a tensão absoluta de Deus e o movimento oposto de *distensão* da matéria: um movimento contínuo de tensão-distensão-tensão-distensão, sístoles e diástoles temporais intermitentes. O acesso a qualquer um desses polos permanece-nos vedados, e isso explica porque, para Bergson, tanto a intuição de Deus quanto a percepção pura da matéria são limites ideais de nossa experiência e não objetos adquiridos por uma intuição plena: para Bergson, eles nos são dados por uma depuração reflexiva de nossa intuição, a partir da qual detectamos certas tendências que apontam, como seu limite, para algo supraconsciente (Deus) ou infraconsciente (a matéria).

Se Bergson continua atrelado ao horizonte tradicional da metafísica, não cabe, contudo, mitigar o alcance da reforma ontológica que ele empreende: a partir dela, Deus, consciência pessoal, corpo próprio e matéria se mostrarão como diferentes graus de duração, como diferentes níveis de tensão temporal do Ser. Como bem pontua Pierre Montebello (*L'autre métaphysique*), há em Bergson uma ontologia unívoca bastante radical que pensa toda diferença entre os seres como diferenças de graus de duração. Não se trata, contudo, nessa ontologia de tudo subsumir sob o conceito de duração (Bergson é o primeiro a denunciar a fraqueza dos sistemas que tudo querem subsumir sob um conceito geral, seja o de Uno, Vontade, etc, que assim perdem exatamente a especificidade de seu objeto no breu da

noite em que todos os gatos são pardos), mas de introduzir um método que nos permita atingir nosso objeto de modo imanente e adequado, em sua diferença interna temporal com os demais seres, em suma, que nos permita *pensar em duração*. Será a partir da instituição dessa ontologia unívoca, possibilitada por sua teoria dos graus de duração e pelo uso do conceito de tensão (repensado de forma genética como *impulso vital*) que Bergson poderá abordar o problema da vida em geral em *A Evolução criadora* (como veremos em nosso quarto capítulo).

Mas o caminho é longo, e teríamos uma visão ainda parcial da ontologia bergsoniana se nos detivéssemos apenas em sua teoria dos graus de duração - faltar-nos-ia neste caso uma compreensão de sua imagem invertida, que não é senão a teoria bergsoniana dos *graus de extensão*. A elucidação da relação existente entre os diversos graus de extensão e destes com os graus de duração será, com efeito, o objeto de nosso terceiro capítulo, "Extensão"³. Com efeito, se parte da reforma ontológica que Bergson consiste em atribuir a nosso corpo próprio e à matéria atributos que até então eram pensados como exclusivos da consciência (no caso, a duração) a outra parte consiste em atribuir à consciência atributos que até então eram pensados como exclusivos da matéria e do corpo – no caso, *a extensão!* E não será senão na afirmação de que toda consciência é *extensa em certo grau* que residirá uma das maiores novidades do bergsonismo: muito antes de Ruyer falar de “superfícies absolutas de sobrevoo”, Bergson já afirmava o caráter extenso da consciência em seus graus de duração mais baixos. Assim, por exemplo, se para Descartes, eu sou “uma coisa pensante e inextensa” e o corpo “é uma coisa extensa e que não pensa” (VI Meditação), Bergson, por seu lado, ao conceder uma temporalidade imanente ao nosso corpo (e, portanto, uma consciência mínima), busca mostrar que a experiência que temos de nosso corpo próprio é a de uma *consciência extensa*; esse será, com efeito, o sentido profundo aportado pela análise do caráter extensivo das *afecções* e das *sensações* no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. E do mesmo modo como há graus de duração, há diversos *graus de extensão*; ocorre que (e esse é um ponto simplesmente fundamental para se compreender sua ontologia) ambos, duração e extensão,

³ Em princípio, trata-se de um aspecto menos explorado da obra bergsoniana por seus comentadores clássicos: salvo exceções como Milic Capek, encontramos menções relativamente escassas à teoria bergsoniana dos graus de extensão, que é contudo fundamental para a compreensão dos aspectos gerais de sua ontologia. Nesse sentido, as pesquisas mais recentes têm tido um papel importante na recuperação dessa parte da filosofia bergsoniana, destacando-se nesse aspecto o livro-síntese de Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, no qual o autor busca analisar a filosofia bergsoniana tanto a partir do prisma da duração quanto da extensão (ou do espaço), detectando na relação de união e divergência entre ambas um *leitmotiv* da obra do filósofo francês, verificando nelas duas tendências divergentes do real, duas tendências que constituem os dois sentidos divergentes que a evolução da vida em geral e do universo tomou.

não estão numa relação proporcional, mas *inversa*: quanto maior o grau de duração de um ser, menor sua extensão e vice-versa.

O que isso quer dizer? Para compreendê-lo, analisaremos alguns dos graus de duração de nosso segundo capítulo não mais pelo ponto de vista da duração, mas da extensão: com efeito, se matéria, corpo próprio, consciência perceptiva e Deus compõem um crescendo duracional contínuo, uma abertura temporal crescente, também verificamos na passagem de um a outro uma diminuição da extensão consciente envolvida. Assim, a matéria é para Bergson um todo indiviso, um contínuo extenso sem brechas, porque ela é tanto o *grau mínimo de duração* quanto o *grau máximo de extensão*, e, do mesmo modo, Deus é o *grau máximo de duração* e o *grau mínimo de extensão*, o inextenso. Entre um e outro, temos todos os tipos de variação possíveis: seja nosso próprio corpo, sentido mediante afecções parcialmente extensas, sejam os diversos organismos que compõem o mundo vivo. Se pudéssemos sintetizar num juízo simples o cerne da revolução conceitual de *Matéria e memória*, penso que ele seria o seguinte: a consciência é *extensa*, a matéria *dura*. O que não equivale a dizer que matéria e espírito se fundam numa única substância ou que as diferenças de natureza entre ambos se confundam num caos indistinto, pois na medida em que ambos, matéria e espírito, diferem em seus respectivos graus de duração e de extensão, que estão numa relação *inversa*, a *diferença* qualitativa entre eles se mantém, na mesma medida em que se explica sua *união*. Se há uma disputa perene entre acerca do dualismo ou do monismo de Bergson, esta se deve mais à incompreensão da reforma que ele opera em nosso quadro categorial do que à sua própria filosofia: nela vemos, pelo contrário, Bergson afirmar tanto a *diferença* quanto a *união* entre espírito e matéria, como ele o faz efetivamente diversas vezes ao longo das tortuosas páginas de *Matéria e memória*.

Há graus de duração, há graus de extensão, eles estão numa relação inversa.

Compreender esse enunciado e tudo o que ele envolve é basicamente compreender a *estrutura* básica da ontologia bergsoniana. Mas delinear essa estrutura não é ainda delinear a *gênese* dos diferentes graus de duração e de extensão. E por isso a passagem do ponto de vista estrutural ao genético definirá a tônica do último capítulo desse trabalho, intitulado “Inversão”. Nele, partiremos de uma leitura do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, onde toda a discussão sobre os diversos graus de duração, de extensão e a relação inversa entre eles intervêm com força máxima, o que talvez explique a incompreensibilidade que este capítulo fundamental de sua obra tantas vezes gera em seus leitores. Como veremos, nesse momento de sua obra, Bergson busca explicar a criação contínua seja da matéria do universo, seja da vida nele

existente. O horizonte do filósofo francês, nesse caso específico, manteve-se relativamente próximo do da metafísica clássica: essa gênese será explicada por meio de uma processão da divindade, que interviria ativamente em cada momento do universo, produzindo tanto um aumento de sua extensão atual quando produzindo novos “impulsos” vitais.

Grosso modo, os passos da processão ali delineada por Bergson podem ser assim explicados: (i) assim como nossa consciência limitada retém trilhões de abalos da matéria numa sensação visual efêmera, Deus, enquanto grau máximo da duração, é uma espécie de supraconsciência que retém todos os acontecimentos do universo na atualidade de sua consciência, (ii) Sendo absolutamente livre, essa supraconsciência poderia muito bem prescindir de criar a matéria do universo e a vida nele existente. Mas ocorre que essa supraconsciência, por um gesto sumamente *livre*, decide se distender, ou seja, limitar sua presença ao mínimo de duração possível, o que igualmente faz com que ela se estenda (por causa da relação inversa entre duração e extensão), criando assim continuamente a matéria real do universo. (iii) Ocorre que nessa distensão e extensão da divindade, algo dessa supraconsciência é, por assim dizer, *atraída* por essa distensão: esse algo não é senão a *vida* tal como a conhecemos (e por isso Bergson definirá a vida como sendo a "consciência lançada sobre a matéria"). A vida, sendo o resultado desse processo de distensão, será, portanto, sempre esse perpétuo oscilar entre a divindade e a matéria, entre um processo de tensão contínuo e absoluto da própria divindade e de distensão e ex-tensão contínuo da materialidade, entre um impulso ascendente à vida absoluta e uma tendência ao torpor, à materialidade, à morte.

Neste momento de nosso trabalho, buscaremos mostrar como a noção de *elã* ou impulso vital está fundamentalmente atrelada à noção de *tensão* temporal, agora pensada de um ponto de vista genético. Basicamente, argumentarei que o impulso bergsoniano é uma forma de se pensar a temporalização progressiva do vivente e da vida em geral. Para tanto me basearei em sua teoria da "marcha para a visão", tal como exposta no primeiro capítulo de *A evolução criadora*. Buscarei mostrar como ela é uma retomada da análise da sensação visual efetuada no quarto capítulo de *Matéria e memória*, e como a continuidade entre as duas obras é, a esse respeito, flagrante. Pela leitura de sua segunda obra, compreendemos que nossa sensibilidade e a matéria real do universo diferem por causa da retenção ou contração temporal dos abalos da matéria efetuada por nossa sensibilidade, pela leitura de sua obra posterior, veremos como se efetuou a lenta aparição desse grau específico de duração que constitui a sensação visual. Mais do que pensar a evolução da visão ao longo do tempo, trata-

se de pensar as condições para a abertura de um campo temporal tal como o que constatamos na sensibilidade orgânica a mais elementar, uma presença mínima que ainda assim é um títil de permanência em relação à presença ínfima da matéria. Essa abertura, com efeito, não é senão a própria *vida* despertando em meio à materialidade.

Ao mesmo tempo em que envolve uma abertura progressiva de nosso campo temporal, o impulso envolve tanto uma ampliação progressiva da sensibilidade do vivente, uma expansão de seu *umwelt*, uma ampliação de sua própria imediaticidade, quanto um maior desenvolvimento do organismo, sob a forma de um maior desenvolvimento de seu sistema sensório-motor. Esse desenvolvimento tanto espiritual quanto corporal do vivente, por sua vez, não é fortuito, mas está vinculado às necessidades práticas do vivente: é pelo fato dele ter de operar sobre a matéria e o restante do mundo vivo que ele desenvolve um campo maior de ações virtuais sobre o mundo (ampliando sua *indeterminação* sobre o mundo), que se expressa num maior desenvolvimento de seu sistema sensório-motor. Em ambos os casos, vemos uma ampliação da eficácia operatória do vivente sobre o mundo. No mundo animal, contudo, essa operação, cinde-se em duas vias distintas, decorrentes do próprio desenvolvimento do impulso: num primeiro caso, temos uma ampliação progressiva da capacidade de ação *imediate* do vivente sobre o mundo, que Bergson exprime via de regra pelo termo "instinto", num segundo caso, vemos uma ampliação da capacidade de ação *mediada* - instrumental e simbólica - do vivente sobre o mundo, que Bergson exprime pelo termo "inteligência". Instinto e inteligência não são apenas capacidades empíricas com que Bergson se depara em sua análise da vida, mas possibilidades de certo modo cunhadas *a priori* no próprio desenvolvimento do impulso: num caso (instinto), verificamos a ampliação progressiva do campo de ação imediato dos viventes, num segundo caso (inteligência), vemos esse mundo imediato do organismo ser superado pela instauração de um mundo mediado que expande em muito a capacidade operatória do vivente, ao mesmo tempo em que o desconecta, de certo modo, de sua própria imediaticidade. É como se a própria consciência, em seu movimento centrífugo de expansão, de algum modo perdesse contato consigo mesma e precisasse contrabalançar esse movimento centrífugo de expansão por um movimento centrípeto, que lhe permita reencontrar-se consigo mesma: não será outro o papel da *intuição* para Bergson.

Por fim, na conclusão deste trabalho procuraremos mostrar quais são, do nosso ponto de vista, os grandes *insights* que a filosofia bergsoniana nos fornece para se repensar tanto a questão ontológica quanto a da temporalidade (e, mais do que isso, as relações

existentes entre ambas as esferas), quanto alguns dos problemas evidentes que ela traz em seu bojo.

Pontuemos apenas que esta dissertação reflete o andamento geral de nossa pesquisa, e que essa pesquisa é algo ao qual daremos prosseguimento, buscando solucionar as lacunas que uma investigação sobre um tópico tão espinhoso acarreta. Algumas vezes, foi preciso que nós revíssemos completamente a forma geral que a ontologia bergsoniana apresentava para nós, o que causou alguma diferença de pontos de vista nos capítulos que seguem (por exemplo, somente compreendemos a importância que *Deus* desempenhava na economia geral da filosofia bergsoniana tardiamente, e isso nos obrigou a repensar a forma geral teoria dos graus de duração). O leitor poderá constatar isso ao se debruçar sobre esse trabalho. Desse modo, se alguns desenvolvimentos dele nos parecem de alguma valia, a forma geral do trabalho ainda precisa encontrar uma coerência maior, o que implicaria, entre outras coisas, em aumentar a concisão de nossa exposição, o que buscaremos fazer de forma paulatina e com o tempo necessário à reflexão.

1. Duração

Neste primeiro capítulo, buscarei delinear os aspectos gerais da análise que Bergson promove de nossa consciência de tempo e ver como, para ele, as três dimensões temporais (passado, presente e futuro) se estruturam concretamente em nossa experiência imediata. É importante salientar desde já que, a despeito do preconceito de que Bergson privilegie a análise do passado em sua obra, é impossível para ele falar de passado sem falar do presente ou do futuro, já que ambas as dimensões do tempo estão completamente interligadas de forma unitária em nossa consciência imediata, e é uma abstração isolar uma dessas dimensões sem perder a chave de explicação da outra. Isso se tornará bastante evidente na medida em que avançarmos em nossa investigação; por ora buscaremos definir os caracteres essenciais das três dimensões temporais, tal como elas são pensadas ao longo de diversos momentos da obra de Bergson.

Partirei, para isso, de uma análise do passado, ancorada no segundo capítulo de sua tese de doutorado, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Com efeito, é neste capítulo que a consciência imediata é pela primeira vez descrita por Bergson como algo eminentemente *duracional*, como um ato que se altera qualitativamente a cada momento pela retenção contínua de seu passado. Mais do que um mero feixe instantâneo de sensações, nossa consciência imediata se mostrará assim como uma *totalização* constante de cada estado anterior seu, algo que traz em si todos seus estados anteriores na forma de uma multiplicidade virtual. É por essa totalização constante, por exemplo, que ouvimos uma música não como uma sucessão de notas distintas, mas como um contínuo melódico, onde cada nota antiga ressoa na nota atualmente ouvida, criando um estado consciente qualitativamente diverso a cada momento da audição. Do mesmo modo, é por essa retenção contínua do passado em nossa consciência imediata que podemos rememorar-lo, atualizando um conteúdo que permanecia apenas em estado virtual em nossa consciência. A primeira determinação da duração consistirá assim na retenção constante do passado em nossa consciência atual, retenção esta que permite o acesso rememorativo ao nosso passado.

Mas a determinação do passado é somente um primeiro momento na análise da consciência de tempo. Ela deverá ser completada pela análise do caráter necessariamente *antecipativo* de cada momento de nossa consciência imediata, antecipação essa que constitui a

própria dimensão temporal do *futuro*, tal como ele é imediatamente apreendido por nós. Como veremos em *Matéria e memória*, se o estado presente de nossa consciência consiste, para Bergson, numa ação real de nosso corpo nesse exato momento, o futuro será exatamente a expansão dessa esfera de ações reais a uma esfera de ações *virtuais*, que estendem nosso campo de ações possíveis muito além daquelas efetuadas atualmente por nosso corpo: nisso consiste exatamente o *perceber*. O que equivale a dizer que, para Bergson, perceber não consiste em contemplar os objetos que nos chegam tais como eles são, mas sim em recortar, em meio às qualidades sensíveis geradas pela retenção contínua do passado, objetos estáveis sobre os quais possamos atuar: recortamos em nossas sensações a porta que visamos abrir, a cadeira em que visamos sentar, etc. A percepção é assim sempre a antecipação de uma ação – ela não possui nada de contemplativo, ela sempre envolve a antecipação de uma ação possível de nosso organismo sobre o mundo.

Reter e antecipar: eis as duas determinações essenciais de qualquer estado consciente. Pois não há, com efeito, nenhum estado consciente que não tenha uma espessura mínima de tempo, do mesmo modo que não há estado que não envolva um movimento contínuo rumo ao futuro: como afirmará Bergson em *A consciência e a vida*, se não houver uma retenção do passado e uma antecipação do futuro, por menor que sejam, não pode haver consciência. A abertura para o passado e para o futuro não constitui assim um atributo da consciência, mas sua própria *essência*.

Curiosamente, será apenas após termos compreendido como se estruturam o passado e o futuro em nossa consciência imediata que poderemos compreender efetivamente aquilo que parece ser a coisa mais simples do mundo, a saber, no que consiste o *presente*. Pois se o futuro consiste para Bergson nas ações virtuais que nossa consciência projeta no mundo, o presente só pode consistir nas ações *reais* que nosso corpo executa no mundo. Ou seja, nosso corpo, na medida em que o sentimos interiormente agir, constitui o próprio presente concreto de nossa consciência, o que nos ancora à materialidade de nossa existência. Mas o corpo, por outro lado, não deve ser pensado de forma exterior e mecânica, como pensava Descartes. Pois, para Bergson, ao mesmo tempo em que nosso corpo age no mundo, ele tem a capacidade de reter minimamente algo dessa atividade, e assim se *afetar*. Na medida em que se afeta, nosso corpo já é dotado de uma interioridade mínima, de uma sensibilidade seja em relação a suas próprias ações (que percebemos sob a forma de *afecções*), seja em relação ao restante do mundo material que o cerca (que percebemos sob a forma de *percepções*). Desse

modo, nosso corpo próprio é o principal responsável pelos processos de base de nossa sensibilidade.

Esta é, em suma, a estrutura de nosso primeiro capítulo. A partir dela começará a se delinear a complexa análise da consciência de tempo feita por Bergson. Mas é preciso também, antes de proceder à análise da consciência de tempo propriamente dita, efetuar um primeiro passo *propedêutico*, passo esse que consistirá em ver como o bergsonismo surgiu antes de mais nada de uma recusa das soluções puramente verbais ou dialéticas no que tange às questões do espírito, recusa essa que o levou a um movimento de retorno à fonte de toda experiência, que não é senão nossa *consciência imediata*. Como veremos, nesse quesito específico, Bergson colocar-se-á sob a égide de Descartes: se a metafísica ou filosofia primeira é possível, é porque existe um objeto com o qual podemos coincidir por inteiro, que nos é dado, portanto, de modo não relativo, mas absoluto. E esse objeto não é senão o próprio *eu*, "a existência da qual estamos mais certos e que melhor conhecemos"⁴, aquela "que conhecemos por dentro, por intuição e não por mera análise"⁵, intuição esta que é, antes de tudo, "a visão direta do espírito pelo espírito"⁶. Será esse movimento de retorno à nossa própria egoidade que permitirá a Bergson compreender os caracteres temporais inerentes de nossa consciência. Mas ocorre também que, como veremos em nossos capítulos posteriores, o retorno à consciência imediata será somente o início do percurso filosófico para Bergson, na medida em que se revelarão para ele com cada vez mais nitidez um mundo de durações *além* e *aquém* de nossa experiência propriamente humana. É como se o único modo de sair da filosofia do sujeito consistisse, para Bergson, em mergulhar cada vez mais fortemente na nossa própria subjetividade, num movimento que nos revele progressivamente que o conhecimento de nossa própria interioridade é algo que ultrapassa inimaginavelmente o conhecimento de si⁷. Mas esse caminho passa por sua vez, necessariamente, por uma reflexão sobre nossa própria subjetividade. Como Bergson declarou: "nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. Todo progresso ulterior foi um engrandecimento desse campo"⁸.

⁴ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 1.

⁵ BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica* in *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.p. 29.

⁶ BERGSON, Henri. *Introdução de O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 29.

⁷ Essa importante distinção entre *conhecimento interno* e *conhecimento de si* provém de uma indicação do professor Franklin Leopoldo e Silva por ocasião de nosso exame de qualificação.

⁸ Id. p. 101.

1.1. O retorno ao imediato

A análise da consciência imediata é um ponto de partida para a compreensão da ontologia bergsoniana, mas também um centro ao qual o filósofo não cessará de voltar para poder justificar e ampliar sua investigação da duração em outros domínios do conhecimento (entre eles: fisiologia, biologia, física, cosmologia). Nesse sentido, uma obra como os *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* não deixa de possuir um caráter fundante em sua investigação, não apenas por ser cronologicamente a primeira obra do filósofo, mas por constituir as bases de sua doutrina, instaurando o centro de sua investigação – a duração da consciência imediata – e chegando a outros resultados aos quais as obras posteriores não deixarão de remeter (a crítica da noção de grandeza intensiva, a diferença de uma multiplicidade qualitativa e quantitativa, o caráter numericamente nem uno nem múltiplo de nossos estados mentais, a liberdade como o mais certo dos fatos e como expressão da totalidade de nossa história pessoal, etc.). Se devemos partir da análise da consciência imediata, o *Ensaio* deve ser nosso primeira parada. Mas ao adentrarmos a obra, logo descobrimos que um paradoxo nos espera.

De fato, a partir de uma longa tradição filosófica que se inicia com Descartes, falamos da consciência imediata como o mais certo dos fatos. Afinal, não há gênio maligno que prevaleça ante a certeza do *cogito*. Não é o próprio Bergson que declara – de forma bastante cartesiana – a nossa existência pessoal como a mais indubitável de todas? E mesmo assim, o filósofo não deixa de assinalar este estranho fato: esta existência, da qual estamos mais certos, não deixa de ser aquela que menos conhecemos. Estamos nela como “no estrangeiro”⁹. Frente ao incrível sucesso das ciências naturais na Modernidade, nosso conhecimento do próprio Eu permanece estagnado. Nesta trilha, Kant declarou a impossibilidade da psicologia como ciência: esta jamais poderia atingir o mesmo grau de certeza da Física newtoniana... Estranho destino da Modernidade: se a subjetividade é o Sol que tudo esclarece, ofuscamos-nos ao olhá-lo diretamente; e aquilo que é mais certo, o *cogito* que é a base de todo nosso conhecimento, é também o mais desconhecido para nós. Como isto é possível? Este é o paradoxo que o *Ensaio* tentará responder. Mas para isso, ele deve

⁹ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 44.

promover uma verdadeira remoção do entulho simbólico que interpomos entre nós e nós mesmos. Por mais estranho que pareça, não há via reta para acedermos a uma análise da consciência imediata: uma análise de nossa interioridade deve ser precedida por um trabalho crítico que nos possibilite corrigir nossa tendência a compreender nossa consciência imediata a partir da exterioridade, a partir das categorias de conhecimento objetivo, ou seja, em uma palavra, do *espaço*.

Em princípio, estas afirmações podem surpreender. Pois que dificuldade pode haver em refletir sobre aquilo que é mais familiar para nós? O que pode haver de mais simples do que descrever a nossa própria consciência? Não basta, para isso, que nos voltemos aos nossos próprios estados mentais e procedamos a uma descrição desses estados tal como eles nos aparecem? Não precisamos para isso de nenhuma maquinaria, de nenhum laboratório, de nenhum acelerador de partículas: basta apenas que o filósofo ou psicólogo reflita calmamente sobre si mesmo em seu gabinete (ou em sua casa, ou no ônibus, ou em qualquer outro lugar) e proceda a uma análise “introspectiva” do fluxo dos acontecimentos que desfilam sucessivamente em sua mente. Dentre esse fluxo, ele elegerá alguns estados específicos, estados entre os quais ele constatará “leis” invariáveis, que ele poderá chamar de leis de associação de ideias ou como quiser. Terá assim alcançado uma descrição adequada dos fenômenos conscientes e descrito o funcionamento da consciência tal como ele descreve o funcionamento de um setor de objetos qualquer no mundo. Qual é então o obstáculo que poderia haver nos impediria de obter um conhecimento perfeitamente adequado de nós mesmos?

O problema fundamental, diria Bergson, é que a consciência não foi feita para conhecer a si mesma, mas para agir sobre o mundo. Ela tem uma destinação eminentemente *prática*, e nesse sentido, está antes voltada para o domínio da natureza e para o convívio social, não para conhecer a si mesma. “Nossa vida exterior e por assim dizer social tem mais importância prática para nós do que nossa existência interior e individual”¹⁰. Somos feitos para agir sobre as coisas e para viver em sociedade, não para refletirmos sobre nossos estados internos. E, quando excepcionalmente o fazemos, acabamos por impor a esses estados a mesma ordem que impomos aos objetos no mundo, a mesma descontinuidade que impomos aos objetos que percebemos no espaço. Seja o nosso exemplo anterior, em que procedíamos a uma análise introspectiva de nossa consciência: nele, procedíamos a uma decomposição de

¹⁰ BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1948. p. 97.

nosso fluxo consciente em estados diversos, à maneira como procedia a psicologia associacionista no tempo de Bergson. Mas o que nos autoriza a fazê-lo? Não é, pelo contrário, uma característica marcante do fluxo de nossa consciência que nela os seus estados se interpenetrem de tal forma que não possamos operar uma distinção clara entre um e outro? Ou: podemos dizer claramente quando deixamos de sentir alegria e passamos a sentir uma tristeza? Ao dividirmos nosso fluxo consciente em estados estanques, não estamos, ao fim e ao cabo, objetivando uma realidade cujas características são muito diferentes daquelas de qualquer setor de objetos e, em última instância, completamente opostas a estas?

Para convencer-mo-nos disso, reflitamos um pouco sobre as condições que regem o nosso mundo objetivo. Todo objeto surge por meio de um “recorte” que efetuamos em meio à matéria de nossa sensibilidade, matéria essa que se encontra num fluxo qualitativo ininterrupto. Por meio desse recorte, constituímos um objeto estável e idêntico, que perdura no tempo: é ele que permite a *posição* de um objeto qualquer em nossa sensibilidade. Esse processo não ocorre por mera contemplação, porque seja bonito recortar objetos em nossa *hýle* sensível, mas sim por finalidades eminentemente *práticas*: recortamos os objetos sobre os quais visamos agir, a porta que visamos abrir, a cadeira em que visamos sentar, etc. Nesse sentido, mesmo o animal mais primitivo efetua um recorte em sua sensibilidade, na medida em que precisa distinguir, em meio ao seu mundo circundante, o alimento do qual vai se nutrir. A diferença para com os seres humanos, contudo, é que esse objeto não precisa adquirir para esse animal contornos distintos: basta-lhe distinguir suas *propriedades* sensíveis daquelas que permeiam o restante de seu meio. Desse modo, todo animal efetua uma primeira diferenciação entre si mesmo e aquilo que é exterior a si, na medida em que *põe* um objeto em sua sensibilidade.

Mas o homem vai um passo além do animal, na medida em que não somente recorta objetos no fluxo sensível, mas *justapõe* esses objetos num *meio ideal*. Um animal pode dirigir sua atenção para uma ovelha num pasto, depois para outra, depois para outra, etc.; repetindo essa operação por diversas vezes: ele nunca vai chegar a obter a ideia de um rebanho com uma multiplicidade de ovelhas distintas (ele pode apreender um rebanho confusamente, sem dúvida, mas não uma diversidade de objetos simultâneos). Pois, para que ele pudesse chegar a essa ideia, ele precisaria não somente pôr os objetos em sua percepção, mas justapô-los num *meio ideal* em que cada objeto conservasse sua independência recíproca em relação aos demais: é exatamente a concepção desse meio ideal, onde ele possa justapor os

diversos objetos que apreende sucessivamente que falta ao animal. Ora, que meio ideal é esse? Nada mais, nada menos do que o *espaço*.

O que é o espaço? “Um meio vazio homogêneo”¹¹ concebido por nossa inteligência e aplicado à nossa sensibilidade: um princípio de organização da experiência. É ele que nos permite diferenciar diversas sensações ou objetos dados simultaneamente em nossa sensibilidade: é graças a existência desse meio ideal, distinto das próprias sensações que recebemos, que não nos confundimos ao ver, por exemplo, uma ovelha “cobrir” a outra perfeitamente em nossa percepção visual de um rebanho. Pois mesmo que as sensações de ambas as ovelhas se fundam e interpenetrem em nossa visão, sabemos ainda que elas ocupam *lugares* distintos no espaço. O espaço, nesse sentido, é “o que nos permite distinguir uma da outra diversas sensações idênticas e simultâneas: é então um princípio de diferenciação outro que aquele da diferenciação qualitativa e, por conseguinte, uma realidade sem qualidade”¹². O espaço é em certa medida algo próximo de nossa sensibilidade, na medida em que nos permite que apreendamos diversos objetos idênticos e simultâneos numa única percepção, mas ao mesmo tempo algo bastante distinta dessa, na medida em que ele é um meio *ideal* forjado por nossa inteligência e subposto à nossa sensibilidade: um meio completamente *homogêneo*, onde cada uma de suas partes difere da outra somente pelo *lugar* que ocupa em relação às demais: uma realidade de *partes extra partes*.¹³

Na medida em que as coisas são *postas* por nossa percepção e *justapostas* pela nossa inteligência no espaço, elas formam nele necessariamente uma *multiplicidade quantitativa distinta*. Seja, por exemplo, um rebanho com cinquenta ovelhas. Para que possamos contá-las, nós temos, para Bergson, necessariamente distingui-las espacialmente, assinalando um lugar diferente no espaço para cada uma delas. Pois se não houvesse essa separação das ovelhas num meio ideal, se as ovelhas por acaso se “fundissem” umas com as outras (como ocorre em nossa visão sensível do rebanho, quando uma ovelha “passa” na frente da outra), não poderíamos jamais contar as ovelhas. Desse modo, toda contagem (assim como a formação de todo número) envolve necessariamente, para Bergson, uma justaposição no espaço. Ora, mas para que possamos justapor as ovelhas no espaço, duas condições devem ser cumpridas: primeiramente, devemos negligenciar as qualidades próprias de cada ovelha,

¹¹ Id. p. 70.

¹² Id. p. 71.

¹³ Dada essa proximidade seja com a nossa sensibilidade, seja com a nossa inteligência, Bergson afirmará em *Matéria e memória* que o espaço é um *esquema* de nossa inteligência, enquanto no *Ensaio*, ele consistirá basicamente num *ato* de nossa inteligência, ato esse que “se assemelha bastante àquilo que Kant chamava uma forma *a priori* da sensibilidade”.

pois se atentássemos para as características individuais de cada uma delas, jamais poderíamos justapô-las num meio homogêneo. Desse modo, é preciso que, no espaço, substituamos a ovelha concreta, de carne e osso por uma unidade abstrata ideal, que somente chamaremos de “ovelha” por causa de uma longínqua ressonância do ser concreto que contamos. Assim, toda justaposição no espaço envolve necessariamente um processo de *homogeneização* dos objetos, que se tornam meras partes ou unidades do espaço. Em segundo lugar, é preciso que designemos a cada uma dessas unidades-ovelhas um lugar *distinto* no espaço em que as justapomos, ou seja, a *separação* entre as unidades-ovelhas no espaço deve ser total, o que equivale a dizer que o *lugar* que duas delas ocupam no espaço jamais pode ser o mesmo, nem sequer coincidir em parte (nesse sentido, a *impenetrabilidade* é para Bergson antes um atributo lógico dos objetos que justapomos em nosso espaço ideal, não uma propriedade física das próprias coisas, nada impede, por exemplo, que duas partículas físicas ocupem o mesmo lugar no universo real). Comprendemos então porque os objetos no espaço formam uma multiplicidade quantitativa distinta: trata-se de uma multiplicidade *quantitativa*, na medida em que toda justaposição de objetos no espaço envolve uma homogeneização desses objetos, que advém unidades do espaço; e *distinta*, porque ela requer uma separação absoluta entre esses objetos ou, mais precisamente, entre os lugares que eles ocupam no espaço.

Toda apreensão de objetos no espaço envolve, portanto, a apreensão de uma multiplicidade quantitativa distinta. Mas podemos nos perguntar agora: não haverá algum tipo de apreensão do real, anterior à toda objetivação que nossos intelecto lhe impõe, à toda distinção e justaposição de objetos no espaço? A resposta de Bergson a essa pergunta é um retumbante *sim*; e essa apreensão não consiste senão na intuição que cada um tem de si mesmo e da forma como seus próprios estados de consciência se organizam entre eles. Para compreendê-lo, retomemos o famoso exemplo do relógio, que Bergson nos fornece no *Ensaio*. Suponhamos, por um momento, pede-nos Bergson, que escutemos desavisadamente as oscilações do pêndulo de um relógio por um minuto, sem contá-las, isto é, sem justapô-las no espaço. O que observaremos transcórrer em nossa consciência imediata, nesse caso? Segundo Bergson, simplesmente perceberemos as oscilações “se penetrando e se organizando entre elas como as notas de uma melodia, de maneira a formar aquilo que nós chamamos de uma multiplicidade indistinta ou qualitativa, sem nenhuma semelhança com o número”¹⁴. Trata-se, nesse caso, de um tipo de apreensão consciente muito diferente daquele envolvido

¹⁴ Id. p. 50.

na apreensão de objetos no espaço. Nela, a inteligência deixa de intervir ativamente sobre as badaladas que apreendemos: caímos numa espécie de estado contemplativo em que as badaladas do relógio, antes de se distinguirem umas das outras como unidades distintas, fundem-se numa espécie de *multiplicidade indistinta ou confusa*, multiplicidade essa que, como Bergson nos esclarece, não tem nenhuma semelhança com o número, já que se trata de uma multiplicidade composta de estados completamente *heterogêneos* entre si, irredutíveis um ao outro.

Qual é a característica mais marcante dessa multiplicidade indistinta formada por nossos estados conscientes? O fato de não podermos distinguir atualmente nela *estados distintos*: trate-se de nossas sensações, nossas afecções, nossas emoções, até mesmo dos atos de nosso intelecto (e não o seu *produto*), em todos eles observamos uma fusão e interpenetração do que ocorreu antes com o que ocorre agora. Sejam as diversas badaladas do relógio: quando as contemplamos desinteressadamente, cada uma delas funde-se à seguinte, tal como as notas de uma melodia fundem-se entre si (como veremos, isso se dá por causa da natureza eminentemente *temporal* de nossos estados conscientes); enquanto estamos absortos nesse estado contemplativo, não podemos afirmar ao certo quantas badaladas já transcorreram, já que isso exigiria que nós deixássemos de apreciá-las em sua fusão e interpenetração recíprocas para passarmos a *contá-las*.

Podemos contá-las, sem dúvida. Nesse caso, iremos reter cada uma delas somente pelo tempo suficiente para que possamos separá-la do fluxo sensível em que ela se encontra. Ater-nos-emos assim não à continuidade de nosso fluxo consciente, mas a cada badalada isolada do relógio. Mais do que isso: ao invés de reter cada badalada uma na outra, iremos justapor cada badalada num espaço imaginário, onde elas possam ser apreendidas de forma simultânea, na medida em que ocorrem. Desse modo, ao cabo de um minuto, teremos sessenta badaladas justapostas nesse espaço imaginário (se a ideia de um espaço imaginário não agrada ao leitor, ele pode pensar numa folha de papel com traços a indicar cada badalada). Como não é difícil ver, nesse caso, ao invés de apreendermos uma multiplicidade qualitativa confusa, teremos formado uma multiplicidade quantitativa distinta: ao invés das badaladas fundirem-se numa interpenetração recíproca, elas encontrar-se-ão agora distinguidas como *partes extra partes* em nosso espaço imaginário. Ganhamos em clareza e a distinção em relação ao caso anterior, mas também perdemos algo essencial: a saber, o aspecto propriamente subjetivo do fenômeno, a interpenetração das badaladas em nossa consciência imediata.

Ou seja, de duas, uma: ou contamos as badaladas ou temos uma apreciação desinteressada delas. No primeiro caso, *dividimos* nossos estados conscientes à medida que ocorrem, para justapô-los no espaço e podermos assim conta-los, no segundo caso, as diversas badaladas compõem um *todo indivisível*, onde a insistência de cada badalada passada é necessária para formar o nosso estado consciente atual: nesse segundo caso, se qualquer uma das badaladas passadas faltasse, o nosso estado consciente atual seria qualitativamente diferente. Processa-se entre os nossos estados conscientes, neste segundo caso, não uma organização exterior, proveniente do intelecto, mas uma espécie de *organização dinâmica* interna (ou *auto-organização*, se se preferir), organização essa que não exclui, como bem insiste Frédéric Worms¹⁵, uma faceta *ativa*; ocorre somente que essa atividade é em muito diferente da atividade objetivante de nossa inteligência, de nossa consciência tética. E a característica mais marcante dessa organização é esta: que nela, suas “partes” (que só são *virtualmente* suas partes, já que estão em estado de interpenetração recíproca) compõem um todo indiviso, uma multiplicidade indistinta ou confusa.

Como bons cartesianos inconscientes que somos, podemos pensar que, em relação à clareza e distinção da multiplicidade quantitativa dos objetos no espaço, o caráter confuso da multiplicidade qualitativa de nossos estados conscientes só pode indicar alguma deficiência desta em relação àquela. Mas trata-se, na verdade, do *inverso*: Bergson pensa esta confusão da multiplicidade qualitativa como algo eminentemente *positivo*. Pois esse caráter confuso da multiplicidade qualitativa deriva, precisamente, simplesmente do fato dela ser anterior não somente a toda *justaposição* de objetos no espaço por nosso intelecto, mas *também* a toda *posição* de objetos distintos por parte de nossa percepção: ou seja, neste último caso, trata-se não da posição de objetos exteriores a nós, sejam eles quais forem, mas da *apreensão do próprio fluxo de nossa subjetividade*. Nesse sentido, essa confusão característica da multiplicidade qualitativa opera como uma espécie de *critério de imanência*: somente podemos falar de distinção no terreno da objetividade; ao aprendermos algo anterior à toda posição objetivante, cada um de nós apreende simplesmente a *si mesmo*.

¹⁵ Frédéric Worms tem defendido atualmente a necessidade de se dar ênfase ao caráter ativo da *durée*, a esse respeito só podemos pedir ao leitor que se reporte a *Introduction à matière et mémoire e Bergson ou les deux sens de la vie*. Nos estudos “clássicos” de Bergson, destaca-se Vladimir Jankélévitch: “la mémoire est plutôt l’exercice d’un pouvoir que l’accroissement d’un avoir, et plutôt la ‘recréation’ ou réalisation active du passé que l’enregistrement de ce passé. Bergson lui-même, si hostile aux métaphores spatiales, refuse de considérer le cerveau comme un réceptacle d’images, et les images comme des contenus dans un contenant: ce n’est certes pas pour faire du temps lui-même un récipient à souvenirs!” JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris, PUF, 1999. p. 7.

Esse é, ao fim e ao cabo, o propósito da teoria das multiplicidades: apresentar um critério claro para podermos “separar o misto”, isto é, distinguir o que somos do que não somos, a interioridade da exterioridade, a subjetividade da objetividade, o constituinte do constituído, a imanência da transcendência... Nesse sentido, o que Bergson está afirmando é que tudo aquilo que é da esfera da exterioridade assume em nossa consciência a forma de uma *multiplicidade quantitativa distinta*, e que, inversamente, tudo aquilo que é da esfera de nossa interioridade, tudo aquilo que diz respeito aos aspectos propriamente subjetivos de nossa existência, assumem sempre o aspecto de outro tipo de multiplicidade: uma *multiplicidade qualitativa confusa*. O que é, com efeito, a “exterioridade” para Bergson? Aquilo que diz respeito à região dos objetos *postos* por nossa percepção e *justapostos* por nossa inteligência no espaço, objetos no espaço esses que adquirem, para nós seres humanos, necessariamente a forma de uma multiplicidade distinta¹⁶. O que é a “interioridade” para ele? Aquilo que não foi formatado por nossa inteligência e por nossa percepção, aquilo que é anterior a toda posição de objetos na percepção e justaposição de objetos no espaço (ou seja, aquilo que é anterior a nossa intervenção *prática* sobre o mundo), e que por isso assume necessariamente uma forma *confusa* para nós. Mas se assim é, a apreensão de uma multiplicidade qualitativa nos indica então que podemos ter um acesso a nossa subjetividade sem qualquer formatação da inteligência e de nossa percepção, anterior a toda posição e justaposição de objetos. Trata-se então de uma apreensão do espírito pelo espírito sem mediação; para usar os termos kantianos, de uma apreensão do sujeito como *coisa em si*, não como *fenômeno* (basicamente, o que Bergson chamará posteriormente de *intuição*).

Desse modo, a discriminação dos dois tipos de multiplicidade logra nos mostrar que nós podemos ter uma experiência de nossa interioridade anterior a toda operação de nossa consciência tética sobre as coisas. Nesse sentido, ela abre caminho para que possamos ter uma apreensão de nossa subjetividade, por assim dizer, “originária”. Mas ela também abrirá caminho, como veremos, à exploração de um vasto mundo anterior a toda objetivação operada por nossa percepção e nosso intelecto. Nesse sentido, a ideia de multiplicidade qualitativa, antes do que ser um sinônimo de “duração”, sempre funcionará na obra de Bergson como um critério de imanência, como um guia para saber que estamos lidando com realidades anteriores à toda constituição de nossa consciência, se estamos

¹⁶ Bergson pontua, já no *Ensaio*, que é bastante provável que os animais não apreendem a exterioridade como nós, humanos, a apreendemos: se nós apreendemos a exterioridade de modo essencialmente espacializante, o animal apreende uma *extensão* sensível qualitativamente diferenciada, não formatada pelo intelecto. Esse ponto importante será (bem) aprofundado em suas obras posteriores.

efetuando uma apreensão do real anterior a toda projeção imaginária que efetuamos sobre ele (não será à toa que sua reforma do conceito de matéria passará pela ideia de uma apreensão da matéria anterior a toda posição de objetos nela, ou seja, de uma apreensão imanente da matéria como *multiplicidade confusa*).

Mas a diferenciação entre os dois tipos de multiplicidade é somente um primeiro passo na compreensão de nossa interioridade. Pois ao afirmar que nossos estados conscientes formam um tipo de multiplicidade diferente daquela dos objetos no espaço, estamos mais afirmando no que eles *não* consistem do que no que eles *consistem* efetivamente. Precisamos agora passar desse primeiro passo, *propedêutico e crítico*, que consiste antes de tudo em dissociar o modo de organização de nossos estados internos daquele vigente em nossa objetividade, para efetuar um segundo passo, que consistirá numa caracterização *positiva* de nossa própria consciência imediata, passo esse que nos revelará progressivamente sua natureza eminentemente *temporal*. A apreensão de nossa própria consciência como uma multiplicidade qualitativa mostrou que nós podemos ter uma apreensão de nossa própria interioridade não formatada por nossa percepção e por nosso intelecto. Trata-se agora de explorar esse território.

1.2. O passado

Nossos estados conscientes formam uma multiplicidade confusa: eis o primeiro resultado da investigação bergsoniana sobre a consciência. Seja o exemplo anterior das badaladas do relógio: víamos como, ao nos abster de contar as diversas badaladas do relógio, elas adquiriam em nossa consciência a forma de uma multiplicidade indistinta, onde elas permaneciam num estado de fusão e interpenetração recíprocas, em tudo semelhante à sensação que experimentamos quando ouvimos uma melodia. Mas de onde vem esse caráter necessariamente confuso de nossos estados conscientes? Ora, do fato deles sempre envolverem alguma *duração*, por menor que seja.

O que é a duração? Segundo a definição clássica do *Ensaio*, é “a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele

se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores”¹⁷. A primeira parte dessa definição diz respeito a algo que já abordamos na seção anterior: existem dois tipos de apreensão possíveis do real; no primeiro, nossa consciência opera ativamente sobre ele, pondo e justapondo objetos, no segundo ela deixa de agir sobre o real para cair num estado contemplativo, onde ela aprende a si mesmo como uma multiplicidade confusa. É a este segundo modo de apreensão que Bergson alude quando ele diz que a duração é “a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver”. Ocorre, porém – e esse é um ponto que só tínhamos tocado de passagem – que Bergson afirma agora algo a mais, a saber, que essa multiplicidade confusa consiste numa *ausência de separação entre o estado presente e os estados anteriores de nossa consciência*. O que isso quer dizer? Para compreender esse ponto, enigmático em aparência, recorramos a um exemplo concreto que nos permita esclarecê-lo.

Seja, por exemplo, a audição de uma melodia (exemplo que encontramos também em Husserl e, com variações, já em Agostinho). A audição de uma melodia, como é público e notório, consiste basicamente em ouvirmos uma nota musical, depois outra, depois outra, etc. Em cada um desses momentos sucessivos da audição, estamos às voltas com a audição de uma nota atual, que configura um estado presente de nossa consciência. A questão que se põe é: poderíamos ter consciência de uma melodia se nós tivéssemos consciência apenas da nota que atualmente ouvimos, nota essa que sucede uma nota e que será sucedida por outra? A resposta dada por praticamente todos os autores que se debruçaram sobre a consciência de tempo consistiu num sonoro *não*. Não, nós nunca poderíamos ter consciência de uma melodia se nossa consciência se restringisse às notas atuais que ouvimos: para que possamos ter consciência de uma melodia, é preciso que as notas passadas ainda “ressoem” de algum modo na nota presente. Pois caso nossa consciência se restringisse à consciência das notas atuais que ouvisse, ela jamais teria consciência de uma melodia, mas de uma única nota, da qual ela se esqueceria totalmente quando passasse à nota seguinte, nota seguinte da qual ela esqueceria totalmente quando passasse à nota imediatamente posterior a ela, etc. Ou seja: se a consciência não retivesse de algum modo as notas imediatamente passadas na nota presente, jamais teríamos consciência de uma continuidade melódica, mas somente de *uma única* nota, nota essa que se extinguiria assim que a ouvíssemos (poderíamos pensar que, nesse caso, ouviríamos algo como um emaranhado de sons desconexos, uma cacofonia, mas

¹⁷ BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1948. pp. 74-5.

na verdade nem isso seria possível, já que até mesmo a audição de uma cacofonia exige retenhamos de algum modo o passado no presente e que, mais do que isso, tenhamos alguma expectativa projetada sobre o futuro imediato: uma cacofonia consiste exatamente na frustração constante dessa expectativa).

Ou seja, a *retenção* das notas anteriores na nota presente é a característica fundamental de nossa consciência de uma melodia: para que uma sucessão de notas assuma a característica de uma melodia para nós, é fundamental que as notas sucessivas que ouvimos não desapareçam simplesmente de nossa consciência, mas sejam retidas de algum modo na nota atual, isto é, em jargão bergsoniano, que elas se *fundam* e se *interpenetrem* umas nas outras. Essa fusão das notas passadas na nota presente, por sua vez, altera o aspecto qualitativo que a melodia assume para nós: uma nota ressoa diferentemente se ouvida depois de um agudo ou de um grave, pois em cada caso se produz uma consciência qualitativamente distinta, uma *multiplicidade qualitativamente diferenciada*. A característica marcante dessa multiplicidade é exatamente a impossibilidade de nela distinguirmos a nota passada e a nota presente, na medida em que a nota passada *insiste* ou *coexiste* (para usar duas felizes expressões de Deleuze) com a nota presente: ambas compõem um único *todo indiviso*, em que é impossível “estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores”.

Essa indivisibilidade entre passado e presente é, com efeito, a característica mais marcante da duração para Bergson: vinte dois anos depois da publicação do *Ensaio*, na conferência em Oxford sobre *A percepção da mudança*, Bergson insistirá sobre a indivisibilidade do tempo da consciência, ao afirmar que “a duração real é aquilo que nós sempre chamamos de tempo, mas o tempo percebido como indivisível”¹⁸. Isto é, ao contrário do tempo homogêneo da física (e da psicologia associacionista), composto por uma multiplicidade de instantes t1, t2, t3... totalmente dissociados entre si, a duração de nossa consciência se caracteriza exatamente pela *permanência* de t1 em t2, ou antes, pela impossibilidade de dividirmos nossa consciência em momentos ou estados diversos: é impossível para nós afirmarmos de forma cabal o que é presente e o que já é passado para ela, na medida em todo estado atual dela já está completamente permeado por seu passado, nesse sentido, não há estado consciente que não envolva uma duração determinada.

Mas dizer que a consciência dura é dizer pouco – antes, é mais correto dizer que a consciência *é duração*. Pois não existe consciência meramente instantânea: para ter

¹⁸ BERGSON, Henri. *A percepção da mudança* in *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 172.

consciência de uma dor, é preciso que eu leve meu braço ao fogo e o deixe arder por alguns décimos de segundo; para que eu ouça uma melodia, é preciso que eu pare e a escute por algum tempo; mesmo para que eu tenha a visão de uma cor, ainda precisarei reter, para Bergson, ondas luminosas por um tempo mínimo. Toda consciência implica assim retenção, logo, indivisibilidade do passado e do presente. O quanto esta coexistência do passado e do presente, esta retenção do passado, dura é variável: *mais* no caso da audição de uma longa melodia, *menos* no caso de uma breve sensação de vermelho ou da audição de um som fugaz. Não importa, para se ter consciência de qualquer coisa, é preciso que nós retenhamos o passado no presente. O que equivale a dizer que a *memória* desempenha um papel fundamental e antes insuspeito em nossa consciência imediata. Por isso, na conferência sobre *A consciência e a vida*, Bergson chegará a afirmar “consciência significa em primeiro lugar memória. Pode faltar amplitude à memória: ela pode não abraçar senão uma fraca parte do passado; ela pode não reter senão o que vem de chegar; mas a memória está aí, ou então não há consciência”¹⁹.

Na medida em que a duração de nossa consciência implica uma indivisibilidade entre passado e presente, na medida em que cada estado passado nosso encontra-se retido no presente de nossa consciência e que este presente, por seu lado, é indissociável desses estados passados (pois se qualquer um deles tivesse sido levemente diferente do que foi, isso repercutiria em nossa consciência atual e ela seria qualitativamente diferente do que é), segue-se claramente a ideia de que nossa consciência atual e seus estados passados formam uma espécie de *totalidade*. O que Bergson exprimirá afirmando que nossos estados conscientes formam entre si uma “sucessão sem distinção, e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, onde cada um, representativo do todo, não se distingue dele e não se isola dele senão para um pensamento capaz de abstrai-los.”²⁰ Mas aqui cabe uma ressalva: assim como nossa multiplicidade qualitativa é diferente da multiplicidade quantitativa, essa totalidade formada por nossa consciência atual e seus estados passados é algo profundamente diferente daquela que nos vêm à mente quando pensamos na totalidade de um conjunto numérico; antes deveríamos falar numa *totalização* inacabada e aberta do que pensar numa totalidade numérica. Como diferenciá-las? Ora, a totalidade numérica é sempre um conjunto objetivamente dado, isto é *justaposto* no espaço; ao contrário, a totalidade de nossos estados conscientes nunca pode ser

¹⁹ BERGSON, Henri. *La conscience et la vie* in *L'énergie spirituelle*. Paris, PUF, 1967. p. 9.

²⁰ BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1948. p. 74.

posta ou justaposta, pois qualquer tentativa de refletir sobre ela à distância, pondo-a como um dado objetivo, incidiria sobre esta consciência e acarretaria a modificação de si mesma, já que a totalidade que ela é não permaneceria a mesma, mas se ampliaria pela adjunção do estado presente – logo, ela é uma totalidade que, por princípio, *não pode ser posta*. Bergson exprime esta diferença entre o dado e aquilo que não pode, por princípio, ser dado, como a diferença entre o *feito* e o que *se faz*. É também a diferença entre a ideia de uma totalidade *fechada* e uma totalidade *aberta*.

Até onde vai essa *totalização* do passado efetuada por nossa consciência? Até agora utilizamos o exemplo da melodia, afirmando que uma melodia só se torna uma melodia se retivermos as suas notas anteriores em nossa consciência atual. Mas este exemplo da melodia, que permeia toda a obra de Bergson, não tarda a se tornar um modelo de toda nossa história pessoal *desde o nascimento*: nesse sentido, ele afirmará em suas obras posteriores que *é toda nossa vida consciente* que é, ao fim e ao cabo, como a audição ininterrupta de uma única melodia. Pois, para Bergson, se um único momento anterior de nossa vida consciente nos faltasse ou tivesse sido diferente do que foi, nossa consciência atual seria qualitativamente diferente do que é. Como ele afirmará em *O pensamento e o movente*: “você não poderiam diminuir nem de um único instante a vida psicológica sem modificar-lhe o conteúdo. Acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é exatamente essa melodia”²¹. Desse ponto de vista, nossa consciência empreende a cada momento de sua existência uma totalização de toda sua história, de todo seu passado.

É essa capacidade de retenção de *toda* nossa vida consciente que permite a Bergson retomar uma concepção forte e ao mesmo tempo imanente do Eu, concepção essa que escapa tanto ao substancialismo quanto ao formalismo: o Eu não é uma *res cogitans* (Descartes), nem uma unidade sintética que se aplicaria de fora aos dados de nossos sentidos interno e externo (Kant), mas uma organização retencional crescente que se opera em nossa consciência ao longo de toda a história de nossa individualidade, totalização essa que prossegue do começo ao fim de nossa existência. Acerca do nosso próprio Eu, “a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior – melodia

²¹ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica* in *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 13.

que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa vida consciente. Nossa personalidade é exatamente isso”²².

A consideração da indivisibilidade de nossa vida consciente faz com que compreendamos nossa personalidade sob um novo viés: se ela envolve a constituição progressiva de uma totalidade, totalidade esta que envolve tudo que vivemos, sentimos e pensamos então cada estado atual seu deve estar vinculado à *expressão* desta totalidade: “Eu respiro o odor de uma rosa, e no mesmo instante lembranças confusas da infância me revêm à memória. Na verdade, estas lembranças não foram de forma alguma evocadas pelo perfume da rosa: eu as respiro no odor mesmo, ela é tudo isso para mim”²³. Essa relação entre o odor presente e a lembrança passada da infância é exatamente a expressão da indivisibilidade de nossa duração: enquanto uma análise de cunho associacionista enxergaria uma relação de associação entre a sensação presente e a lembrança evocada, Bergson vê a relação entre o odor da rosa e a lembrança da infância como um fenômeno indivisível, onde passado e presente coexistem: em nossa consciência atual, não existe um “odor da rosa” atual que associaríamos a uma “lembrança da infância” passada, mas um único “odor-da-rosa-lembrança-da-infância” em que presente e passado encontram-se completamente interligados, e que somente na consciência refletida do psicólogo assumem a aparência de estados independentes, exteriormente associados. Antes de uma “lembrança da infância” e um “odor da rosa” separados, o que há é a *presença* da infância no odor da rosa: pois ambos são partes indivisíveis de uma única totalização retencional, totalização essa que procede pela vida inteira do indivíduo e que constitui sua própria personalidade, seu *Eu profundo*.

Mas aqui cabe fazer uma pequena pausa para a reflexão e nos perguntarmos: Bergson não vai muito além do razoável ao afirmar que haja uma retenção de *todo* nosso passado individual em nossa consciência atual, que *toda* a nossa vida consciente se organize tal como uma única melodia? Pois se há algo que cada um de nós pode verificar facilmente ao ouvir uma melodia é que a retenção das notas passadas que nossa consciência nela efetua é algo de bem *limitado*: nós não temos consciência de todas as notas passadas da melodia, mas somente daquelas mais recentes, e mesmo estas mais recentes parecem se obscurecer lentamente, à medida que prosseguimos na audição da melodia, para finalmente desaparecer por completo, num processo em algo análogo ao *fade-out* de uma cena no cinema. Em suma,

²² BERGSON, Henri. *A percepção da mudança* in *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes: 2006. p. 172.

²³ BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1948. pp. 121-2..

a partir desse exemplo clássico da melodia, podemos depreender que a retenção do passado efetuada por nossa consciência atual é patentemente *limitada*. Essa limitação é, por sinal, algo sublinhado com força por diversos autores que se debruçaram sobre a consciência do tempo: Husserl afirmava, a esse respeito, dizia nas *Lições sobre a consciência íntima do tempo* que a “cauda de cometa” formado pela retenção de nossas impressões tem uma extensão limitada: “o campo temporal originário é manifestamente limitado, exatamente como na percepção. Em geral, nós poderíamos nos arriscar a afirmar que o campo temporal tem sempre a mesma extensão.”²⁴ E William James, por sua vez, estimava, nos *Princípios de psicologia*, com base nas experiências de Wundt e Dietze, que essa retenção do passado no presente em nossa consciência atual (que forma um presente com alguma espessura temporal, presente esse que ele chamava, emprestando um termo de E. R. Clay, de *specious present*), abrangia uma duração máxima provavelmente não muito maior do que *doze* segundos: “o *specious present* tem (...) uma franja frontal e posterior vagamente evanescente; mas seu núcleo é provavelmente a dúzia de segundos ou menos transcorridos”²⁵. A despeito de aceitarmos ou não a quantificação operada por James, o que ele e Husserl afirmam, no fim das contas, é que nossa consciência consegue reter apenas seu passado imediatamente decorrido, de uma forma bastante limitada e abrangendo uma extensão relativamente invariável: como bem ilustra James a esse respeito, se o fluxo de nossa consciência abarca num primeiro momento os fenômenos ABCDE, num segundo momento ele abarca os fenômenos BCDEF, depois CDEFG, etc.; ou seja, o nosso passado imediato vai como que se evaporando à medida em que novas impressões são incorporadas à nossa consciência atual (e é exatamente essa “evaporação” do passado que, veremos, Bergson não aceita).

Além disso, ambos os autores enfatizam um ponto muito importante para qualquer análise da consciência de tempo: a diferença entre a *retenção* do nosso passado imediato e a *rememoração* de nosso passado longínquo. Pois uma coisa é falar de uma retenção que opere na constituição do próprio objeto imanente de nossa percepção atual (como víamos no caso da melodia), outra coisa é rememorar-se desse objeto depois dele constituído (assim, podemos nos lembrar da melodia uma vez que a ouvimos). Nesse sentido, a retenção atua como uma condição para que possamos rememorar qualquer coisa, na medida

²⁴ HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris, PUF, 2002. p. 46.

²⁵ JAMES, William. *Principles of psychology* in *The great books*. Chicago, Chicago University Press, 1978. p. 401. Vale sempre lembrar que James influenciou enormemente tanto Husserl quanto Bergson, embora este último tenha declarado alhures que não tinha lido os *Princípios de Psicologia* à data de elaboração do *Ensaio sobre os dados imediato da consciência*.

em que a memória reprodutiva só pode operar *depois* que uma certa cadeia de eventos foi retida em nossa consciência atual: simplesmente não teríamos *do que* nos lembrar se não tivesse ocorrido a retenção dos eventos em nossa consciência imediata, já que, nesse caso, não teríamos tido consciência alguma dos eventos que se trataria de rememorar. Além disso, para ambos, Husserl e James, é através da retenção que temos um acesso “originário” ao passado, na medida em que, por meio dela, eventos imediatamente transcorridos não desaparecem simplesmente, mas permanecem por um curto intervalo de tempo em nossa consciência, ressoando na impressão atual que nos afeta, isto é, possuindo uma eficácia própria, a despeito de não termos mais nenhuma impressão imediata que lhes corresponda; ora, não é senão essa *insistência* do que já não é mais no que é que configura para nós o *passado*. O que equivale a dizer que nosso “sentido do tempo” (James) está ancorado antes na retenção de nosso passado imediato do que na rememoração do que quer que seja. Como afirma a esse James: “uma criatura poderia ser inteiramente desprovida de *memória reprodutiva*, a ainda ter o sentido do tempo, mas o último seria limitado, nesse caso, aos poucos segundos pelos quais imediatamente passasse”²⁶.

Em suma: contraposto a essa ênfase no caráter eminentemente *escasso* de nossa capacidade de reter o passado, tal como salientado por James e Husserl, a tese bergsoniana de que toda nossa vida consciente se organiza ao modo de uma grande melodia parece um tanto descolada da realidade. Pois, se levada em sentido estrito, a tese bergsoniana implica em dizer que um homem que vivesse cem anos reteria o passado transcorrido em sua consciência não por alguns poucos segundos, mas por *cem anos!* Nesse sentido, provavelmente Husserl e James²⁷ afirmariam que o exemplo de Bergson da rememoração da lembrança da infância ao sentirmos o cheiro de uma rosa (em tudo análogo ao clássico caso proustiano da *madeleine*) é algo completamente diverso da retenção do passado imediato que efetuamos, por exemplo, ao ouvir uma melodia. Na perspectiva desses autores, a lembrança da infância envolveria claramente a *rememoração* de algo já acontecido, não a *presença* da infância no próprio fenômeno atual. Nesse sentido, pareceria que Bergson, ao dizer que nossa vida consciente se organiza como uma melodia, estaria lançando mão de uma *metáfora*, metáfora esta que estabeleceria uma analogia entre a duração de nossa vida consciente e a audição de uma melodia; se assim fosse, poderíamos defender que, para Bergson, nossa

²⁶ Id. p. 413.

²⁷ Vale ressaltar que James se aproxima bastante de Bergson em seus últimos anos de vida: em *A pluralistic universe*, vemos ele tentar efetuar uma síntese entre sua ideia da limitação de nosso *specious present* e o postulado essencial da filosofia bergsoniana, que é o da continuidade de nossa vida psíquica.

duração é composta por um “núcleo duro” que consistiria na retenção do passado por nossa consciência por alguns meros segundos e em um acesso rememorativo ao passado, passado este, por sua vez, conservado em algum “depósito de lembranças”, que poderia ser tanto um espírito substancial quanto nosso próprio cérebro.

Mas ocorre que Bergson não está, na verdade, lançando mão de metáfora alguma, mas afirmando uma tese forte, a saber, que retemos o passado ao longo de toda a nossa vida consciente e não somente por alguns poucos segundos. Pois se há uma diferença fundamental entre Bergson e autores como James e Husserl é que, para o primeiro, a “cauda de cometa” retencional que acompanha nossas impressões atuais não tem uma extensão sempre semelhante, mas *cresce* indefinidamente, ao longo de toda a vida do indivíduo. Nesse sentido, quando Bergson afirma que a duração faz “bola de neve consigo mesmo”²⁸, que ela cresce cada vez mais, é à *essa retenção crescente* que ele está se referindo, é nessa totalização progressiva que ele está pensando (toda ideia de crescimento, por sinal, está vinculado a Bergson a essa totalização retencional de nosso passado: veremos que quando ele afirma, no quarto capítulo de *A evolução criadora*, que “o absoluto cresce”, é nisso que ele está pensando). Se não tivéssemos essa capacidade de reter a totalidade de nosso passado, não teríamos, na visão de Bergson, nenhuma possibilidade de acessar o passado de modo rememorativo, na medida em que esse passado teria pura e simplesmente se evaporado de nossa consciência: ele teria simplesmente deixado de existir. E, nesse caso, não poderíamos sequer apelar para algum depósito de lembranças, seja ele de índole espiritual ou corporal: dado que o passado desapareceu, se evaporou, jamais poderíamos explicar sua milagrosa ressurreição por meio de entidades completamente atuais, presentes. Não, o passado não está “guardado” em nenhum depósito de lembranças: se podemos acessar o passado de modo rememorativo, é pura e simplesmente porque ele se encontra retido em cada estado de consciência nosso, em cada momento atual de nossa vida. Ou seja: o nosso passado nunca desapareceu, ele nunca se extinguiu.

Nesse sentido, afirmar que nossos estados de consciência constituem uma multiplicidade qualitativa consiste menos em afirmar que nossas sensações atuais se fundem e interpenetram entre si do que afirmar que *toda* a vida consciente de um indivíduo encontra-se fundida à sua consciência atual. Pois como Bergson salienta, nesse retorno à multiplicidade indistinta de nossa vida psíquica, não se trata do sujeito se deixar “absorver por inteiro na

²⁸ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 2.

sensação ou ideia que passa, pois então ele cessaria de durar”²⁹. O “retorno ao imediato” preconizado por Bergson tem, portanto, uma feição muito diferente de um retorno ingênuo ao domínio de nossas impressões sensíveis. Pois o que se busca antes é desvendar, nessa multiplicidade confusa que constitui nossa consciência atual, a fusão e interpenetração de todos os estados que fizeram parte de nossa vida consciente. E essa totalização nunca será encontrada se nos ativermos tão somente aos nossos estados de consciência mais efêmeros tais como aqueles envolvidos, por exemplo, em nossas sensações e afecções corporais.

Aqui cabe pontuar que, se Bergson chega a uma tese em aparência tão diferente daquela sustentada por outros autores que se debruçaram sobre a consciência de tempo, isso se deve em primeiro lugar ao objeto de estudo que ele elegeu para investigar. Pois enquanto James e Husserl se debruçavam na análise de eventos simples, tais como a audição musical, Bergson se debruçou primeiramente sobre algo em aparência extremamente complexo: nossa personalidade e o livre-arbítrio, fenômenos que implicam, do seu ponto de vista, uma retenção do passado muito maior do que aquela envolvida, por exemplo, na audição de uma melodia. Isso não implica, por sua vez, que sua concepção da duração contradiga a desses autores: Bergson não teria nenhuma dificuldade em admitir que a retenção do passado que empreendemos na audição de uma melodia, ou de uma frase que causalmente ouvimos, etc., é algo temporalmente limitado, com uma extensão temporal bem definida, ao término da qual os nossos estados conscientes tornam-se algo de objetivamente dado. Uma melodia, por exemplo, ao término de sua audição, torna-se um *fato* psíquico, fato esse que, ao ser rememorado, pode ser encurtado, abreviado e decomposto à nossa vontade: como Bergson pontua, “tendo chegado ao termo do *progresso* que constitui sua existência mesma, o fato psicológico devém uma *coisa*, que se pode representar de um só golpe”³⁰. O que ele pensa, contudo, é que esses estados dizem respeito somente aos aspectos mais *superficiais* de nossa pessoa, aqueles que envolvem uma breve retenção do passado. O que ocorre, para Bergson, é que as características desses estados não podem ser generalizadas para abranger todas as modalidades de nossa vida consciente. Pois, contraposto a esses estados mais superficiais, existem outros, mais *profundos*, em que a retenção do passado envolvida é muito mais extensa. São esses estados que revelam nosso *Eu profundo*, a totalização constante de nossa vida psíquica que ocorre a cada momento de nossa existência.

²⁹ BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF, 1948. Id. pp. 74-5.

³⁰ Id. p. 149.

Que estados são estes? Revelá-los é a arte secreta do psicólogo, na medida em que na maioria das vezes eles se escondem sob a banalidade de nossos estados superficiais. Por exemplo, uma paixão inflamada pode resultar de uma agitação corporal, irrefletida, mas também expressar, por outro lado, a totalidade de uma vida inteira: é o caso da indignação de Alceste sendo levada ao Hades, como vemos na tragédia de Eurípedes. Nesse último caso, nós assistimos ao momento máximo em que a totalidade de uma vida se defronta com a morte e tem de tomar a decisão mais cruel: morrer ou não morrer. Do mesmo modo, um movimento de nosso braço pode resultar de uma crise epilética, mas o que esse movimento teria a ver com o movimento de braço de um grande artista ao pintar uma obra de arte, movimento esse por meio do qual ele expressa a totalidade de suas vivências (pensemos no belo documentário de Clouzot sobre Picasso, *O mistério de Picasso*, em que vemos traços em aparência desordenados adquirem de repente um *sentido* completamente inesperado e revelador). O ato que provém de nosso Eu profundo sempre porta o nome de uma pessoa; é aquele ato que só pode ser efetuado por um indivíduo específico e por mais ninguém. Isso porque eles são aqueles atos que expressam a totalidade de nossa pessoa, na medida em que eles são nossa própria personalidade em ato, isto é, a contração de tudo aquilo que vivemos e sentimos em nossa existência atual. Não é à toa que Bergson se abstém de empreender uma lista exaustiva dos atos do Eu profundo: como ele diz no *Ensaio*, o que importa é saber escolhê-los. Tendo escolhido bem, veremos nele se refletir a alma inteira de um indivíduo. “E a manifestação exterior desse estado interno será exatamente aquilo que chamamos *um ato livre*, já que o Eu somente terá sido o autor dele, já que ela exprimirá o Eu por inteiro”³¹.

Essa é a melhor definição dos atos do Eu profundo: são aqueles atos em que somos *completamente livres*, na medida em que o próprio Eu é causa deles, e mais nada. Pois na medida em que o ato livre expressa a totalização progressiva de nossa personalidade, ele deriva somente de cada um de nós, não de quaisquer fatores externos a nós: ele não deriva nem da natureza, nem da sociedade, nem da história dos povos, nem da luta de classes, nem de motivos psicológicos, nem do estado atual de nosso corpo. O ato livre depende somente de cada um de nós, ou seja, ele expressa essa totalidade de nossa história pessoal retida em nossa consciência atual. Diremos então que, nesse caso, somos ainda influenciados por nossa história pretérita, que somos somente uma resultante de tudo aquilo que sofremos e sentimos, que nosso *caráter* determina aquilo que faremos? Mas isso é cindir o indivisível, cindir o eu

³¹ Id. p. 124.

em duas partes, uma das quais influenciaria a outra. A verdade é que “nosso caráter ainda é nós”³², e é somente por um esforço de abstração que nós cindimos nossa personalidade num eu empírico resultante de tudo aquilo que sofreu e num eu agente que seria influenciada por nossa história. Pois se nosso passado está todo retido no presente, se há uma indivisibilidade entre aquilo que vivemos e aquilo que somos, não pode haver nenhuma distinção entre nós mesmos e os eventos passados de nossa vida, não pode haver nenhuma diferença entre cada um de nós e nosso próprio caráter.

Resumamos: de um lado temos, portanto, a totalização constante de nossa vida consciente, nosso *Eu profundo*, totalização essa que se expressa por meio de atos sumamente pessoais. Na medida em que esses atos derivam somente de nossa própria pessoa, que somos causas deles, tratam-se de atos essencialmente *livres*. De outro lado, temos os estados mais superficiais de nossa personalidade, aqueles estados que nós retemos por apenas alguns instantes, e que logo depois adquirem uma faceta objetiva: é o caso das sensações efêmeras que sentimos, das afecções de dor e prazer que nosso corpo experimenta, dos hábitos e reflexos involuntários que ele constitui, do torpor e pelo sono que nos acometem: são os estados que Bergson, no *Ensaio*, agrupa sob a alcunha de *Eu superficial* (a bem da verdade, trata-se de estados que beiram cada vez mais à impessoalidade: se Bergson os agrupa sob a alcunha de um Eu, é somente pela continuidade que ele mantém com nossa vida psíquica mais profunda). De um lado, temos a nossa vida consciente, sempre em vias de se fazer, de outro os destroços de nosso Eu, resquícios congelados, objetivados, de nossa existência subjetiva.

Ora, na medida em que nossa vida consciente abarca tanto estados efêmeros, quanto uma totalização profunda de tudo aquilo que ela viveu, podemos afirmar que ela é composta de diversos processos que *não duram da mesma maneira*. E aqui tocamos naquele que será o ponto nuclear da ontologia bergsoniana, ponto esse que diferencia enormemente sua análise da temporalidade daquela empreendida por outros autores contemporâneos a ele, tais como James e Husserl: para Bergson, não existe um único *nível* de retenção ou contração do passado em nossa consciência, mas uma retenção do passado que se opera em *diversos níveis*, níveis esses que vão desde uma retenção efêmera do que acaba de passar até a retenção da totalidade de nossa vida consciente³³. Nossa consciência atual, nesse sentido, envolve uma espécie de *trânsito* constante por esses diversos níveis de retenção (ou, como Bergson às vezes prefere, de *contração*) do passado: vamos constantemente dos níveis mais superficiais,

³² Id. p. 129.

³³ E, como veremos em suas obras posteriores ao *Ensaio*, muito além disso.

em que nossa consciência propriamente pessoal quase se anula numa multiplicidade de estados quase desconexos entre si, estados esses em que nossa consciência adquire uma forma cada vez mais inerte, cada vez mais impessoal, aos níveis mais profundos e pessoais, em que esses estados em aparência desconexos são reincorporados à continuidade de nossa vida consciente. De certo modo, a teoria bergsoniana dos *graus de duração* já se encontra delineada no *Ensaio*, o que as obras posteriores farão será expandir seus limites para além de uma análise puramente psicológica.

Desse modo, nossa experiência consciente é sempre *mista* – ao lado da retenção integral de nossa vida consciente, verificamos estados que parecem quase não durar, tais como aqueles que verificamos numa sensação ou afecção momentâneas. Vale ressaltar que, para Bergson, são apenas esses fenômenos psicológicos mais superficiais que a psicologia associacionista consegue explicar com relativo sucesso: pois neste caso, ele aplica uma forma exteriorizada a estados que quase não duram, ou seja, que tem uma tendência natural a serem abordados de forma exteriorizada. Ocorre apenas que, ao privilegiar apenas os aspectos mais superficiais de nossa subjetividade, essa psicologia perde exatamente o mais importante: a relação destes dados com a totalidade de nossos estados conscientes, o fato de que cada um deles adquire seu sentido mais completo apenas quando o reincorporamos à totalidade de nossa vida pessoal. E disso se segue uma consequência importante: ao serem compreendidos apenas como estados atomizados, pulverizados, fragmentados, os estados de nossa vida conscientes tornam-se incapazes de assumir a forma e a unidade, mesmo que relativa, que o psicólogo e o filósofo têm de conceder a eles, a fim de explicar a *ordem* de nossos estados conscientes. Assim sendo, eles acabarão então tendo de recorrer a uma unidade abstrata, a um Eu formal que garanta a unidade de nosso fluxo de consciência, Eu formal esse necessariamente transcendente ao próprio fluxo consciente (na medida em que já se descartou, de princípio, qualquer possibilidade de organização imanente do próprio fluxo). Ora, esse Eu puro, situando-se fora de nossa capacidade de apreensão empírica, será então por definição algo *incognoscível*: uma capacidade de unificação transcendente, da qual não podemos ter nenhuma apreensão direta.

Quem levou essa consequência ao extremo, no entender de Bergson foi *Kant*: ao postular a necessidade de uma unidade sintética capaz de unificar os dados de nosso sentido interno (cuja forma é o *tempo*, mas, como pontua Bergson, um tempo abstrato e homogêneo), Kant fez do Eu, “que é em efeito estrangeiro ao espaço, um eu igualmente

exterior à duração, em consequência inacessível à nossa capacidade de conhecer”³⁴. Ou seja, ao invés de ter se atido à totalidade de fato que é nosso Eu concreto, à auto-organização imanente que assumem nossos estados internos ao longo de toda nossa vida consciente; Kant teve de postular um Eu abstrato e incognoscível, necessário tão somente na medida em que desmembramos essa totalização imanente que é nossa personalidade numa poeira de estados atomizados, que precisamos agora de algum modo reunir. Bem diferente teria sido o caminho do idealismo transcendental, para Bergson, se Kant tivesse concedido uma eficácia própria ao tempo, se ele tivesse compreendido que nosso sentido interno envolve uma totalização constante que prescinde de qualquer recurso a uma unidade sintética transcendente. De certo modo, o que Bergson quer fazer no *Ensaio* é reescrever a *Estética transcendental*, a fim de evitar o fosso aberto pelo filósofo alemão na *Analítica* entre um Eu puramente abstrato e formal – o Eu transcendental – e nossa existência temporal efetiva – o Eu empírico. Nesse sentido, a diferença que Bergson aponta entre o Eu profundo e o Eu superficial está muito longe de reeditar a cisão kantiana, já que, para Bergson, não existem dois Eus, mas um único Eu que se apreende ora de forma superficial, ora de forma profunda. Nada está mais longe do pensamento de Bergson do que a famosa frase de Rimbaud “Je est un autre” (“Eu é um outro”). Para o filósofo francês, Eu sou e simultaneamente me conheço sendo, pronto.

Mas podemos nos colocar a questão se Bergson, ao fim e ao cabo, e de uma forma diferente de Kant, não subordinou a nossa experiência subjetiva a um princípio transcendente a ela. Pois o que ficará cada vez mais evidente, na medida em que formos nos aprofundando na ontologia bergsoniana, é que essa totalização imanente de nossos estados subjetivos encontra-se sob a égide de uma *retenção absoluta*, uma retenção que abarca tudo aquilo que já aconteceu no universo. Essa retenção absoluta, por sua vez, estará muito distante de tudo aquilo que diz respeito a nossa subjetividade humana, na medida em que ela é a retenção de uma consciência qualitativamente incomensurável com a nossa, consciência essa que Bergson chamará por vezes de “Consciência” (com maiúsculas), por vezes de “supraconsciência”, por vezes, pura e simplesmente de “Deus”. Mas não adiantemos o andar da carruagem: ainda temos muito que compreender sobre a análise que Bergson empreende de nossa consciência de tempo antes de adentrar em sua ontologia propriamente dita.

³⁴ Id. p. 175.

1.3. O futuro

Toda consciência envolve a indivisibilidade entre o passado e o presente, isto é, a retenção do passado no presente, sem essa retenção simplesmente não pode haver consciência: esse foi um aspecto descortinado pela análise bergsoniana de nossa duração interna. O quanto essa retenção dura é completamente variável, *menos*, no que diz respeito aos nossos estados superficiais, *mais* no caso daqueles atos derivados de nosso Eu profundo. A retenção diz respeito à própria *essência* de nossa consciência: não podemos ter consciência de nada se não retermos o passado em algum grau. Mas acontece que é da essência de nossa consciência não apenas reter o passado em algum grau, mas também *antecipar o futuro* num grau determinado. Desse modo, do mesmo modo que nossa consciência é retenção, ela também se dirige para o *futuro*, ela também é *antecipação* constante de nossas ações sobre o mundo. Esta é uma parte da análise da temporalidade que está relativamente ausente do *Ensaio*, mas que as obras posteriores a partir de *Matéria e Memória* vêm preencher. A esse respeito, a continuação do texto de *A consciência e a vida*, citado na última seção, é esclarecedora: após ter estabelecido o papel essencial da memória e da retenção em nossa consciência imediata, o filósofo pondera:

Mas toda consciência é antecipação do futuro. Considere a direção do seu espírito não importa em qual momento: você descobrirá que ele se ocupa daquilo que é, mas em vista sobretudo do que vai ser. A atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção à vida³⁵.

No que consiste essa *antecipação* empreendida por nossa consciência? Para compreendê-lo, é preciso remontar alguns pontos da filosofia de Bergson. Primeiramente, é preciso lembrar que, para Bergson, toda ação efetiva nossa no mundo é uma ação eminentemente *corporal*: não há nenhuma outra possibilidade de agirmos sobre o mundo se não for através de nosso corpo. Situado no mundo, nosso corpo recebe e devolve movimentos: é por meio dele que efetuamos qualquer modificação nas coisas que nos cercam, assim como somos informados de qualquer alteração que ocorre fora de nós. Ou seja, nosso corpo é a sede de toda *ação real* que executamos, e como não há momento de nossa vida em que deixemos de agir (pois isso seria o equivalente prático da morte), nosso corpo está sempre efetuando

³⁵ BERGSON, Henri. *La conscience et la vie* in *L'énergie spirituelle*. Paris, PUF, 1967. p. 9.

alguma ação real no mundo, mesmo que se trate de uma ação meramente *esboçada* e não terminada, isto é, uma ação iniciada por nosso sistema nervoso, mas não realizada.

Qual é o papel da consciência em relação ao nosso corpo? Em certa medida, nossa consciência está umbilicalmente vinculada à nossa vida corporal, na medida em que ela *antecipa* as ações reais que nosso corpo efetuará no mundo, assim como as ações que ele porventura sofrerá. Nesse sentido, nossa consciência é essencialmente atenção à inserção futura do corpo vivo no mundo, ela é essencialmente *atenção à vida*. Seja, por exemplo, quando andamos pelas ruas agitadas de uma cidade. Se refletirmos sobre nossa atitude nesse caso, veremos que, ao andar, não atentamos normalmente para as ações reais que nosso corpo efetua, isto é, não nos preocupamos com o movimento atual de nossas pernas, com a posição atual que nosso corpo ocupa na calçada, etc. Pelo contrário, o foco de nossa consciência está dirigido antes de tudo para o lugar que visamos alcançar com o nosso corpo em alguns momentos, seja esse lugar algum ponto na calçada diante de nós, seja uma faixa de pedestres, seja uma rua, etc. Ou seja, nossa consciência sempre antecipa uma ação real de nosso corpo, buscando garantir a inserção de nosso organismo em nosso futuro imediato (ou, em termos menos eufemísticos, em garantir a sua sobrevivência pura e simplesmente). Essa antecipação de uma ação real de nosso corpo é exatamente o que Bergson chama de uma ação *virtual*, uma ação que prepara a ação real que nosso corpo efetivamente levará a cabo no mundo.

Em princípio esta expressão – ação virtual – pode soar estranha ao leitor. O que seria uma ação não real, uma ação anterior a toda ação efetuada por nosso corpo? Ora, nada mais nada menos do que aquilo que chamamos comumente pelo nome mais prosaico de “percepções”. Pois ao percebermos um objeto, nós estamos, para Bergson, antecipando uma ação de nosso corpo no mundo, ação essa que tem como pressuposto a posição de um objeto estável, já que a ação corporal não pode se realizar no vazio. Para entender esse ponto em aparência complexo, tomemos um exemplo simples: percebemos casualmente uma porta na sala em que nos encontramos. O que é “perceber uma porta”? É objetivá-la ou, como diz Bergson, “recortá-la” em meio ao fluxo sensível de nossas sensações. Porque objetivamos especificamente essa porta, permanecendo o resto de nossa sensibilidade como um fundo neutro ao qual somos relativamente indiferentes? Porque a porta nos aparece como algo passível, em nosso futuro próximo, de uma ação real por parte de nosso corpo: podemos tocá-la, abri-la, arrombá-la, etc. Ou seja, a percepção concreta que temos de uma porta consiste em efetuarmos uma ação virtual, e não real, sobre o mundo. Por meio dessa ação virtual, preparamos a ação real de nosso organismo, que pode vir ou não a ser executada (podemos até

dizer, a esse respeito, que a ação virtual já é começo de uma ação real, na medida em que, ao objetivarmos a porta, já são postas em ação as vias nervosas que poderão se efetivar ou não em gestos motores de nossas mãos, pés, etc.; ou seja, toda ação virtual implica o esboço de uma ação real).

Desse modo, quando visamos intencionalmente um objeto material, estamos, para Bergson, na verdade antecipando uma ação de nosso corpo no mundo, ação essa que exige que constituamos em nossa percepção um objeto minimamente estável para nossa ação sobre ele. E é nisso que consiste, ao fim e ao cabo, a percepção concreta para Bergson: numa antecipação de nossa ação corporal, ou seja, numa ação virtual de nossa consciência sobre o real. Nesse sentido, o grande erro das teorias da percepção consistiu, para Bergson, no fato delas terem pensado nossa percepção como uma atitude contemplativa, teórica, isto é, de terem visto na percepção algo de *desinteressado*, sem vínculo com a ação. Ora, é exatamente o inverso para o filósofo francês: toda percepção já é início de ação, na medida em que ela antecipa nossa ação corporal futura e, nesse sentido, impõe os *fins* que serão seguidos pela ação real de nosso corpo.

Mas se assim é, será preciso mitigar um pouco o alcance da afirmação de que nossa consciência consiste na antecipação constante das ações de nosso corpo. Pois essa afirmação poderia dar a falsa ideia de que nossa consciência perceptiva está a reboque do corpo, quando para Bergson é o contrário: na medida em que nosso campo perceptivo constitui um campo de ações virtuais ou possíveis que em muito extrapolam as ações reais de nosso corpo, ele representa um *excesso* de nossa vida espiritual sobre nossa vida corporal e orgânica. Pois se esta última traz para Bergson sempre a marca da necessidade, da relação linear entre causa e efeito, aquela, pelo contrário, aponta para uma zona de *indeterminação* e *escolha* a circundar as ações reais dos seres vivos. Seja o caso da pessoa que anda pelo centro da cidade: enquanto ela executa uma ação corporal real (andar, correr, parar, etc.), ela desempenha uma ação única e determinada. Mas na medida em que ela antecipa as ações de seu organismo, constituindo assim um campo de ações virtuais, ela se abre para uma multiplicidade indeterminada de ações que poderão vir a ser empreendidas por seu corpo: num determinado momento de seu trajeto, ela pode tanto ir para a rua, quanto para a esquina, quanto entrar numa loja, etc. Enquanto meras possibilidades, todas estas opções permanecem em aberto para ela, compondo um campo de indeterminação, composto pelas múltiplas escolhas que ela poderá efetuar: será somente quando ela efetivar uma dessas possibilidades numa ação real que essa possibilidade advirá algo determinado.

Ou seja, a quantidade de ações virtuais que se abrem a consciência num único momento de sua existência mostra quão intensa é a indeterminação dessa consciência em relação a sua existência corporal – é um índice de sua liberdade interna. Mais do que isso, esse leque de ações virtuais mostra o quão intensa é *a própria consciência*, na medida em que a própria consciência é, ao fim e ao cabo, constituída por esse campo de hesitação e escolha formado pelo conjunto das ações virtuais que ela pode projetar sobre o mundo num certo momento de sua existência. Desse modo, “a consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo. Significa hesitação ou escolha.”³⁶ Podemos, segundo Bergson, até mesmo expressar essa sob a forma de uma “lei” que exprimiria que a consciência de um organismo mede a diferença entre essa zona de atividades virtuais que ele projeta sobre o mundo e as ações reais que ele efetua: “A consciência do ser vivo seria definida como uma diferença aritmética entre a atividade virtual e a atividade real. Ela mede o afastamento entre a representação e ação.”³⁷ Essa zona de atividades virtuais pode, por sua vez, diminuir ao ponto de coincidir com a ação real do organismo – nesse caso, o ser vivo simplesmente não terá consciência de nada, passando a executar uma atividade por puro automatismo: “Ali onde a ação real é a única ação possível (como na atividade do tipo sonambúlica ou mais geralmente automática), a consciência torna-se nula”³⁸.

Vimos, portanto, que nossa consciência atual sempre envolve a antecipação de nossas ações corporais sobre o mundo, antecipação essa que Bergson pensa como uma ação virtual do organismo sobre seu meio. Nesse sentido, nosso campo perceptivo é basicamente um campo de ações virtuais, de ações possíveis que podemos levar a cabo no mundo por meio de nosso corpo. Partindo disso, coloquemo-nos então a questão: o que é o futuro? Poderíamos sem dúvida adotar a definição clássica: futuro é “aquilo que ainda não é”. Mas essa definição nos daria alguma informação sobre o modo de ser concreto do futuro? Reflitamos: o que quer dizer isso, que algo *ainda* não é? Basicamente que algo se apresenta como mera possibilidade, como algo que pode vir a ocorrer ou não. Ora, mas se assim é, temos de afirmar que o futuro surge para nós principalmente por meio da forma que se estrutura nossos campo perceptivo. Pois na medida em que a consciência vive projetando as suas possibilidades de ação corporal sobre o mundo, compreendemos como algo pode ser dado sob o modo da pura possibilidade:

³⁶ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 157.

³⁷ Id. *ibid.*

³⁸ Id. *ibid.*

nosso próprio campo perceptivo é isso, um campo de ações possíveis de nosso corpo sobre o mundo (assim como de ações possíveis das outras coisas sobre nosso corpo). Nesse sentido, é nossa percepção que nos abre para o futuro, que nos permite que estejamos sempre além de nossa ação corporal efetiva. Ou seja, o futuro, concretamente pensado, não é senão a dimensão aberta pelas tantas ações virtuais que nossa consciência desenha sobre o mundo, ações virtuais essas que têm como característica essencial comporem um leque de escolha, um campo de indeterminação a circundar a atividade efetiva de nosso organismo.

Que haja uma correlação estrita entre nosso campo perceptivo e nosso futuro, é uma das teses fortes que Bergson nos apresenta no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Ali, Bergson chega inclusive a defender que o tamanho aparente que os objetos adquirem em nossa percepção espelha a quantidade de tempo que nossa ação virtual demandaria para se atualizar, assim, algo apareceria como “maior” para nós na medida em que nossa ação fosse iminente, e “menor” quando nossa ação virtual demandasse mais tempo para se atualizar. Ou seja, nossa apreensão do espaço perceptivo refletiria nossa capacidade de ação futura sobre as coisas. Essa tese, sem dúvida, levanta problemas, pois como o próprio filósofo levanta alhures, há objetos em nosso campo perceptivo – estrelas, etc. – sobre os quais não podemos agir. De qualquer modo, não cabe entrar agora em detalhes sobre as dificuldades que a teoria da percepção de Bergson levanta; o que importa é salientar que há uma correlação estrita para Bergson entre percepção e antecipação, entre percepção e futurização: se quisermos saber o que é o futuro, basta apenas que atentemos para um objeto qualquer em nosso campo perceptivo: estaremos então antecipando nossa ação possível sobre ele ou, inversamente, dele sobre nós, o que equivale a dizer, estaremos instituindo um campo de possibilidades para além dos dados concretos de nossa sensibilidade. Nesse sentido, não há, não pode haver nenhum momento de nossa vida consciente em que não nos debruçemos sobre o futuro: mesmo quando cremos enxergar o puramente presente – a cadeira a nossa frente, a mesa ao nosso lado – é na verdade ao futuro que nos dirigimos.

Com a inclusão da análise do caráter futurizante da consciência, a análise da temporalidade bergsoniana torna-se claramente mais completa. Que a retenção e antecipação constituam não atributos de nossa mente, mas as dimensões essenciais de nossa consciência, é o que Bergson afirma com todas as letras na continuação da passagem supracitada de *A consciência e a vida*: “Reter aquilo que não é mais, antecipar-se sobre aquilo que não é ainda,

eis a primeira função da consciência.”³⁹. Por que a psicologia e a filosofia não atentaram antes para o caráter eminentemente temporal da consciência? Por que elas invariavelmente acabam por pensar a consciência como uma sucessão de estados atuais, isto é, de estados presentes, esquecendo-se do caráter necessariamente antecipativo e retencional de qualquer um de nossos estados de consciência. O grande erro do associacionismo, nesse sentido, foi tentar pensar nossa consciência a partir de impressões simples e atuais. Ora, como vimos nessa análise da antecipação, mesmo em nossa percepção concreta não há nada que corresponda a algo que corresponda a uma impressão simples: é somente por uma abstração que podemos decompor o fluxo de nossa consciência em estados discretos, perfeitamente isoláveis um do outro. A verdade é que em todo momento de nossa vida consciente necessariamente retemos o que se passou, assim como buscamos antecipar o que virá: são esses dois movimentos que nos permitem tanto nos constituir como uma pessoa íntegra ao longo do tempo quanto nos abrir para um mundo de objetos sobre os quais visamos agir. Nesse sentido, todo momento atual de nossa consciência é composto por um halo de virtualidade, seja de ações possíveis que se abrem em nosso futuro, seja de estados passados que retemos em nossa memória. A consciência nunca pode se reduzir ao momento atual (pois isso significaria, como vimos, sua pura e simples abolição), mas sempre implica um *campo temporal*, campo esse que poderíamos bem chamar, a despeito do próprio Bergson não utilizar o termo, de um *campo de presença*. E, como veremos em nosso segundo capítulo, a grande ideia de Bergson em *Matéria e memória*, é que esse campo temporal admite diferentes *graus* de abertura para o passado e o futuro, variando de acordo com o grau de intensidade de nossa vida psíquica em que nos situamos. Ali compreenderemos que nossa capacidade de antecipação do futuro é tão variável quanto a capacidade de retermos o passado e que, mais do que isso, ambas as dimensões temporais estão intimamente vinculadas: não pode haver futuro sem uma intervenção do passado e vice-versa.

1.4. O presente

Curiosamente, é somente depois de termos delimitado o papel do passado e do futuro para Bergson que podemos abordar aquilo que parece ser a coisa mais simples do

³⁹ BERGSON, Henri. *La conscience et la vie* in *L'énergie spirituelle*. Paris, PUF, 1967. p. 9.

mundo, isto é, saber em que consiste o nosso *presente*. Pois quem não sabe o que é isso – o presente? Com efeito, parece algo despropositado que Bergson tenha de dedicar várias páginas de *Matéria e Memória* a elucidação de algo que nós experimentamos a todo momento de nossa existência. Nesse sentido, o que poderia haver de mais simples do que defini-lo? Ora, “é próprio do tempo decorrer, o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre”⁴⁰. Pronto: o presente é o instante em que o tempo decorre – eis uma definição trivial e que a maioria de nós não pensaria em recusar. Mas nós sabemos porventura, de um modo existencial e concreto, o que é isso – o instante? Não, efetivamente, pois como vimos até agora, é impossível que tenhamos consciência sem uma retenção do passado e uma antecipação do futuro, logo, uma consciência instantânea é uma verdadeira contradição em termos. Retomemos o clássico exemplo da melodia: retemos as notas passadas da melodia na nota atual, na mesma medida em que aguardamos a nota que virá. Ora, o que seria o momento “presente” nesse caso da melodia? Sem dúvida, a nota atual, aquela que ouvimos nesse momento. Suponhamos então que pudéssemos ter uma apreensão dessa única nota, isolada das demais: nós a apreenderíamos por um breve momento e depois a esqueceríamos. Podemos dizer, nesse caso, que tivemos uma apreensão instantânea da nota? Evidentemente, não: mesmo essa apreensão única ocuparia necessariamente uma duração, mesmo ela envolveria alguma contração mínima do passado no presente. Uma impressão puramente instantânea é, pois, uma abstração completa; não temos, não podemos ter nenhuma notícia de algo semelhante.

Ou seja, ao definirmos o presente pelo instante, efetuamos apenas uma reconstrução conceitual do real; o que nos escapa nesse movimento é simplesmente a compreensão do que seja efetivamente o presente concreto. E esse presente concreto, para Bergson, necessariamente ocupa uma certa duração, envolve uma relação entre nosso passado e futuro imediatos: “É preciso então que o estado psicológico que chamo ‘meu presente’ seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato”⁴¹. Ou seja, o presente concreto é para Bergson sempre um presente vivo, um presente com alguma espessura temporal. É o que podemos verificar no nosso exemplo da audição de uma nota simples, nota essa que logo depois esquecemos: mesmo a impressão sensível mais simples possui necessariamente alguma duração, por menor que seja. E essa

⁴⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. P. 161.

⁴¹ Id. *ibid.*

duração envolve necessariamente, como toda duração, uma retenção do passado e uma antecipação do futuro.

Como se estruturam ambos – retenção e antecipação – no caso de uma impressão “simples”, aparentemente restrita ao presente? No caso de uma nota única que ouvimos, verificamos o seguinte: se ouvimos a mesma nota por um tempo um pouco maior, ela terá um efeito diverso sobre nossa sensibilidade do que se a ouvimos por um tempo menor. Assim, o passado contraído por nossa consciência lhe surge sob a forma de uma *sensação* qualitativamente diversa, de acordo com a escala de grandeza dessa contração. Mas, por outro lado, ao mesmo tempo em que ouvimos essa nota atual, verificamos que diversas ações nascentes se esboçam em nosso *corpo*: nosso coração se acelera, nossas mãos se mexem, todo nosso corpo intervém buscando se preparar para o que virá. Ou seja, nosso corpo reage à sensação atual da nota por meio de *ações motoras*. Desse modo, quando ouvimos uma nota musical simples, nota essa aparentemente restrita ao presente, verificamos uma retenção do passado imediato se operando sob a forma das sensações que experimentamos e uma antecipação do futuro imediato se processando sob a forma das ações reais de nosso organismo. Vemos assim que, quando nos voltamos efetivamente ao nosso presente concreto, nos deparamos sempre com uma estrutura complexa, composta pelas sensações que experimentamos e pelas respostas motoras de nosso corpo a essas sensações:

Meu presente portanto é sensação e movimento ao mesmo tempo; e, já que meu presente forma um todo indiviso, esse movimento deve estar ligado a essa sensação, deve prolongá-lo em ação. Donde concluo que meu presente consiste num sistema combinado de sensações e movimentos. Meu presente é, por essência, *sensório-motor*.⁴²

Nosso presente concreto é então um presente *sensório-motor*, onde o termo “sensório” refere-se a nosso passado imediatamente decorrido, apreendido sob a forma de sensações, o termo “motor” ao nosso futuro imediato, que visamos determinar por meio de ações reais e o hífen a esse nexos indissociável entre ambas as dimensões temporais. Mas, se assim é, Bergson está em condições de nos propor uma tese de vulto. Pois afirmar que nosso presente efetivo consiste nas sensações que experimentamos e nas ações corporais que desenvolvemos, “equivale a dizer que meu presente consiste na consciência que tenho *de meu corpo*. Estendido no espaço, meu corpo experimenta sensações e ao mesmo tempo executa

⁴² Id. P. 161-2.

movimentos”⁴³. Essa é a novidade radical que Bergson nos propõe: nosso presente é, no fundo, a consciência que cada um tem de seu *próprio corpo*; não decerto esse corpo apreendido de forma exterior e objetivada, mas de forma interna e subjetiva, o que equivale a dizer, como *corpo próprio*, isto é, um corpo que sentimos por “dentro” e não a partir de um ponto de vista exterior (como *Leiben* e não *Körpen*, diria um fenomenólogo). Nesse sentido, nosso corpo é, para Bergson, menos o corpo que vemos do que o corpo vidente, menos o corpo tocado do que o corpo tocante: nosso corpo é aquilo que apreende o mundo mediante sensações e por meio do qual agimos sobre o mundo. E, na medida em que experimentamos nosso corpo por “dentro”, constatamos com clareza que ele dura, que ele possui uma temporalidade imanente, temporalidade essa mínima e impessoal, mas de qualquer modo fundamental para que uma temporalidade mais ampla e pessoal se estabeleça.

Assim, se nossa consciência individual pode ser pensada como um campo temporal amplo, campo esse que envolve tanto uma retenção da totalidade de nossa vida quanto uma zona ampla de ações virtuais, nosso corpo próprio pode ser pensado como um campo temporal mais restrito, *um campo de presença sensório-motor*, que ocuparia o centro desse campo de presença mais amplo. Nós já tínhamos de certo modo tocado nesse ponto quando efetuamos a distinção anterior entre as *ações reais* de nosso corpo e as *ações virtuais* de nossa consciência perceptiva. Pois se o futuro consiste, como vimos, na zona de ações virtuais que rodeiam as ações reais de nosso organismo, o que pode constituir o presente concreto para nós senão *as próprias ações reais de nosso corpo*? E é isso, com efeito, que é o presente efetivamente para Bergson: a experiência que temos das ações reais de nosso corpo no mundo e das ações dos demais objetos sobre nosso corpo.

Retenção, antecipação, corpo próprio – estas são as marcas do passado, futuro e presente para Bergson, dimensões do tempo que coexistem em nossa consciência imediata, e sem as quais não podemos falar de consciência. Contudo, nós apenas definimos o papel e a coexistência das três dimensões temporais sem mostrarmos sua *articulação interna*, ou seja, como se dá a própria *dinâmica* das três dimensões temporais. Esta dinâmica entre elas se esclarecerá a partir da abordagem da memória e da teoria do reconhecimento bergsoniana, a qual nós nos dedicaremos no início do próximo capítulo.

⁴³ Id. P. 162.

2. Tensão

A determinação dos caracteres temporais da consciência é um primeiro passo que nos permitirá aceder a sua ontologia. Mas a entrada efetiva nesta só nos será franqueada na medida em que determinarmos sua teoria dos *planos de consciência* ou dos *graus de duração*, teoria essa que consistirá tanto numa maior radicalização de sua análise psicológica quanto numa ultrapassagem dessa análise psicológica em direção a uma análise ontológica em que a experiência humana será somente um matiz numa ampla gama de durações “superiores” e “inferiores” a ela. Não é senão na determinação dessa teoria que consiste o objetivo deste segundo capítulo.

Como vimos em nosso capítulo anterior, nossa consciência imediata envolve necessariamente uma abertura em direção ao seu passado e ao seu futuro, sob a forma de uma retenção de seus estados e de uma antecipação de suas ações: sem essas duas dimensões, simplesmente não pode haver consciência. Procurei mostrar que, na medida em que toda consciência envolve necessariamente esses dois horizontes temporais em cada estado seu, podemos pensá-la como um *campo de presença*. Ora, a grande ideia de Bergson em *Matéria e memória* consiste em pensar não apenas pensar a estrutura temporal de nossa consciência imediata a partir de sua necessária abertura para o passado e o futuro, mas em pensar que esta mesma abertura admite diferentes *graus*. Ou seja, menos do que pensar nossa consciência como um campo temporal ou de presença (o que outros filósofos como James ou Husserl já faziam em seu tempo), a grande ideia de Bergson consistiu em pensar que esse campo *admite diferentes graus de abertura e fechamento*, ou, o que dá no mesmo, *diferentes graus da duração*. E será esse pequeno passo que permitirá a Bergson passar de sua psicologia a sua ontologia, pois, como veremos, será a partir da constatação desses diferentes graus de duração que Bergson poderá pensar a diferença entre a consciência humana e a consciência dos demais seres vivos, assim como sua diferença em relação ao restante do mundo material que nos cerca e, *last but not least*, a diferença entre nossa consciência e Deus. Ou seja, será a partir do momento em que compreendermos a teoria bergsoniana dos graus de duração que entraremos em sua ontologia propriamente dita.

Para compreendermos com detalhes no que consiste a teoria bergsoniana dos graus de duração ou dos planos de consciência, partirei de uma análise dos capítulos centrais

de *Matéria e memória*. Nosso primeiro passo consistirá numa análise da teoria bergsoniana do *reconhecimento atento*. Com efeito, o que Bergson visa nos mostrar nesse momento da obra é que o reconhecimento de um objeto da percepção nunca é algo simplesmente dado, mas sim algo que admite diferentes *níveis* de constituição, dependendo do grau de atenção que atingimos. E esse grau de atenção que atingimos, por sua vez, implica tanto uma maior ou menor grau de rememoração de nosso passado quanto uma maior determinação do objeto sobre o qual visamos agir em nosso futuro imediato: é esse circuito entre passado e futuro que denominamos habitualmente de “perceber” (como veremos, para Bergson, essa determinação do objeto da percepção também implica a determinação de um espaço operatório ou de um “mundo” a ele correlato, mundo esse cada vez mais amplo conforme nos situemos em diferentes níveis do reconhecimento atento). E será a fim de explicar essa passagem entre diferentes graus do reconhecimento atento que Bergson introduzirá a noção fulcral de *tensão*: pois, para ele, será a partir de uma tensão específica de nossa *vontade* que nos situaremos nos diversos níveis possíveis de constituição do objeto de nossa percepção.

Na medida em que a tensão implica uma abertura progressiva de nosso passado e futuro imediatos (e nem tão imediatos assim), ela implica uma *temporalização* progressiva de nossa consciência imediata, que assim transita por diferentes *planos*. Explica-se assim a passagem quase imediata que empreenderei da teoria bergsoniana do reconhecimento atento à sua teoria dos *planos de consciência* ou dos *graus de duração*: a primeira como que contém em germe todos os desenvolvimentos ulteriores que Bergson promoverá no terceiro capítulo de *Matéria e memória*. Mas isso não implica em dizer que Bergson não traga novos elementos à sua análise: o grande passo que ele efetua neste momento de sua obra consiste, nada mais nada menos, em pensar a relação interna entre a temporalidade de nossa consciência perceptiva e a temporalidade específica de nosso *corpo próprio*, situando um e outro como diversos níveis temporais de uma *estrutura temporal mais ampla*. Ou seja, Bergson proporá que ambos – consciência e corpo próprio – são parte de uma mesma estrutura temporal, que se processa em diversos graus possíveis de abertura para o passado e, correlativamente, para o futuro. Deste modo, todos os processos de base de nossa vida psíquica, processos estes que constituem a nossa *sensibilidade* a mais elementar, passarão a ser pensados por Bergson como processos temporais elementares, onde os horizontes temporais de nossa consciência imediata se reduzem quase ao puro instantâneo, ao puro presente, sem que esse limite ideal nunca seja atingido. Será somente nesse momento que Bergson poderá definir, com efeito, o que é o *presente*, pensado não mais de forma abstrata como um instante matemático, mas de maneira

concreta e existencial: o presente, para nossa consciência, consiste antes de tudo nas ações reais de *nosso corpo*, ações essas que *sentimos* internamente, sob a forma de afecções e de sensações. Mas estas ações corporais, na medida em que são internamente sentidas por nós, nunca se resumem a pura instantaneidade, mas sempre incluem uma contração mínima do passado e uma abertura mínima para o futuro, compondo um campo temporal mínimo *sensorio-motor*, onde o termo “sensorio” designa a contração ou retenção mínima do passado que possibilita a formação da *hyle* sensível, o termo “motor” à antecipação de suas ações que cada organismo efetua a cada momento no mundo, e o hífen aonexo indissolúvel entre passado e futuro. Dotado dessa capacidade retencional mínima, na medida em que todo corpo vivo age, ele também é receptivo a suas ações, o que equivale a dizer que ele se *auto-afeta*: entendemos então porque o corpo vivo é para Bergson o primeiro prenúncio de uma interioridade no mundo material, como o veremos declarar logo no começo de *Matéria e memória*.

Consciência individual e corpo próprio compõem os dois polos entre os quais transita nossa vida psíquica, os dois polos que constituem nossa experiência propriamente “subjéctiva”: entre eles há diversas aberturas possíveis do campo de presença de nossa consciência, numa gama de durações que vão da sensibilidade elementar de nosso corpo próprio (o torpor do sono, uma sensação de vermelho, uma afecção de dor) até a lucidez aguda de uma consciência que contrai grande parte de seu passado e vê despontar à sua frente uma multidão de ações virtuais, como verificamos no momento de uma decisão crucial ou de uma criação artística. O que equivale a dizer que, pensada do ponto de vista da duração, nossa experiência propriamente humana é uma *faixa* de aberturas temporais possíveis, de graus de duração, pelos quais transitamos constantemente. Mas devemos nos indagar: serão esses graus de duração que compõem nossa experiência subjéctiva os únicos existentes? A resposta de Bergson – e essa é a grande viragem de *Matéria e memória* – é um definitivo *não*. Pois, como veremos, para Bergson, outros graus⁴⁴ de duração são possíveis, abaixo e acima dessa faixa temporal mediana que corresponde à nossa subjéctividade. Abaixo: o tempo do devir da

⁴⁴ Diversos comentadores já apontaram essa importância fundamental dos graus da duração na obra de Bergson: Deleuze fez a partir desse ponto a costura conceitual (a nosso ver, crucial para os estudos bergsonianos) entre *Matéria e memória* e *A evolução criadora*, além de tê-la repensado no âmbito de sua própria filosofia; Frédéric Worms detectou na teoria dos planos de consciência o núcleo de *Matéria e memória*. Para mais informações ver DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo, Editora 34, 1999, pp. 41-51; WORMS, Frédéric. *La théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de Matière et mémoire* in *Bergson et les neurosciences*, Institut Synthélabo, Le Plessis Robinson, 1997. p. 85-108. Uma obra importante por seu pioneirismo a esse respeito (até onde conseguimos remontar) é a de MOURÉLOS, George. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, PUF, 1964.

própria *matéria*, que escoia ininterruptamente sob nossa sensibilidade; realidade essa que é, ao mesmo tempo, como veremos, algo de certo modo *exterior* e *interior* a nossa experiência subjetiva. Acima: a própria duração absoluta que se contrai incessantemente no presente e que Bergson chama por vezes de "Absoluto", por vezes de "Supraconsciência", por vezes de "Deus", e que não deixa de ser também algo de *imane*nte e *transcendente* à nossa experiência subjetiva. Em comum, ambos os domínios do Ser têm o fato de *durarem*, fazendo-o porem em *tensões* diferentes, em aberturas diversas que definem tanto o estado de consciência de um homem quanto sua diferença temporal em relação a Deus ou ao universo material.

Para compreender como Bergson pode efetuar essa passagem de uma análise psicológica a uma análise propriamente ontológica, reconstituiremos, no terceiro momento deste capítulo, o verdadeiro *tour de force* que Bergson empreende no IV capítulo de *Matéria e memória*, onde ele parte de uma análise de nossa sensibilidade elementar (tal como verificamos na sensação visual simples, como a sensação de um vermelho), a fim de determinar quais são os liames temporais que ao mesmo tempo unem e diferenciam essa sensibilidade elementar do universo material ao seu redor. Como o leitor poderá ver, esta análise é certamente uma das mais brilhantes de Bergson: partindo da ideia que nossa sensação visual surge da retenção de trilhões de oscilações eletromagnéticas no universo material, ele buscará atingir dois objetivos: (i) saber se estas nossas sensações podem ser reduzidas a processos meramente subjetivos ou se, pelo contrário, sua análise não nos prova a necessidade de toda sensação estar calcada num universo que necessariamente transcenda nosso campo fenomênico, ao mesmo tempo em que é, em certa medida, isomórfica a esse campo – daí sua determinação como *imagem*, (ii) a partir da compreensão desse isomorfismo existente entre nossa consciência e o universo material, determinar se não podemos, a partir da determinação das tendências existentes em nossa própria consciência imediata e em sua relação com o corpo, pensar a temporalidade imanente ao universo material como uma espécie de duração ínfima, quase restrita à duração de *um presente que renascesse continuamente*.

Um quarto passo deste capítulo consistirá, por sua vez, em buscarmos pensar as relações entre nossa consciência imediata e essa Consciência com maiúsculas, Consciência esta que não deixa de ser um operador discreto, porém fundamental, na filosofia de Bergson. Pois, se não estou enganado, se Bergson pode falar constantemente de uma “sobrevivência em si no passado” na medida em que este passado seja retido de alguma maneira no presente, e este processo só pode ser efetuado por uma consciência que não é nem a minha nem a sua,

leitor, mas a de *Deus*. Deus, com efeito, enquanto uma espécie de “memória ontológica” (Deleuze) e o garante do passado para Bergson: assim como trilhões de oscilações materiais são retidas numa única sensação de vermelho em nossa consciência, todos os acontecimentos anteriores do universo foram retidos nessa consciência absoluta que é Deus. E, do mesmo modo que para nossa consciência o passado imediato do universo é algo presente (as trilhões de oscilações do universo material já não existem mais nesse universo, mas ressoam em nossa sensação visual), do mesmo modo, o passado o mais longínquo do universo é algo de presente para Deus. O que equivale a dizer que o passado é, para ele, algo de *atual*, ao mesmo tempo em que é algo de *virtual* para nós, na medida em que somos seres finitos, que porém *participam* da divindade. Na medida em que acedemos a uma maior intensidade do ser, acedemos a um maior grau de rememoração desse passado, que de *virtual* se torna *atual*. A rememoração ou anamnese não tem, portanto, nada de estritamente subjetivo para Bergson: ela sempre corresponde a um mergulho progressivo na divindade.

Deus e a matéria serão, portanto, além e aquém da alma humana, os polos de máxima e mínima intensidade do Ser, polos que, do ponto de vista de nossa consciência, apresentam um caráter necessariamente *inconsciente* (e por isso podemos falar de um *consciente intensivo* e de um *inconsciente extensivo* em Bergson), e que por isso demandam, como veremos, um esforço máximo de intuição e reflexão para serem desvelados. Todo esforço do bergsonismo consistirá nisso, em alargar a análise de nossa temporalidade, para que possamos, a partir dela, chegar a uma análise destes diferentes graus da duração que constituem, para ele, não somente a nossa própria subjetividade, mas a totalidade do Ser, sua estrutura imanente. Percorrer os diversos graus dessa estrutura temporal equivaleria a percorrer a própria interioridade do Ser, intuindo (às vezes à força, é verdade) seja a duração absoluta de Deus, seja o devir evanescente da matéria, seja esse entre-dois que é nossa subjetividade humana. Ou seja, transitar de forma intuitiva em meio aos três objetos da metafísica tradicional: Deus, a Alma e o Mundo. Não é à toa que, para Bergson, "esse movimento é a própria metafísica"⁴⁵.

⁴⁵ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica* in *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 218.

2.1. O reconhecimento atento

A existência de um horizonte de retenção do passado e de antecipação do futuro são condições para a existência da consciência imediata; horizontes essencialmente *virtuais* em relação à *atualidade* corporal do nosso presente, cuja virtualidade acaba repercutindo nesse próprio presente corporal: nosso corpo, ele também, é um centro de retenção e antecipação de nosso passado e futuro os mais imediatamente dados – ao receber sensações e convertê-las em movimentos, ele define-se como um *traço de união* entre o futuro e passado, traço esse que se sobressai em sua definição como sensório(-)motor. Deste modo, nosso presente é sempre um presente com alguma espessura temporal, um presente vivo, um *specious present*, para usar a expressão jamesiana, jamais um presente meramente instantâneo. O bergsonismo é um expurgo constante da instantaneidade⁴⁶.

Mas a caracterização das três dimensões temporais não seria suficiente sem a compreensão de sua dinâmica interna, que mostre como passado e futuro, ao invés de antecederem ou sucederem nosso presente atual, *coexistem* com ele. Através de nossa caracterização das dimensões de passado, presente e futuro, chegamos sem dúvida a uma compreensão preliminar da temporalidade imanente à consciência, mas não explicamos de forma alguma, por exemplo, por que passado e futuro reenviam um em relação ao outro necessariamente, jamais acidentalmente. Teríamos ganho muito se, ao fim e ao cabo, apenas tivéssemos trocado um Eu substancial por uma estrutura temporal que fosse, ela mesma, estática; espécie de sentido interno *de* uma consciência (e o fundamental aqui é o genitivo) que disporia nossos estados no tempo? Evidentemente não: deste modo, a compreensão da articulação entre passado e futuro nos mostrará que a própria base da temporalidade é, ela mesma, dinâmica e não estática. Como bem viu Heidegger, comentando Bergson: “a unidade dos ekstases [temporais] é antes – ela mesma – ekstática”⁴⁷.

⁴⁶ Isso não quer dizer que Bergson descarte totalmente a noção de instante: ele apenas aponta a impossibilidade de um presente meramente instantâneo no terreno do tempo real, ou seja, tempo da consciência. Por outro lado, Bergson jamais negará que o instante tem um papel fundamental nas ciências positivas – é exatamente por essa importância do instante no tempo físico que surge a problemática da diferença entre o tempo físico e o fenomênico. Uma passagem de *Duração e Simultaneidade* é dedicada exatamente a tentar mostrar como o tempo físico pode ser derivado da temporalidade fenomenológica. Ver a este respeito BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 72-3.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 26. V. Kostermann, Frankfurt, sem data. P. 268. Apud RQUIER, Camille. *A duração pura como esboço da temporalidade ekstática – Heidegger, leitor de Bergson in Imagens da imanência – escritos em homenagem de H. Bergson*. Belo Horizonte, Autêntica, 2007. P. 151. Citemos a

Como então as dimensões temporais se articulam dinamicamente para Bergson? A análise dos capítulos II e III de *Matéria e Memória*, veremos, é fulcral para a compreensão desta articulação. Mas uma exposição igualmente esclarecedora da articulação da estrutura temporal bergsoniana pode ser encontrada num texto de 1908, *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, republicado na coletânea *A energia espiritual*. Ao investigar o fenômeno do *déjà vu*, Bergson acaba por defender que há uma diferença de natureza entre percepção e lembrança, ou seja, que a memória não é apenas um decalque de nossas impressões sensíveis (concepção que a psicologia associacionista derivou, de uma maneira algo imprópria, do princípio que Hume expôs no *Tratado da Natureza Humana*: “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão”⁴⁸), mas que, pelo contrário,

passagem inteira, pois ela nos possibilita ver como Heidegger compreende a relação entre élan e temporalidade: “A unidade das ekstases é – ela mesma – ekstática. Ela não necessita de nenhum suporte ou pilar tal como o arco de um ponto, mas, se é que nós estamos autorizados a falar do “ser” do ekstase, seria preciso dizer: seu ser reside livremente no livre élan ekstático. É esse fenômeno que Bergson considera com seu “élan”, e aqui ainda Bergson percebeu o essencial, só que ele transpôs muito rapidamente, de maneira geral e metafísica, a todos os domínios do ente, observando a estrutura ekstática e seu caráter de horizonte. O élan não tem apenas um caráter ôntico e é dirigido, por assim dizer, à frente. A temporalização é a livre oscilação (Schwingung) da temporalidade originária e inteira; o tempo, ele mesmo, vai e vem, e porque se fala de élan (Schwung), tem-se em seguida jato, facticidade, ser-lançado (Geworfenheit); se fala-se de oscilação (Schwingung), então tem-se um projeto (Entwurf). (Cf O problema do tempo e do ser em Sein und Zeit)”. Evidentemente, esta passagem é rica demais para ser comentada aqui, mas muito pode ser esclarecido, como veremos adiante, pela análise do “élan da consciência” a que Bergson se refere em *A energia espiritual*. Pontuemos apenas que, aos nossos olhos, a transposição “geral e metafísica, a todos os domínios do ente” da análise da temporalidade nos parece o maior *insight* do bergsonismo.

⁴⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Editora Unesp, São Paulo, 2000. p. 28. A concepção de Hume é claramente mais complexa do que o princípio da psicologia associacionista (percepções→lembranças) que Bergson invoca ao longo de sua obra. Para Hume, nossas impressões podem ser tanto sensíveis quanto impressões de *reflexão*, ou seja, podem ser tanto algo que recebemos dos sentidos quanto uma paixão que *nossa memória reapresenta à nossa consciência*. Deste modo, há em Hume também um trânsito das ideias às impressões, e não somente das impressões às ideias. Outros aspectos da obra de Hume poderiam ser argüidos para mostrar inclusive uma certa inspiração humenana em Bergson: crítico de qualquer possibilidade de uma identidade substancial do Eu, o filósofo escocês defende que nossa frágil identidade pessoal está ancorada antes de tudo na *memória*: “Como apenas a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções [que experimentamos], devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a fonte da identidade pessoal. Se não tivéssemos memória, jamais teríamos nenhuma noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constituem nosso eu ou pessoa” (Id. p. 294). Ocorre porém que a memória humeana é muito mais escassa que a retenção da totalidade de nosso passado que Bergson defende, conseqüentemente, nosso Eu tem para Hume um caráter ficcional (na medida em que exige a intervenção ativa da imaginação para unir os dados de nossa memória): “são muito poucas as ações passadas de que temos alguma memória. Quem pode me dizer, por exemplo, quais foram seus pensamentos e ações nos dias 1º de Janeiro de 1715, 11 de março de 1719 e 3 de agosto de 1733?(...) Desse ponto de vista a memória não tanto *produz* mas *revela* a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existente entre nossas diferentes percepções. Cabe àqueles que afirmam que a nossa memória produz integralmente nossa identidade pessoal explicar porque podemos estender desse modo nossa identidade para além de nossa memória”. Se fossem contemporâneos, poderíamos afirmar que tal passagem é um ataque frontal (e eficaz) contra Bergson. A resposta do pensador francês só poderia ser: a memória *produz* nossa identidade pessoal porque ela se estende para muito além do que Hume considera, permanecendo porém inconsciente.

nossas lembranças são geradas *ao mesmo tempo* que a percepção, e que assim sendo, elas não sucedem, mas *coexistem* com nossa consciência atual (é o princípio da indivisibilidade entre passado e presente que, como vimos, marcava a duração real no *Ensaio*). Como se dá, para Bergson, esta diferença entre nossa existência atual e nosso passado essencialmente virtual? Através do que Bergson chamará de uma *cisão* de nossa existência atual:

“Nossa existência atual, na medida em que ela se desenrola no tempo, se desdobra assim numa existência virtual, numa imagem no espelho. Todo momento de nossa vida oferece então dois aspectos: ele é atual e virtual, percepção de um lado e lembrança do outro. Ele se cinde ao mesmo tempo em que ele se põe. Ou antes, *ele consiste nesta cisão mesma*, pois o instante presente, sempre em marcha, limite fugidio entre o passado imediato que não é mais e o futuro imediato que não é ainda, se reduziria a uma simples abstração se ele não fosse precisamente o espelho móvel que reflete sem cessar a percepção em lembrança”⁴⁹ (grifo meu)

Em princípio, não parece nada claro compreender o que Bergson entende pela “cisão” de nossa existência atual. Tratar-se-ia de uma separação pura e simples entre nossas percepções e nossas lembranças, entre duas faculdades distintas, uma voltada à percepção, outra a guardar estas percepções como lembranças? Mas neste caso seria muito mais fácil empregar a separação entre impressões sensíveis e ideias que o associacionismo propõe: haveria em cada percepção uma diferença entre as impressões que são dadas em nossas percepções, que corresponderiam a estados *fortes* de nossa mente, e as ideias que são *cópias* destas impressões, que seriam então estados *fracos* de nossa mente. A lembrança bergsoniana não seria então nada mais do que a mimese que a consciência imediata executa sobre a percepção do presente, o “espelhamento” desta percepção na memória; se assim fosse, a concepção bergsoniana da relação percepção-lembrança no fundo não diferiria da concepção associacionista e teríamos de aceitar o veredicto de Sartre em *A Imaginação*: “apesar de todos os seus esforços, Bergson não consegue distingui-las [a lembrança e a percepção] e reencontramos, no fundo dessas teorias especiosas, a simples afirmação dos empiristas: a imagem⁵⁰ e a percepção não diferem em natureza, mas somente em grau”⁵¹.

⁴⁹ BERGSON, Henri. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1967. P. 75-6.

⁵⁰ Sartre utiliza o termo “imagem” para falar das lembranças de Bergson, o que gera uma confusão considerável, se considerarmos que a lembrança pura bergsoniana é exatamente aquilo que não tem conteúdo imagético enquanto não é atualizada (e se tornar assim lembrança-imagem). Podemos ver este trânsito sutil entre os termos “lembrança” e “imagem” operados por Sartre no seguinte trecho de *A imaginação*:

“A formação da lembrança é portanto contemporânea da formação da percepção, ao se tornar percepção, ao se tornar representação, no momento mesmo em que é percebida, é que a imagem-coisa se transforma em lembrança:

Se pensarmos a “cisão” bergsoniana em seus termos literais na passagem supracitada, realmente parece ser este o caso: a lembrança gerada ao mesmo tempo em que a percepção, não é senão sombra, eco, espelho da percepção. Mas o sentido da “cisão” é esclarecido mais adiante no texto, e podemos ver como, muito longe da concepção empirista, a relação entre percepção e lembrança deve ser concebida não como um decalque da percepção presente na lembrança, como quer Sartre, mas em termos de uma relação dinâmica entre as três dimensões temporais:

“Ou o presente não deixa nenhum traço na memória, ou ele é aquilo que desdobra a cada instante, no seu jorro mesmo, em *dois jatos simétricos*, onde *um recai no passado* enquanto o outro se lança *em direção ao futuro*. Este último, que nós chamamos *percepção*, é somente o que nos interessa [na ação prática]”.⁵²

A “cisão” a que Bergson se refere permanece enigmática se não a compreendermos a partir das dimensões temporais que se abrem necessariamente em toda experiência. Como já vimos, nossa consciência imediata é retenção do passado e antecipação do futuro: estas duas dimensões temporais coexistem sob a forma de uma memória que retém cada momento de nossa vida e de uma percepção que põe os objetos de nossa ação possível, percepção essa de forma alguma desinteressada, mas calcada na atenção à vida. Mas qual é o modo de ser dessa coexistência entre passado e futuro, entre percepção e lembrança? O da erupção de “dois jatos simétricos” a partir *de nossa existência atual*, ou seja, do *desdobramento da atualidade de nossa consciência imediata na virtualidade da antecipação e da retenção*, onde a antecipação fica do lado da percepção e a retenção do lado da lembrança, que coexistem de forma “simétrica”, ou seja, onde se dispõe do futuro na medida em que se dispõe do passado (Deleuze dirá de forma lapidar: “le plus de passé = le plus

‘A formação da lembrança não é nunca posterior à da percepção, mas é contemporânea dela. À medida que a percepção se cria, sua lembrança se perfila ao lado.’

A lembrança assim constituída: ‘é imediatamente perfeita; o tempo não poderá acrescentar nada à sua imagem sem desnaturá-la; ela conservará para a memória o seu lugar e sua data.’

A concepção da imagem proposta aqui por Bergson está longe de ser tão diferente como ele pretende da concepção empirista: para ele, como para Hume, a imagem é um elemento do pensamento que adere exatamente à percepção, apresentando a mesma descontinuidade e a mesma individualidade que esta. Em Hume, ela parece como um enfraquecimento da percepção, um eco que a segue no tempo; Bergson faz dela uma sombra que duplica a percepção: nos dois casos, ela é um decalque exato da coisa, opaca e impenetrável como a coisa, rígida, fica, coisa em si mesma.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação* in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. p. 56.

⁵¹ Id. p. 60.

⁵² BERGSON, Henri. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1967. p. 73.

d’avenir”⁵³). De fato, reduzidos aos esquemas motores de nossa ação corporal, de nosso presente sensório-motor, nós seríamos reduzidos igualmente a uma quase-inconsciência: uma sensação que nosso corpo retém é, neste caso, imediatamente conduzida a um mecanismo de ação, e a relação entre passado e futuro no caso de nosso corpo é a de um presente vivo mínimo. Ocorre, porém, que a sensação corporal às vezes não é imediatamente conduzida a uma ação imediata; nesse caso, o organismo *se detém*, ele para e espera: nossa consciência imediata revela círculos progressivos de nossa ação possível futura a partir da intervenção de parcelas cada vez maiores de nossa memória integral; por sua vez, estes círculos de ação possível integram-se à totalidade de nosso passado: lembrança e percepção, passado e futuro, deste modo se retroalimentam. Nossa consciência, adormecida quando mergulhamos na atualidade de nosso presente sensório-motor, revela-se então progressivamente quando nos detemos e nos colocamos num compasso de espera de forma atenta. Passado e futuro, lembrança e percepção complementam-se de forma essencial em cada experiência da consciência – toda percepção exige uma intervenção de nosso passado e toda lembrança se atualiza em vista de um fim futuro, que permanece, todavia, em aberto – ambas são componentes essenciais de toda consciência imediata. Desse modo, podemos afirmar que há um reenvio entre ambos que podemos antever no momento em que compreendemos que não há consciência possível sem percepção e lembrança e que, mais do que isso, ambas se constituem “simetricamente” a partir da atualidade de nosso presente sensório-motor. Se há diferença de natureza e não apenas de grau entre percepção e lembrança, ela decorre simplesmente do fato de ambas se dirigirem em direções diametralmente opostas em cada momento de nossa vida, nessa cisão temporal constante que é a essência de nossa existência atual: nossas lembranças retêm o presente em nosso *passado*, enquanto nossa percepção, embora em grande parte *atual*, está calcada em nossa atenção à vida que se dirige fundamentalmente para o *futuro*; uma não é decalque, sombra, eco da outra, mas dimensões temporais com modos de ser radicalmente diferentes. Isso não exclui, veremos, que no trânsito constante de reenvios de uma a outra elas não possam se confundir *de fato* (apesar de sua diferença essencial *de direito*): assim, quando nossas lembranças inconscientes se atualizam, elas tendem a adotar os contornos da percepção: quando nos lembramos de um fato

⁵³ DELEUZE, Gilles. *Cours sur le chapitre III de L’évolution créatrice* in *Annales Bergsoniennes II*. Paris : PUF, 2004. p. 170. Cito a passagem inteira por seu interesse: “Pour Bergson, la liberté réside dans la nouveauté, non dans la répétition du passé. Bergson, comme Freud a cette même idée. Tous deux affirment que la mémoire est une fonction du futur, car c’est dans l’oubli du passé que consiste la répétition. Le plus de passé = le plus d’avenir, donc de liberté. La mémoire est toujours une contraction du passé dans le présent. »

de nosso passado, esta lembrança, fundamentalmente não imagética enquanto lembrança pura, perfeitamente *ideal*, torna-se imagem (ou como diz Bergson, *lembrança-imagem*), enformando a matéria de nossa sensação. Poderemos compreender melhor como se dá este trânsito a partir de uma análise do reconhecimento atento em *Matéria e Memória*.

Como se dá a relação entre a lembrança e a percepção para Bergson? Através do reconhecimento atento, que o filósofo define em *Matéria e Memória* como “o ato concreto pelo qual reavemos o passado no presente”⁵⁴. É a atividade por excelência de nossa *percepção refletida*, através da qual enformamos a matéria de nossa sensibilidade. É a partir do reconhecimento atento que os objetos de nossa percepção se destacam em nossa sensibilidade de uma forma cada vez mais particularizada – nossa experiência, que é em início apenas a de uma generalidade sensível, torna-se cada vez mais particular pela adição de camadas mais amplas de nosso passado. Esta relação entre nossas percepções e nossas lembranças no reconhecimento atento é ilustrada por Bergson pela figura de um circuito elétrico⁵⁵:

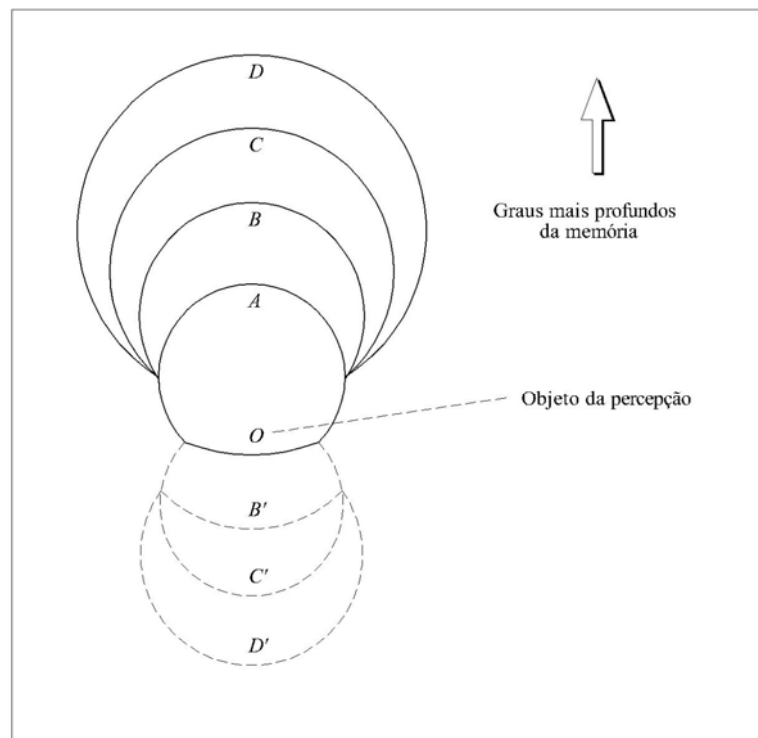


FIG.1 Circuito do reconhecimento atento

⁵⁴ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 98.

⁵⁵ Id. p. 118.

Este gráfico, ao mesmo tempo em que é de uma simplicidade espantosa, contém em embrião alguns dos pontos mais importantes dos capítulos II e III de *Matéria e Memória*. Ele nos dará a chave para compreender a articulação mais detalhada entre os “jatos simétricos” do passado e do futuro a que Bergson se refere em 1908, e por isso é importante que nos detenhamos numa análise cuidadosa dele. Temos na parte superior do gráfico (correspondente aos pontos A, B, C, D) o que Bergson chamará de “círculos crescentes da memória”, que reavemos por “esforços crescentes de expansão intelectual”, e que corresponde aos diferentes níveis de expansão da totalidade de nosso passado. No ponto O temos o objeto de nossa percepção atual, enquanto os pontos B’, C’, D’ da parte inferior do gráfico correspondem a “condições mais longínquas com as quais [o objeto O] forma um sistema”⁵⁶, condições estas que deixaremos de lado momentaneamente para analisar somente a relação entre os círculos da parte superior do gráfico e o objeto O. Para Bergson, o reconhecimento atento de um objeto está vinculado a uma atualização do passado no presente. Adotando um exemplo por nossa própria conta e risco, podemos dizer que é pela intervenção de nossa memória que o objeto O pode passar de um mero conjunto de manchas sem sentido a um conjunto de letras, de um conjunto de letras a um poema, de um poema não reconhecido à *Divina Comédia* de Dante, etc. Assim, a passagem da percepção de uma mancha à *Divina Comédia* exige uma expansão de uma porção cada vez maior da totalidade de nossa memória (A, B, C, D), que por sua vez, ao se expandir e se contrair, verdadeiramente *recria* o objeto de nossa percepção (o objeto O é recriado em níveis diversos de particularização; em nosso exemplo: manchas, letras, poema, *Divina Comédia*). Memória e percepção deste modo se retroalimentam: o objeto de nossa percepção, ao contrário de ser um objeto simplesmente dado em bloco em nossa existência atual, é antes o resultado progressivo de uma atividade da memória espontânea, que por sua vez se atualiza a partir das exigências de nossa existência atual – ambas necessariamente reenviando uma a outra no reconhecimento atento. Deste modo:

“A percepção refletida [é] um *circuito*, onde todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm-se em um 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”⁵⁷.

⁵⁶ Id. pp. 119-120.

⁵⁷ Id. p. 118.

O termo *tensão* (que está no título deste trabalho) é aqui, pela primeira vez, empregado por Bergson em sua acepção técnica: ele significa primeiramente este movimento de expansão e contração do passado no presente, tendo em vista uma ação futura. Este movimento não é de forma alguma estático: os “circuitos” pelos quais se determina progressivamente o objeto a partir de nossa memória não estão nunca simplesmente dados, mas se recriam a cada nova percepção. Deste modo “um ato de atenção implica uma tal solidariedade entre o espírito e seu objeto, é um circuito tão bem fechado, que não se poderia passar a estados de concentração superior sem criar circuitos completamente novos”; e deste modo tanto o objeto se recria na nossa percepção como nossa memória espontânea se amplia pela criação do objeto⁵⁸. O movimento de atenção gera, portanto, tanto a forma da percepção atual quanto a produção da lembrança ideal, e por isso Bergson dirá, no curso do *Collège de France* sobre as teorias da vontade (1906-7), que este movimento de constituição simultânea da percepção e da lembrança é um efeito verdadeiramente maravilhoso do reconhecimento atento, “espécie de proliferação da ideia, análogo à divisão do óvulo fecundado”⁵⁹.

Ao mesmo tempo em que o reconhecimento atento envolve a criação de circuitos de lembranças cada vez mais amplos, que determinam progressivamente o objeto de nossa percepção atual e geram assim, conseqüentemente, graus de consciência cada vez mais elevados, encontramos já no nível sensório-motor de nosso presente corporal um núcleo de reconhecimento. Com efeito, segundo Bergson, enquanto nos atemos ao primeiro círculo da memória, que corresponde ao circuito AO, estamos na esfera de reconhecimento habitual pertencente ao presente sensório-motor de nossos esquemas corporais. Já nele vemos um início de reconhecimento atento: nosso corpo, ao canalizar sensações diversas para uma única resposta motora, cria o que Bergson chamará de um *esquema corporal*. Um exemplo de esquema corporal é o que vemos na decomposição automática dos sons de uma frase em nossa língua: por mais que as vozes que ouvimos sejam tremendamente variadas, nossa capacidade de emitir sons através de nosso aparelho fonador é algo que envolve respostas simples (executo sempre o mesmo movimento para emitir o “r”, o “s”, o “t”, etc.). Assim, ao articular audição e fonação, o esquema corporal canaliza as diversas sensações que recebemos para uma única resposta motora possível: a multiplicidade de sensações é, por assim dizer, subsumida sob um único “gênero” corporal. Deste modo, “adaptar o ouvido aos elementos de

⁵⁸ Id. p. 119.

⁵⁹ « Sorte de prolifération de l'idée, analogue à la segmentation de l'ovule fécondé ». BERGSON, Henri. *Mélanges*, Paris, Puf, 1972. p. 696.

uma língua nova não consistiria então nem em modificar o som bruto, nem em acrescentar-lhe uma lembrança; seria coordenar as tendências motoras dos músculos da voz às impressões do ouvido, seria aperfeiçoar o acompanhamento motor”⁶⁰. Este aperfeiçoamento estaria antes de tudo calcado na repetição de uma ação, ou seja, *no hábito*: seria a repetição habitual que levaria o corpo a decompor automaticamente a diversidade de sensações que recebe num verdadeiro trabalho de *análise*, e canalizá-las para uma única resposta motora num verdadeiro trabalho de *síntese*; assim, a repetição habitual possibilitaria a criação dos esquemas corporais. Bergson chegará a chamar esta capacidade de articular sensações e motricidade de “inteligência do corpo”⁶¹. É este reconhecimento corporal que é o responsável pela *familiaridade* que adquirimos ao longo das situações de nossa vida: ao andar por uma cidade pela primeira vez, andamos prestando atenção às ruas e placas. Ao longo do tempo, pela repetição habitual, nosso corpo acostuma-se a associar determinadas disposições motoras a certas sensações; ao fim e ao cabo aquela cidade se torna *familiar* a nós: nem precisamos pensar na ação que executaremos, ela ocorre num nível meramente sensório-motor: nossa consciência pode deter-se em outras atividades do que naquela de pensar no caminho em que irá seguir.

O reconhecimento pode assim operar em dois registros opostos: num onde ele restringe-se ao trabalho de nosso corpo, ao círculo sensório-motor AO, outro onde ocorre um enriquecimento, uma criação cada vez maior do objeto, e onde intervêm registros cada vez maiores de nosso passado (B, C, D, etc.) O primeiro tipo de reconhecimento, que Bergson definirá como “instantâneo”, é na realidade objetivo: ele é antes um reconhecimento que vêm da ação do mundo ao nosso corpo e ao qual nós respondemos através de nossa motricidade: é dispensável que nossa consciência intervenha para que um esquema motor eficiente se estabeleça – deste modo, ela é absolutamente passiva ao que ocorre nesse reconhecimento. O segundo, onde a consciência se torna necessária, é aquele pelo qual nosso passado intervém no presente: é onde há verdadeiramente uma *espontaneidade* da consciência, que recria a forma do objeto de sua percepção a partir da intervenção de seu passado. Este reconhecimento é aquele que Bergson entenderá ser o reconhecimento propriamente subjetivo. A diferença entre o reconhecimento subjetivo e objetivo reside, portanto, não num dualismo intrínseco ao que é da esfera do sujeito e do objeto, mas na *direção* do reconhecimento: um vai *do mundo*

⁶⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 126.

⁶¹ “A repetição tem por verdadeiro efeito *decompor* em primeiro lugar, *recompor* em seguida, e deste modo falar à inteligência do corpo”. Id. p. 127.

ao corpo, outro da consciência ao mundo. Se pensarmos a partir da teoria dos graus de duração que Bergson formulará mais adiante (e do cone que Bergson proporá para ilustrá-la), poderíamos dizer talvez que o reconhecimento objetivo é *ascendente*: ele vai do presente da matéria ao presente sensório-motor do corpo; o reconhecimento subjetivo é *descendente*, ele vai da totalidade de nosso passado ao objeto de nossa percepção.

A esta diferença entre um reconhecimento corporal e um reconhecimento propriamente consciente e subjetivo, entre um reconhecimento passivo e outro espontâneo, corresponde a diferença entre nossos *hábitos* e nossa *memória espontânea*⁶². A diferença entre ambos, ao contrário do que pensa a psicologia associacionista, é radical: se o hábito está relacionado necessariamente à construção de esquemas corporais que tendem ao automatismo – é o caso do caminho que percorremos sem nem pensar nele – a nossa memória espontânea, pelo contrário, a cada vez que é atualizada no circuito do reconhecimento atento leva-nos a um acréscimo, a um enriquecimento do objeto percebido e de nossa consciência atual, em suma, de nossa *representação* do objeto. Bergson expressará primeiramente esta diferença radical entre o reconhecimento proveniente do hábito e nossa memória espontânea dizendo que se o reconhecimento instantâneo do corpo se cumpre por *movimentos* corporais, pela ativação de um esquema motor, a nossa memória espontânea, pelo contrário, ao se atualizar se cumpre em *representações* conscientes⁶³. Uma segunda diferença radical entre nossa memória espontânea e o hábito reside no papel da *repetição*: se o hábito deriva fundamentalmente das repetições que nosso corpo executa até o momento em que um esquema corporal se estrutura, nossa memória espontânea, pelo contrário, prescinde de toda necessidade de repetição para reter as nossas percepções atuais: como diz Bergson “a imensa maioria de nossas lembranças tem por objeto os acontecimentos e detalhes de nossa vida, cuja essência é ter uma data e, conseqüentemente, não se reproduzir jamais”⁶⁴. A expressão “ter uma data” é claramente

⁶² Philippe Gallois faz uma interessante aproximação entre esta diferenciação que Bergson verifica entre nossa memória espontânea e o hábito (ou memória motora) com o trabalho de outros filósofos e cientistas: «L’opposition des deux mémoires – habitude et mémoire vraie, a été reprise plus tarde sous une forme voisine par plusieurs scientifiques: *Savoir comment et savoir que* (Ryle 1949), *Mémoire procédurale et mémoire déclarative* (Cohen-Squire 1980), *Habitudes et mémoire* (Mishkin 1984). Selon Bergson, seule la mémoire-habitude est inscrite dans le système nerveux alors que la mémoire pure relèverait de l’esprit. L’inscription dans la matière cérébrale de la mémoire procédurale soulève peu de critiques au plan neurobiologique. De la même manière, on reconnaît l’existence d’un support matériel aux différents types de mémoire procédurale, qu’elle soit de nature informatique, immunologique ou génétique.». GALLOIS, Philippe. *En quoi Bergson peut-il, aujourd’hui, intéresser le neurologue* in *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robison, Institut Synthélabo, 1997. p. 15.

⁶³ «II. O reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representações quando emana do sujeito”. Id. p. 84.

⁶⁴ Id. p. 90.

infeliz: não podemos deixar de pensar num arquivo morto onde nossas lembranças se acumulariam em pastas com datas marcadas. Mas não nos deixemos enganar por ela: o que Bergson quer salientar ao dizer que as lembranças de nossa memória espontânea “têm uma data” é a impossibilidade de nosso passado se repetir; já que ele é o que por definição *não pode se repetir*, e cada lembrança nossa é um acontecimento *único* de nossa vida. E isso decorre de uma necessidade interna de nossa consciência: se, como vimos no primeiro capítulo, nossa consciência é uma única melodia que depende da retenção de todo nosso passado para ser o que é atualmente, ou seja, se ela é uma sucessão indivisa onde cada momento passado coexiste com o presente, qualquer repetição do passado exigiria que ela cessasse de durar e por assim dizer recomeçasse do zero. Assim, nós jamais poderíamos repetir um evento marcante de nossa infância, pois ao rememorar-lo, nossa consciência atual seria necessariamente diferente da consciência que era quando nós o vivemos, exatamente porque tal evento do passado é um componente indiviso de minha duração; para repeti-lo realmente, seria necessário que nós vivêssemos nossa infância inteira novamente a partir do zero, algo próximo de um verdadeiro eterno retorno do mesmo. O passado dado em nossa memória espontânea, que é a base de nossa duração, é por definição aquilo que não pode jamais se repetir. Assim, quando nós atualizamos nosso passado no reconhecimento atento, ao invés de repetir um evento do passado, nós necessariamente criamos algo de novo – nós *imaginamos*⁶⁵. De fato, é difícil não ver que o dinamismo em jogo no reconhecimento atento é o da imaginação produtora.

O reconhecimento atento é, portanto, a chave para compreendermos como nosso passado articula-se à nossa existência atual. Compreendendo-o, vemos como a nossa existência atual cinde-se numa zona de virtualidade do passado, num “jato” rumo ao passado, que retorna sobre ela e recria o objeto de nossa percepção. Mas e sua contrapartida simétrica – o “jato” rumo ao futuro que, como vimos em *A lembrança do presente* era tão essencial quanto nosso horizonte passado? Onde o futuro intervém no circuito do reconhecimento atento? Que há uma relação entre a contração de círculos cada vez maiores de nosso passado e nosso futuro é algo que pode é claramente afirmado por Bergson no fim de *Matéria e Memória*: “[nossa memória] prolonga o passado no presente, porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada pela memória, tiver condensado o

⁶⁵ « Dessas duas memórias, das quais uma *imagina* e a outra *repete*, a segunda pode substituir a primeira e freqüentemente até dar a ilusão dela”. Id. p. 89.

passado”⁶⁶. Há, portanto, uma relação entre a contração de nosso passado e o prolongamento de nossa ação no futuro. Como se dá esta relação?

Podemos ter um início de compreensão da relação entre os “jatos simétricos do passado e do futuro” ao refletir sobre o papel que a atenção à vida desempenha no circuito do reconhecimento atento. Se o uso de expressões como “criação” do objeto por Bergson pode dar a impressão de que nossa percepção aproxima-se de uma atividade imaginativa desinteressada, próxima da criação artística, o fato é que tal criação desinteressada do objeto não é nunca a regra, mas a exceção em nossa vida cotidiana – na maior parte de nossa vida a percepção está antes de nada relacionada ao nosso interesse vital, que se orienta fundamentalmente para o porvir e assim “os objetos situados em torno de nós representam, em graus diferentes, uma ação que *podemos realizar* sobre as coisas ou que *iremos sofrer* delas”⁶⁷ (grifos meus). Toda atualização do passado é assim comandada, na maioria dos casos, pela necessidade de uma *antecipação* do futuro (e por isso Deleuze fala da memória como uma “função do futuro”⁶⁸).

Começamos assim a vislumbrar, com efeito, como passado e futuro se articulam no gráfico do circuito do reconhecimento atento. Primeiramente, destaquemos que a antecipação claramente comanda a esfera de nosso próprio presente corporal (o círculo AO do gráfico): referindo-se a nosso presente sensório-motor, Bergson dirá que “é sobre o futuro que esse momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar este indivisível presente [corporal], esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria”⁶⁹. A construção de esquemas motores já demonstra que mesmo no nível de nosso corpo vivo já há uma verdadeira impulsão rumo ao futuro, uma necessidade do organismo de, ao receber os estímulos do ambiente, responder a eles de forma ativa, abrir em meio ao seu ambiente uma pequena zona de indeterminação para sua ação. Deste modo, através do esquema motor, o organismo descartará a maior parte das sensações que ele recebe, retendo somente aquelas que importarem à sua *ação iminente* – é nisto que consiste aquilo que Bergson chama de *discernimento prático* corporal (e que se orienta para ação imediatamente futura do organismo). Como diz Bergson no I capítulo da obra, se de direito nossa percepção pode atingir a totalidade do universo, de fato ela se limita ao círculo de nossa

⁶⁶ Id. p. 247.

⁶⁷ Id. p. 168.

⁶⁸ Cf nota cima.

⁶⁹ Id. p. 161.

ação imediata: é este discernimento prático de nossos esquemas motores o responsável por esta redução do campo de nossa percepção possível.

Mas o “jato” rumo ao futuro não se limita ao círculo de nosso presente sensório-motor, ao futuro imediato de nossa ação: ele se expande a círculos mais amplos de antecipação, que correspondem a maiores contrações do passado. Mas aqui uma questão se põe: qual é a relação entre esta contração do passado e o nosso horizonte de antecipação? A resposta a esta questão é complexa: se a análise da relação entre a contração do passado e o enriquecimento de nossa percepção atual feita por Bergson pode ser considerada detalhada e exaustiva, a análise da relação entre a contração do passado e a ampliação de nosso horizonte de antecipação se restringe a algumas poucas passagens de *Matéria e Memória*, em sua maioria tão-somente alusivas. Mas não podemos nos furtar a tentar compreendê-lo, sob a pena de não conseguirmos especificar o modo de articulação da estrutura temporal bergsoniana.

Para começar, lancemos um golpe de olhos sobre os círculos B', C', D' da parte inferior do gráfico do reconhecimento atento, cuja análise nós tínhamos deixado momentaneamente de lado. De fato, o que estes círculos simbolizam para Bergson? Não o objeto atual de nossa percepção O, mas, segundo suas palavras, as “condições mais longínquas com as quais [o objeto O] forma um sistema.”⁷⁰

“Assim, “chamamos B', C', D' essas causas de profundidade crescente, situadas atrás do objeto, e virtualmente dadas com o próprio objeto. Vemos que o progresso da atenção tem por efeito criar de novo, não apenas o objeto percebido, mas os sistemas cada vez mais vastos aos quais ele pode se associar; de sorte que, à medida que os círculos B, C, D representam uma expansão mais alta da memória, sua reflexão atinge em B', C', D' camadas mais profundas da realidade”⁷¹.

O que Bergson quer dizer com isto? Que a contração do nosso passado não recria apenas o objeto de nossa percepção, mas o *espaço circundante* a este objeto de nossa percepção atual, que não é dado em nossa percepção atual – ele é *virtual* em relação a este objeto. Este espaço circundante de natureza virtual está ligado às percepções possíveis com as quais o objeto atual pode se associar, fazendo “sistema” com ele. Quanto maior a contração do passado, maior é esse sistema virtualmente dado com o objeto, correspondendo, portanto, à “camadas mais profundas da realidade”. Poderíamos talvez efetuar uma relação entre estes sistemas de Bergson e a fenomenologia: nesta última, com efeito, todo noema dado em minha

⁷⁰ Id. p. 119-120.

⁷¹ Id. p. 120.

percepção reenvia a outros noemas não dados, que são aquilo que Husserl chamaria de horizonte do objeto. Deste modo, embora eu nunca veja todos os lados de um cubo (para usar o exemplo clássico), eles fazem ainda parte de minha experiência, ainda que de forma *virtual* e não atual: as faces dadas do cubo reenviam para as faces não dadas, que estão “atrás” do objeto – é o horizonte *interno* do objeto. Talvez Bergson não pense em algo muito diferente neste caso, ele somente colocaria maior foco no poder da memória: é por me lembrar das faces de um cubo anteriormente visto que eu projeto “atrás” das faces do cubo atual as faces não vistas (podemos conjecturar que um recém-nascido talvez não fizesse tal associação). A esta relação do fenômeno atual com o horizonte interno corresponderia a relação de nosso objeto da percepção com seu horizonte *externo*: o objeto atual de minha percepção se vincularia a todo um mundo de outros objetos possíveis da experiência – os “sistemas” mais amplos de Bergson.

A contração de nosso passado nos fornece assim o espaço circundante virtualmente dado com o objeto atual de nossa percepção. Quanto maior a intervenção da memória, maior o círculo de associações possíveis do objeto atual com seu entorno virtual. Mas, se olharmos bem, veremos que estes círculos de profundidade crescente do espaço estão também vinculados à nossa capacidade de *antecipação*: assim, a mesma luz que nos permite recriar o objeto atual também ilumina o círculo de associações virtualmente dadas com objeto atual, ou seja, de percepções *futuras* que poderemos ter para além do objeto atual; deste modo, a projeção das faces não vistas de um objeto são antes de tudo experiências possíveis em nosso *futuro próximo*. O espaço circundante ao objeto estaria assim vinculado antes de nada à dimensão *futurizante* de nossa consciência, o que Bergson exporá de forma sucinta no seguinte trecho do III capítulo de *Matéria e Memória*:

“Já mostramos, com efeito, que os objetos situados em torno de nós representam, em graus diferentes, uma ação que podemos realizar sobre as coisas ou que iremos sofrer delas. O prazo dessa ação é justamente marcado pelo maior ou menor afastamento do objeto correspondente, de sorte que a distância no espaço mede a proximidade de uma ameaça ou promessa no tempo. O espaço nos fornece assim, de uma só vez, *o esquema de nosso futuro próximo*; e como esse futuro deve escoar-se indefinidamente, o espaço que o simboliza tem a propriedade de permanecer, em sua imobilidade, indefinidamente aberto. Daí decorre que o horizonte imediato dado à nossa percepção nos pareça necessariamente cercado de um círculo mais amplo, existente embora não percebido, este próprio círculo implicando um outro que o cerca, e assim sucessivamente. É portanto da essência de nossa percepção atual, enquanto extensa, ser sempre apenas um conteúdo em relação a uma experiência mais vasta, e mesmo indefinida, que a contém”⁷².

⁷² Id. p. 168-9.

A primeira parte desta passagem faz alusão ao I capítulo de *Matéria e Memória*, onde Bergson afirma que nossa percepção imediata estrutura os objetos de nosso entorno imediato segundo o maior ou menor prazo de uma possível ação futura nossa sobre eles; assim, a menor distância aparente dos objetos decorre de nossa maior capacidade de ação imediata sobre os objetos (ou deles sobre nós). Decorre desta vinculação entre espaço e nossa ação futura que o espaço de ação que se abre diante de nós nos forneça “o esquema de nosso futuro próximo”. Tal operação já é promovida no próprio nível sensório-motor de nossa existência corporal e corresponde ao discernimento prático de nossos esquemas motores, aos quais já aludimos acima. Porém, para além do círculo imediato de antecipação de nossa existência corporal, verificamos que o horizonte dado à nossa percepção parece cercado de um círculo mais amplo e este círculo de outro círculo mais amplo... Ora, são a estes círculos que correspondem os círculos B', C' e D' do gráfico de reconhecimento atento: são círculos virtuais de *antecipações* cada vez mais amplas, círculos de determinação do futuro e que ao mesmo tempo surgem como compondo o espaço circundante do objeto atual de nossa percepção. Mas assim como nossas possibilidades de ação são no fundo indeterminadas, nosso futuro é completamente indeterminado, e por isso ele “deve escoar-se indefinidamente”, e o espaço que o “simboliza” deve permanecer necessariamente aberto.

O espaço⁷³ que se abre em nossa vivência prática e nossa capacidade de antecipação estão assim intimamente vinculados: a “experiência mais vasta” que o espaço nos promete surge do movimento de nossa consciência rumo ao *futuro*. O fato dos círculos de nosso circuito de percepção atual implicarem sempre um sistema mais vasto dado “por trás” do objeto, de que toda percepção atual de um cubo reenvie aos seus lados não dados, se explica então pela nossa capacidade de antecipação. É ela que nos revela um espaço circundante virtualmente dado com o objeto de nossa percepção atual, que nos permite assim não nos determos nos objetos que nos são atualmente dados, mas reintegrá-los a um *mundo* no sentido ontológico da palavra. Como escreve Camille Riquier, comentando esta passagem,

⁷³ Espaço que, como bem pontua Camille Riquier, não é de forma alguma o espaço homogêneo do *Ensaio*, mas “a extensão percebida pelo olhar quando eu [a] percorro com vistas a agir e sobre a qual eu influencio, tão próxima do espaço preocupado do Dasein”. RIQUEIER, Camille: *op. cit.* p. 140. Tanto Camille Riquier quanto Jean-François Marquet aproximam este espaço bergsoniano vinculado à antecipação ao espaço de jogo de Heidegger: « Le futur, disions-nous plus haut, est la seule dimension du temps qui ne soit pas spatialisée : par là, et de manière apparemment paradoxale, il apparaît aussi comme ce qui donne et ouvre l'espace – et on pense irrésistiblement au Zeit-Spiel-Raum du dernier Heidegger, où le temps (le futur) est également ce qui accorde, élargit (räumt ein) l'espace. » MARQUET, Jean-François. *Durée bergsonienne et temporalité* in *Bergson: la durée et la nature*. PUF, Paris, 2004. p. 93.

“não há extensão que se possa estender, ou ainda, mundo que se possa abrir diante de um vivente, se este não considerasse o porvir”⁷⁴. Acrescentaríamos a esta observação apenas a ressalva de que esta capacidade de antecipação está, por sua vez vinculada à contração do passado: quanto maior a capacidade do ser vivo de fazer intervir seu passado, maiores os círculos de ação futura e, portanto, maior o espaço circundante virtualmente dado com o objeto de sua percepção atual⁷⁵; logo poderíamos igualmente dizer que, para Bergson, não haveria mundo para um vivente que não considerasse *o passado*. Paradoxalmente, é por poder voltar-se ao seu passado que o vivente antecipa em cada situação vivida um leque de possibilidades futuras, que surgem a partir da contração de seu passado no presente.

A relação entre os “jatos simétricos” do passado e do futuro, ou seja, a articulação dinâmica entre as dimensões temporais, torna-se então mais clara através da análise do reconhecimento atento: pela necessidade de uma ação futura do organismo há uma contração da totalidade de nosso passado (A, B, C, D), o que leva o objeto de nossa percepção atual (O) a se enriquecer progressivamente, a se tornar mais determinado, de acordo com as nossas necessidades de *ação*. Mas o objeto e nossa percepção atual não são o único elemento que nos é dado pela contração do passado: ela também nos fornece os sistemas B’, C’, D’; não dados na percepção atual, que correspondem ao espaço circundante do objeto, essencialmente *virtual*. Estes sistemas se dispõem em círculos cada vez mais amplos, em “camadas mais profundas da realidade”, que correspondem a maiores zonas de determinação

⁷⁴ RIQUIER, Camille: *A duração pura como esboço da temporalidade ekstática – Heidegger, leitor de Bergson in Imagens da imanência – escritos em homenagem de H. Bergson*. Belo Horizonte, Autêntica, 2007. P. 140.

⁷⁵ Este ponto ajuda a esclarecer um ponto bastante complexo do I capítulo de *Matéria e Memória*: no início desse capítulo, Bergson afirma que “uma lei rigorosa vincula a extensão da percepção consciente à intensidade de ação de que o ser vivo dispõe” (p.28). Essa “intensidade de ação”, menos do que uma medida de força, é a *tensão* psicológica do reconhecimento atento: quanto maior a capacidade do organismo fazer intervir seu passado na percepção no intervalo de hesitação de que ele dispõe antes de agir, maior a extensão de sua percepção consciente, mais amplo o *umwelt* que se abre a ele. Para Bergson, verificamos essa correspondência não somente no caso humano, mas na escala de todos os seres vivos: deste modo, no caso das espécies animais inferiores, a extensão da percepção consciente é mínima: neles “o tocar é ativo e passivo ao mesmo tempo; serve para reconhecer uma presa e capturá-la, para perceber o perigo e evitá-lo” (p.28), o que equivale a dizer que a ação e a reação nestes organismos inferiores quase se equivalem (embora nunca cheguem à equivalência perfeita dos sistemas materiais). Mas a extensão da percepção se amplia quando nos elevamos na escala dos seres vivos: “à medida em que a reação torna-se mais incerta, que dá mais lugar à hesitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir sobre o animal a ação do objeto que o interessa. Através da visão, através da audição, ele se relaciona com um número cada vez maior de coisas, ele sofre influências cada vez mais longínquas; e, quer esses objetos lhe prometam uma vantagem, quer o ameacem com um perigo, promessas e perigos recuam seu prazo” (p.29). Há assim uma ampliação evidente da extensão da percepção na escala dos seres vivos conforme passamos dos organismos mais simples aos animais superiores, e esta ampliação da extensão da percepção está vinculada à capacidade de contrair o passado em vista do futuro, o que lhe permitirá enunciar sua “lei rigorosa”: “Qualquer que seja portanto a natureza íntima da percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e conseqüentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*” (p.29). Para um filósofo tão avesso aos formalismos em geral, não deixa de ser algo espantoso que ele declare a validade *a priori* de tal lei para todos seres vivos.

de nossa capacidade de ação futura. O espaço circundante ao objeto de nossa percepção está relacionado, portanto, ao nosso horizonte de ações futuras; este espaço permanece em última instância indeterminado e aberto como o nosso futuro. Nosso passado, por seu lado, não permanece imutável ao longo deste processo: ao mesmo tempo em que a forma do objeto da percepção atual O é recriada pela atenção, nossa memória se enriquece pela adjunção desta nova percepção, a totalidade de nossa duração se modifica qualitativamente. O reconhecimento atento implica, portanto: (1) a recriação da forma do objeto atual de nossa percepção, (2) a antecipação da ação futura não dada na percepção atual, (3) o enriquecimento de nossa memória.

A relação entre os jatos simétricos do passado e do futuro de *A lembrança do presente* e o gráfico de reconhecimento de *Matéria e Memória* se torna então mais evidente: ao jato rumo ao passado correspondem os círculos progressivos da memória da parte superior do gráfico (A, B, C, D); ao jato rumo ao futuro os círculos de antecipação da parte inferior (B', C', D'). Ambos estão numa relação de simetria e correspondência: a alteração do objeto atual de nossa percepção altera tanto os círculos crescentes de nossa memória quanto os círculos de antecipação do futuro. Nossa consciência imediata, ao hesitar num momento de sua ação vital, desdobra-se simetricamente em círculos cada vez maiores de expansão do passado e antecipação do futuro (e de extensão de seu *mundo*). Deste modo, a cada momento de nossa existência consciente, há tanto um acréscimo de nosso passado quanto uma alteração de nossa percepção consciente e do círculo de ação futura que a circunda – é este o sentido da *cisão* constante de nossa existência atual a que Bergson aludia em seu texto de 1908. Dos diversos gráficos que Bergson nos propõe, talvez o circuito do reconhecimento atento seja o que melhor ilustra a relação dinâmica entre as dimensões temporais em sua obra.

A determinação progressiva da articulação da estrutura temporal que Bergson nos propõe já nos deixa antever que ela não opera num único nível de retenção e antecipação, mas em diversos níveis de contração do passado e antecipação do futuro. É uma temporalidade *vertical*, para usar a expressão de Mourélos⁷⁶, em contraposição ao tempo *horizontal* das ciências positivas e de nossa vivência cotidiana, tempo que escorre indiferente das expectativas de ação e de esforço intelectual de uma consciência. Nesta disposição em níveis de nossa temporalidade reside a chave para compreender tanto sua análise psicológica quanto sua ontologia: a primeira utilizará a noção de *planos de consciência* para explicar o

⁷⁶ MOURÉLOS, George. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, PUF, 1964.

mecanismo de atualização da memória, a segunda ampliará esta análise para uma teoria dos *graus de duração* dos diferentes níveis de realidade do ser. Por enquanto, buscaremos determinar a relação entre os diversos planos de consciência, no próximo capítulo acederemos à teoria dos graus de duração, a partir da análise da matéria que Bergson efetua.

2.2. Os planos de consciência

Uma primeira aproximação da teoria dos planos de consciência já foi, na verdade, dada com a teoria do reconhecimento atento e a ideia de *tensão* que ela envolve: nela, com efeito, é pela expansão e a contração de nossa memória (os círculos B, C, D de nossa memória) que se opera a atualização do objeto de nossa percepção. Deste modo, no reconhecimento atento

“a mesma vida psicológica seria portanto repetida um número indefinido de vezes, nos estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes. No esforço de atenção, o espírito se dá sempre por inteiro, mas se simplifica ou se complica conforme o nível que escolhe para realizar suas evoluções. Em geral é a percepção presente que determina a orientação de nosso espírito; mas, conforme o grau de tensão que o nosso espírito adota, conforme a altura onde se coloca, essa percepção desenvolve em nós um número maior ou menor de lembranças-imagens.”⁷⁷

Nós já aludimos suficientemente acerca da “expansão”, da “contração” da memória, sem determo-nos numa explicação mais detalhada destes termos. Precisamos agora nos determos neles, para compreender em mais detalhes o funcionamento da memória para Bergson e, conseqüentemente, de sua teoria dos planos de consciência. Em princípio, detenhamo-nos primeiramente no trecho da passagem acima em que Bergson afirma que “no esforço de atenção, o espírito se dá sempre por inteiro”. O que isto quer dizer? Para compreendê-lo, retomemos algumas considerações que fizemos em nosso primeiro capítulo: a duração é definida no *Ensaio* pela indivisibilidade que ela acarreta entre passado e presente; mais do que isso, como vimos, tal indivisibilidade é condição *sine qua non* para que possamos falar de consciência. Ora, é claro que tal indivisibilidade está ancorada na capacidade que

⁷⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 120.

temos de reter nosso passado em nossa consciência atual, o que já nos permitia antever a dimensão que o problema da memória viria a ocupar na próxima obra de Bergson. Como vimos igualmente, a concepção que Bergson mantém de nossa capacidade retencional é bastante ampla: ela inclui não apenas os poucos segundos de retenção imediata que William James concedia ao seu *specious present* mas, de direito e de fato, uma retenção de todo nosso passado desde *o primeiro despertar de consciência*. Vimos igualmente que essa possibilidade de retermos a *totalidade* de nossa memória é o que possibilitava a Bergson defender uma versão forte da identidade pessoal ao longo da história sem ter de recair em alguma forma de substancialismo – em sua concepção, a consciência imediata e a história do Eu compõem assim uma unidade; deste modo Bergson podia expurgar tanto a concepção de um Eu puramente formal e abstrato quanto a pulverização deste Eu num feixe de sensações. Deste modo, a intervenção da *totalidade* da memória (ainda que em diferentes níveis) está presente em cada experiência nossa: assim, é a totalidade de nosso passado que intervém em cada ato que executamos, em cada objeto que vemos, em cada emoção que sentimos. Em nossas vivências, nunca deixamos de fazer intervir a *totalidade* de nosso Eu, ocorre apenas que nos situamos em *níveis diferentes* da totalidade de nossa memória espontânea: são estes níveis que corresponderão ao que chamávamos então de estados profundos e superficiais de nossa experiência. Mas aqui cabe fazer uma ressalva: se de direito temos de supor um acesso à totalidade de nosso passado, de fato é apenas a uma pequena parcela dele que chegamos a expandir e contrair, ou seja, apenas atualizamos aquela que se mostra útil para nossa ação atual, apenas uma pequena parcela de nosso passado se torna consciente; a totalidade de nossa memória espontânea é assim ocultada pelas nossas necessidades práticas (e, mais especificamente, veremos, pela nossa memória motora). O resto permanece *inibido* pela atuação de nossos esquemas motores, sem possibilidade de se atualizar, ou seja, permanece *impotente*. E como pontua Bergson, *inconsciente*, pois “em psicologia impotência significa inconsciência”⁷⁸.

A conservação do passado está relacionada assim a uma atividade puramente psicológica – a retenção contínua e automática do passado que se observa a cada instante de nossa existência, de nossa consciência imediata, que caracteriza nossa duração. Isso equivale a dizer que não faz sentido perguntarmo-nos por uma localização espacial das nossas lembranças, a despeito de nossa necessidade inveterada de pensar *onde* está o inconsciente.

⁷⁸ Id. p.207.

Ora, afirma Bergson, esta é uma pseudo-questão: a relação continente-conteúdo só faz sentido quando falamos de entidades dadas no espaço, evidentemente não é este o caso na conservação das lembranças, que envolvem a conservação no *tempo* de nossa percepção passada. Assim, “essa necessidade de conter e ser contido (...) só é verdadeira para o conjunto dos corpos instantaneamente percebidos no espaço”⁷⁹, no caso da conservação do inconsciente, não se ganha nada em afirmar que nossas lembranças não-atuais está em algum lugar, pois “por se mostrar que uma coisa está em outra, de modo algum se esclareceu o fenômeno de sua conservação”⁸⁰. Se quiséssemos falar apenas metaforicamente, poderíamos afirmar que as lembranças estão no “espírito”⁸¹, ou seja, em nossa consciência imediata. Este negativa da localização espacial das lembranças tem um alcance polêmico: dele decorre a negativa absoluta de Bergson de que *nosso cérebro armazene lembranças*. Quais são as razões profundas dessa negação? Voltemos ao *Ensaio* para compreendê-lo: em sua primeira obra, Bergson sempre parte do pressuposto que a duração é um atributo propriamente psicológico, que nós projetamos apenas impropriamente aos objetos materiais. Dizer que uma pedra dura é algo equivocado, pois para que ela durasse, ela teria de reter seus momentos passados, o que evidentemente não é o caso. Em *Matéria e Memória*, nós veremos no nosso III capítulo, tal posição é dirimida: poderemos agora falar de uma duração mínima do universo material, mas este será sempre a base mínima da duração, o “traço de união” necessário apenas para a conservação do passado imediato do universo em seu estado presente; pela escassez desta duração mínima, Bergson nunca deixará de aludir à matéria como um “presente que recomeça sem cessar”. Isso quer dizer que a matéria não tem uma história propriamente falando: ela está, por assim dizer, sempre no primeiro dia, num começo perpétuo, e toda história de longo prazo que concedemos a ela não deixa de ser uma criação de nossa imaginação a partir da transposição de nossa temporalidade ao mundo das coisas. O mesmo aqui vale para nosso corpo, mas com uma diferença: enquanto corpo *vivo*, ele está animado por uma impulsão, um *élan* rumo ao futuro que já é mais apenas material (é o que

⁷⁹ Id. p. 175.

⁸⁰ Id. p. 174.

⁸¹ Conforme a passagem já citada : « Mais, si le souvenir n'a pas été emmagasiné par le cerveau, où donc se conserve-t-il ? - À vrai dire, je ne suis pas sûr que la question « où » ait encore un sens quand on ne parle plus d'un corps. Des clichés photographiques se conservent dans une boîte, des disques phonographiques dans des casiers ; mais pourquoi des souvenirs, qui ne sont pas des choses visibles et tangibles, auraient-ils besoin d'un contenant, et comment pourraient-ils en avoir ? (...) J'accepterai cependant si vous y tenez, mais en la prenant dans un sens purement métaphorique, l'idée d'un contenant où les souvenirs seraient logés, et je dirai alors tout bonnement qu'ils sont dans l'esprit. » BERGSON, Henri. *L'âme et le corps* in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1967. p. 34-5.

permite a ele *integrar* as sensações que recebe num único movimento, estruturando seus esquemas motores) Sua duração, ainda que restrita ao nosso mínimo presente perceptível, já se destaca do ritmo da matéria, já se consolida numa temporalidade mínima, a de nosso presente sensório-motor; mas esta duração de nosso presente sensório-motor de forma alguma poderia abarcar a totalidade de nosso passado. Assim, para Bergson, se partimos seja do *fiat* de duração de matéria, seja do presente vivo de nosso corpo, não chegaremos jamais a explicar a nossa capacidade de reter a totalidade de nosso passado que observamos em nossa memória espontânea. Esta capacidade não pode ser explicada, de fato, senão a partir *dela mesma*, ou seja, a partir da capacidade de retenção de nossa consciência imediata; estender a duração de nossa consciência para um sistema material (como o cérebro) equivale apenas a projetar no mundo das coisas a temporalidade da consciência; como diz Bergson, se você o fizer, estará apenas atribuindo “a ele a continuidade de existência que você recusa à consciência, [fazendo] de seu passado uma realidade que sobrevive e se prolonga em seu presente: portanto, você não terá ganhado nada em armazenar a lembrança na matéria, e se verá obrigado, ao contrário, a estender à totalidade dos estados do mundo material essa sobrevivência independente e integral do passado que você recusava aos estados psicológicos”⁸². Mas a recusa de Bergson em aceitar que nosso cérebro possa armazenar lembranças não o leva a deixar de creditar um papel fundamental ao cérebro em nossa vida psicológica; porém agora não como órgão de armazenamento de lembranças, mas como órgão de *ação*, pois todo movimento que iniciamos no mundo a partir da contração de nosso passado começa por ele – antes de mexer meu braço, já há um início de movimento (“nascente”) se operando em meus neurônios. O cérebro é, portanto, o responsável pela vinculação da passado com a motricidade de nosso presente corporal. Ele é, para Bergson, o “órgão de atenção à vida” e qualquer lesão que ocorra a ele não deixará de debilitar todo processo de atualização das lembranças.

A chave para compreendermos a ação eficaz de nosso passado reside, portanto, na própria memória espontânea, que retém a totalidade de nosso passado de forma inconsciente. Mas, como Bergson afirma, ela só pode se exercer, se atualizar, por sua articulação com nosso corpo próprio: ela tem de se atualizar em movimentos exercidos por nosso corpo, que se iniciam no cérebro e se estendem até nossos membros. Como se dá esta articulação? Em primeiro lugar, recordemos que a memória espontânea não é a única

⁸² BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 174-5.

responsável pela sobrevivência de nosso passado, ao lado dela (ou *abaixo* dela, nós veremos) há um segundo modo de conservação do passado, que consiste nos hábitos corporais. Entre estes hábitos e nossa memória espontânea, como vimos, Bergson verifica uma diferença radical – uma é pura repetição física, a outra, ao se atualizar é trabalho de imaginação; ocorre, porém, que se ele verifica esta diferença, ao mesmo tempo ele deixa antever ao longo da descrição de ambas algumas semelhanças: assim como nossa memória espontânea se atualiza no reconhecimento atento, nossos hábitos se atualizam no reconhecimento corporal⁸³, assim como nossas lembranças conservam a forma de nossas percepções passadas (a *ideia* que temos deles), nossos hábitos, nossa memória motora, conservam os movimentos corporais que executamos. Não haverá, portanto, alguma relação, algum ponto de união entre eles? Sem dúvida há, e ele reside no simples fato de se tratarem ambos de modos de conservação do passado, de serem *memórias*: mesmo o presente sensório-motor de nosso corpo, nós vimos, não é nunca realmente instantâneo, mas é antes o círculo mínimo de contração de nosso passado. Assim, a memória do nosso corpo pode ser mínima, mas não é jamais nula, como Bergson deixa antever: “A memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensórios motores que o hábito organizou, é portanto uma memória *quase* instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base”⁸⁴ (grifo meu). Deste modo, entre a totalidade de nosso passado e a mobilidade de nosso presente corporal há um denominador comum, que não é senão a *memória*; e deste modo a memória espontânea e o hábito estão antes de tudo numa relação de cooperação: “como elas [memória espontânea e hábito] não constituem duas coisas separadas, como a primeira não é, dizíamos, senão a ponta móvel inserida pela segunda no plano movente da experiência, é natural que essas duas funções prestem-se um mútuo apoio”⁸⁵. Este apoio mútuo é esta passagem que vemos se realizar a todo momento de nossa vida entre a totalidade de nosso passado e nosso presente sensório-motor.

Mas esclarecer a relação entre a memória espontânea e nossos esquemas corporais equivale, no fundo, a tentar esclarecer um problema muito mais geral e metafísico da filosofia: o *problema da relação entre a mente e o corpo*. Com efeito, um dos maiores *insights* do bergsonismo repousa em sua proposta simples de resolução da relação entre a mente e o corpo a partir da forma como se estrutura a memória em cada um destes domínios

⁸³ Se observarmos bem, veremos que nossos hábitos também têm um aspecto virtual: eles não são sempre atuais, mas disposições que organismo põe em ação em determinadas circunstâncias. O hábito é algo virtual: esse ponto foi exposto com precisão por Félix Ravaisson em *De l'habitude*.

⁸⁴ Id. p. 178.

⁸⁵ Id. *ibid.*

(e, portanto, do papel que a temporalidade desempenha em ambos): assim, se nosso corpo está antes de tudo do lado de nossa existência material, e se esta existência material, como vimos, é aparentemente aquilo que mais se aproxima de uma exclusão total de qualquer atributo temporal, de qualquer possibilidade de antecipação ou retenção, consistindo num verdadeiro “*presente que recomeça sem cessar*”⁸⁶; e se, por outro lado, nossa existência pessoal se define antes de mais nada por nossa capacidade de reter a totalidade de nosso passado (para assim poder dispor do futuro), então a *diferença* entre ambos - mente e corpo – pode ser afirmada pela análise temporal. Mas se também, como vimos, há uma memória mínima operando mesmo em nossos mecanismos sensorio-motores de nosso corpo vivo, então é correto dizer que não apenas a diferença, mas a *relação*, a *união* entre a mente e o corpo devem ser pensados a partir da análise da temporalidade imanente a cada um deles. É o que Bergson expressa de forma clara e lapidar como uma das conclusões de *Matéria e Memória* (conclusão esta que Deleuze eleva à regra do método bergsoniano): “As questões relativas ao sujeito e ao objeto; à sua *distinção* e à sua *união*, devem ser colocadas mais em função do tempo do que do espaço”⁸⁷ (grifos meus).

Para facilitar nossa compreensão desta relação entre nosso corpo e a totalidade de nosso passado, Bergson nos propõe outro gráfico; é o famoso gráfico do *cone invertido*, na análise do qual nos deteremos a partir de agora.

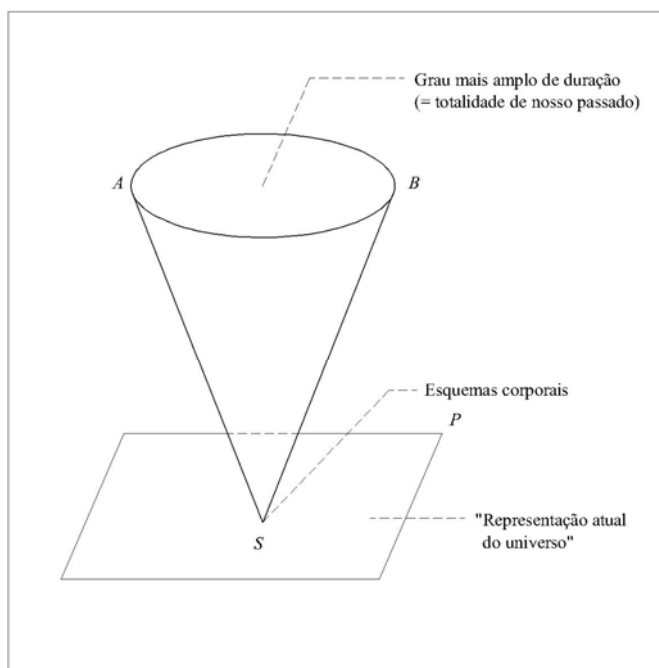


FIG.2 Cone dos planos de consciência

⁸⁶ Id. p. 162.

⁸⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 75.

Para descrever seu gráfico, Bergson lança mão de algumas poucas (e nebulosas) linhas:

“Se eu representar por um cone SAB a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base AB, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice S, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel P de minha representação atual do universo. Em S concentra-se a imagem do corpo; e fazendo parte do plano P, essa imagem limita-se a receber e devolver as ações emanadas de todas as imagens que de que se compõe o plano”.⁸⁸

O que Bergson afirma nesta passagem complexa? Num primeiro lance de olhos, que a relação entre nossa memória espontânea e nossa memória motora é algo de contínuo, que estamos num trânsito constante entre elas. Desse modo, nossa memória corporal e nossa memória pessoal, ao invés de se excluírem, estão na verdade numa relação de complementariedade. Esta relação é ilustrada pela relação entre o cone SAB e a ponta do cone S, que simboliza a relação entre a totalidade de nosso passado, ou seja, a relação entre diversas expansões e contrações em alturas diversas da totalidade de tudo o que foi retido ao longo de toda a nossa vida e a memória motora que estrutura os esquemas corporais que atuam em nosso corpo próprio, no nível da “imagem do corpo”. Esta “imagem do corpo”, por sua vez, situa-se em meio ao plano P, que consiste na “nossa *representação* atual do universo”⁸⁹, isto é, no mundo que este corpo estabelece a partir de seu discernimento prático sobre o que Bergson chamará de “percepção pura”. Evidentemente, estes termos têm de ser explicados com maior rigor; por enquanto devemos fazer apenas três ressalvas fundamentais:

1) A base AB é na verdade o resultado da *expansão* da memória a partir de nossa consciência imediata. Por isso Bergson diz que o *cone SAB* representa a totalidade de nossa memória, e não apenas a base AB. A partir da base AB expandida, temos o processo inverso de *contração* de nosso passado na atualidade. O grande erro (que gerou provavelmente grande parte dos inúmeros mal-entendidos sobre a conservação do passado em Bergson) é, ao observar o cone, achar que nosso passado está simplesmente dado num inconsciente substancial. É *exatamente o contrário*: ele tem de se desenvolver a partir de nossa consciência imediata, de nossa existência atual (que é mais do que corporal, pois está relacionada à nossa *vida*). Nós vemos o cone já expandido, e pensamos apenas na *contração* do passado – esquecemos assim o processo de *expansão* da totalidade de nossa memória.

⁸⁸ Id. p. 178.

⁸⁹ Id. p. 90-1.

2) O termo “imagem do corpo” pode levar a equívocos: tratar-se-ia do corpo que vemos, isto é, de nosso corpo objetivo? De forma alguma, pois, ao diferenciar a imagem corporal das demais imagens que compõem o nosso horizonte de impressões atuais, no início do I capítulo da obra, Bergson salienta exatamente que esta “imagem” difere das demais porque ela não é conhecida somente “de fora, mediante percepções, mas também *de dentro*, mediante *afecções*”⁹⁰, sendo portanto “meu corpo”. Ou seja, não é ao nosso corpo objetivado, mas antes ao nosso *corpo próprio*, que sofre afecções e que é fonte de movimentos, a que Bergson se refere. É apenas de nosso corpo próprio que podemos dizer que ele é por essência sensório-motor, pois experimentamos internamente estas duas dimensões em cada experiência corporal nossa.

3) Outro detalhe importante a ser ressaltado no gráfico é que Bergson identifica a base do cone AB como “imóvel”, enquanto o plano P é chamado de plano “móvel” de minha representação do universo. O que isto quer dizer? Fundamentalmente, que a experiência do tempo se apresenta para nós em um aspecto *duplo*: se de um lado temos a sucessão dos estados mais superficiais que se sucedem em nossa experiência imediata corporal (que originam a ideia da sucessão temporal como *fluxo*), de outro lado temos uma permanência de nossa experiência imediata que a expansão e a contração da totalidade de nosso passado outorga a nossa consciência: o visto e a consciência que vê implicam sempre uma diferença interna entre uma mobilidade e uma imobilidade. Toda experiência temporal imediata é assim um misto de permanência e mobilidade, de multiplicidade e unidade. Deste modo, a base “imóvel” do cone corresponde à estabilidade, à permanência dada pela expansão e contração de nosso passado; a ponta “móvel” à inserção desta totalidade de nosso Eu na existência atual, sempre em vias de vir a ser.

Mas mais importante, porém, que especificar os elementos que compõem o gráfico é explicar a *relação* entre eles. Em princípio, podemos fazer uma analogia entre a passagem da base AB para a ponta S e o processo de contração do passado que tínhamos visto antes no reconhecimento atento⁹¹: em ambos os casos, temos um processo onde nosso passado

⁹⁰ Id. p. 10. Grifos nossos. O termo “afecção” refere-se, antes de tudo, às sensações de dor e prazer.

⁹¹ Salientemos também que este gráfico não difere em muitos aspectos do gráfico do reconhecimento atento que vimos antes – ele por assim dizer mostra em perspectiva o que a parte superior dos circuitos do reconhecimento (os círculos A, B, C, D) nos mostravam na forma de uma planta baixa: os círculos cada vez mais amplos que vão desde a totalidade mais expandida de nossa memória até sua contração máxima em nossos esquemas corporais. A diferença é que ele não nos mostra a contrapartida simétrica aos círculos de memória – os “sistemas” mais amplos que, como vimos, compunham as associações possíveis de se efetuarem com o objeto de nossa percepção atual, ou seja, as antecipações dadas junto de nossa percepção. Temos apenas o plano P de nossa “representação atual do universo”. Mas se o futuro está ausente deste gráfico, ele não deixa de estar relacionado à atualização da

se insere em nosso presente sensório-motor com vistas à ação do organismo. É por meio desta atualização que nossas lembranças podem sair de seu estado meramente ideal e se tornarem efetivas:

“Por um lado, com efeito, a memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças capazes de orientá-los em sua tarefa e de dirigir a reação motora no sentido sugerido pelas lições da experiência: nisto consistem precisamente as associações por contiguidade e similitude. Mas por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória até o ponto preciso onde se realiza a ação”⁹²

A passagem da ideia à *ação* é o que articula a relação entre a memória espontânea e o corpo. Mas qual é o papel que a nossa memória motora (i.e., nossos hábitos) desempenham neste processo? Para compreendê-lo, tracemos um esquema geral dos processos envolvidos na atualização da lembrança pura em três momentos: o primeiro momento da atualização de uma lembrança pura ocorre quando nós nos instalamos, como diz Bergson, no “passado em geral” por “um ato de consciência *sui generis*”⁹³. O que ele quer dizer com isso? Que, a partir das exigências da ação atual que ocorrem em nossa consciência imediata, nós dispomos de nosso inconsciente para acharmos a memória que melhor se adequa a nossa resposta ao meio – é este o sentido de “instalar-se no passado em geral” para buscar uma lembrança; um trabalho que Bergson equipara “à busca do foco de uma máquina fotográfica”⁹⁴ e que não é senão a expansão da consciência imediata. Este trabalho de expansão em nada se assemelha à busca de informações num arquivo-morto, pois, como afirma Bergson, nossa consciência não vai atrás das lembranças, mas sim “se dispõe a recebê-la, adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco aparece como 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”⁹⁵ (grifo meu). Ora, o que isto quer dizer senão que é a *produtividade de nosso inconsciente* que nos fornece a lembrança necessária à nossa ação, produtividade esta que só estava impotente antes pela inibição de nosso organismo? O ato *sui generis* da consciência a que Bergson aludia não seria então antes

memória – a cada grau da totalidade da memória que for contraído em nosso presente sensório-motor, continuará correspondendo um círculo maior de antecipação do futuro.

⁹² Id. p. 178.

⁹³ Id. p. 156.

⁹⁴ Id. *ibid.*

⁹⁵ Id. *ibid.*

negativo do que positivo – consistiria num afrouxamento da inibição, numa desinibição, dos mecanismos de controle de nosso inconsciente? Nós temos bons motivos para pensá-lo, que nos são fornecidos tanto pelas patologias que Bergson considera quanto por sua análise do sonho. Ao mesmo tempo, esta produtividade do inconsciente facultada pela desinibição de nosso organismo nos parece não um processo organizado, mas algo de caótico; ela se assemelha, se nos é permitido dizê-lo, ao estouro da boiada com a abertura da porteira: não apenas as lembranças que podem auxiliar nossa ação, mas inúmeras outras lembranças inúteis tentam se atualizar ao mesmo tempo, e o trabalho da consciência consiste, neste caso, antes em *excluir* as lembranças inúteis à nossa ação do que encontrar as lembranças úteis.

O segundo momento da atualização da lembrança pura seria aquele onde a lembrança se vincularia com nossa memória motora. Deste modo, a ideia se articula com um movimento habitual determinado (que permanecia porém, antes, igualmente em estado virtual); assim, para pronunciar uma palavra, não temos apenas de nos lembrar dela, mas articular sua lembrança com nossa memória motora, com a lembrança de um movimento. Como se dá esta articulação? Para termos uma ideia mais precisa, adotemos o exemplo que Bergson nos dá em seu artigo sobre *O esforço intelectual* do aprendizado de uma dança, mais especificamente de uma valsa.

Com efeito, todo aprendizado de uma valsa exige a cooperação da memória espontânea com a memória motora: assim, nós primeiro vemos os movimentos executados por um instrutor, retendo este movimento de forma unitária – eles são assim unificados de forma sintética em nossa memória espontânea, como um movimento simples que observamos. Mas simplesmente ver uma valsa não é ainda saber dançá-la. Para que passemos ao ato de dançar, será necessário articular esta retenção de nossa memória espontânea com os esquemas motores de nosso corpo, reconstituindo o movimento executado pelo instrutor a partir de nós mesmos. Esta articulação se dá pelo simples fato de nosso corpo também possuir uma memória habitual de seus movimentos passados: tais “lembranças” de movimentos passados são aquilo que Bergson chama em *O esforço intelectual* de “imagens kinestésicas” (isto é, “movimentos parciais, elementares, compondo o movimento total: estas lembranças de sensações motoras, na medida em que se vivificam, se convertem em sensações motoras reais e por consequência em movimentos executados”)⁹⁶. Em princípio todos nós possuímos um

⁹⁶ BERGSON, Henri. *L'effort intellectuel* in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1967. p. 98. O termo « imagem » pode remeter à sensações, mas nos parece claro pela passagem que Bergson pensa as “imagens kinestésicas” antes como lembranças de movimentos dados em nossa memória motora.

grande número destas imagens kinestésicas, referentes aos movimentos de andar, levantar, comer, etc. Estes movimentos permanecem em estado virtual em relação à nossa atividade corporal atual, podendo ser atualizados quando as sensações corretas nos derem a ocasião para isto (é este caráter virtual das imagens kinestésicas que permite aproximá-la da memória espontânea). A atividade destas lembranças motoras é variável: por vezes, a memória motora não precisa da intervenção da memória espontânea – é o caso do reconhecimento “instantâneo” ao qual já aludimos, de nossas ações automáticas. Por outras vezes, temos de articular nossa memória espontânea com uma imagem kinestésica – por exemplo, no ato voluntário de caminhar, onde ambas as memórias se complementam. Mas há casos em que simplesmente não possuímos ainda uma imagem kinestésica que possa se articular com nossa memória espontânea – é o caso da valsa, onde o aprendizado consiste em “forjar” uma imagem kinestésica nova (o movimento de dançar uma valsa) a partir de imagens kinestésicas já existentes (referentes ao andar, ao correr, à outra dança que saibamos, por exemplo). A esta necessidade de aprender um novo movimento, de remodelar nossa memória motora, corresponderá exatamente o *esforço* que observamos em todo aprendizado. Sendo bem sucedidos, teremos finalmente vinculado nossa memória espontânea (o movimento simples que vimos) à nossa memória motora (os novos esquemas corporais relativos à “dançar uma valsa”). E disso passaremos ao ato de *dançar*, ao movimento propriamente dito – o terceiro momento da atualização, que traz a lembrança simples à efetividade.

Toda atualização de uma lembrança depende da vinculação de duas memórias: nossa memória espontânea e nossa memória motora. E toda memória motora tende a desaguar num movimento de nosso corpo: mesmo naqueles casos de atualização da memória em que aparentemente não executamos um movimento (a percepção, por exemplo), há um movimento corporal: mas este é apenas um movimento *iniciado* em nosso cérebro mas que não se transmite aos nossos órgãos motores – uma atividade de nossos neurônios que não nos leva a mexer o braço. Este movimento iniciado em nosso cérebro é a parte atual, real, de nossa percepção. Mas a percepção visa antes de tudo transformar-se num movimento corporal completo: passar da antecipação da ação sobre o objeto (a qual corresponde um movimento iniciado em nosso cérebro) a uma ação real sobre ele (ao movimento completo de nosso corpo). Deste modo, podemos dizer que toda percepção repousa em três fatores: (1) em nossa memória espontânea, (2) na memória motora e (3) na ação corporal. A relação entre a memória motora e a memória espontânea pode nos ajudar a esclarecer o mecanismo de inibição da memória espontânea ao qual fizemos alusão até aqui; com efeito, para Bergson, a

inibição de nossas lembranças puras menos do que ser resultado de um ato corporal (como nosso corpo saberia que memória inibir?) deriva do papel da *memória motora*: pois esta, ao pôr em ação um determinado tipo de esquema motor, restringe necessariamente o número de lembranças puras que podem advir lembranças-imagens: somente aquelas que puderem se “compatibilizar” com nossa memória motora poderão ser atualizadas. Isto em nada tem a ver com uma inibição espontânea de nosso passado por nosso corpo, mas antes com uma incapacidade estrutural da memória motora atualizar todo nosso passado, de se coordenar com a totalidade de nossa memória espontânea, o que fica claro por uma passagem anterior de *Matéria e Memória*: “Das duas memórias que distinguimos, a segunda que é ativa ou motora, deverá, portanto, inibir constantemente a primeira, ou pelo menos *aceitar dela* apenas o que é capaz de esclarecer e completar utilmente a situação presente”⁹⁷.

Há, portanto, um vai-e-vem contínuo de nossa memória espontânea à nossa memória motora, entre a totalidade de nosso passado e nossos esquemas motores, entre nosso espírito e nosso corpo; um trânsito contínuo entre ambas as extremidades do cone, movimento este que caracteriza a própria atividade normal da consciência. Bergson chama esta adequação entre a totalidade do passado e nossa ação corporal, entre o que ele chama de *plano do sonho* e *plano da ação*, de *bom senso* ou *senso prático*⁹⁸. Com efeito, o homem equilibrado é aquele que consegue fazer intervir de forma mais produtiva a totalidade de seu passado na sua ação presente – é o que tira maior proveito da ação, modelando o presente material conformemente à sua ideia: é o homem que mescla teoria e prática na justa medida. Os homens sonhadores e os impulsivos, pelo contrário, são aqueles que têm a tendência a se posicionarem no mais das vezes numa das extremidades do cone: o sonhador, aproveitando-se dos momentos em que nossa atenção à vida pode relaxar, posiciona-se na base AB (o plano do sonho) e contenta-se em deixar vazar as associações livres que nossas lembranças estabelecem entre si, o impulsivo, pelo contrário, vive próximo do “plano da ação” (a ponta P), respondendo com prontidão a qualquer demanda que lhe for feita (e para a qual ele já tenha um esquema motor montado), mas descartando as lembranças que não se adequem à situação presente como “inúteis ou indiferentes”. Mas estes polos são antes polos ideais, e nossa ação normal é antes um trânsito entre os diferentes planos de nossa memória, o plano de ação e o plano do sonho somente simbolizando os limites entre os quais nossa vida consciente oscila, deste modo “o

⁹⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 92-3. Nosso grifo.

⁹⁸ “Não é pela firmeza desse acordo, pela precisão com que essas duas memórias complementares se inserem uma na outra que reconhecemos os espíritos ‘bem equilibrados’, isto é, os homens perfeitamente adequados à vida?” Id. p. 179.

eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas, ele adota sucessivamente as posições representadas pelas posições intermediárias, ou, em outras palavras, dá a suas representações o suficiente de imagem e o suficiente de ideia para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente”⁹⁹.

Mas a mera cooperação entre a memória espontânea e a memória motora está longe de conter o sentido último da teoria dos planos de consciência. Na verdade, o ponto fundamental, o ponto que interliga todos os aspectos de nossa vida psicológica, reside no fato de que Bergson vê *ambas* as memórias como expressão da retenção integral de todo nosso passado ao longo de toda a nossa vida em nossa consciência. Nossos hábitos motores são na verdade expansões e contrações da totalidade de nosso passado retido em nossa consciência imediata; o que diferencia em última instância a memória motora e nossa memória pessoal é a capacidade que temos de nos instalar, pelo que Bergson chamou de *tensão*, num grau específico de desenvolvimento, de expansão e contração, da totalidade de nosso passado. Será por meio dessa tensão que nossa consciência imediata, nossa existência atual, poderá se desdobrar numa infinidade de *repetições* da totalidade retida de nosso passado em diferentes níveis: memória motora e lembrança pessoal não são senão dois níveis diferenciados do mesmo movimento de expansão da totalidade de nosso passado, que opera seja em nosso corpo pela atualização de nossos hábitos motores, seja em nossa vida psicológica, pela atualização de nosso passado pessoal. O que possibilita a Bergson esta aproximação entre o mental e o corporal? Sem dúvida, o fato de nós retermos a *totalidade* de nosso passado em nossa consciência imediata. Como vimos, esta totalidade para Bergson, está sempre presente em cada vivência de nossa consciência, seja de uma forma mais abreviada (é o caso de um estado superficial do Eu), seja de uma forma mais ampla (quando há uma expansão e contração maiores de nosso passado e passamos a um estado mais profundo de nosso Eu). Ora, o que Bergson afirma é que a memória motora de nosso organismo é *igualmente uma repetição da totalidade retencional de nossa vida*, ainda que num nível mínimo de expansão e contração do passado. Assim, temos de dizer que a diferença radical entre a memória motora e pessoal deve ser diminuída em prol de sua unidade: ambas serão apenas graus diferentes de nossa duração, que se desenvolve em diversos níveis de expansão e contração do passado (e conseqüentemente, de antecipação do futuro). O mental e o corporal serão assim unidos

⁹⁹ Id. p. 191.

substantivamente pela *duração*, e sua diferença será pensada a partir de então como uma diferença antes entre níveis de duração do que como uma diferença substancial.

Bergson retomará seu gráfico do cone para completá-lo: assim, ele mostrará que o que une a base AB de nossa memória espontânea e a ponta S de nossos esquemas corporais são exatamente as “milhares e milhares de repetições de nossa vida psicológica, figuradas por outras seções A'B', A''B'', etc. do mesmo cone”¹⁰⁰.

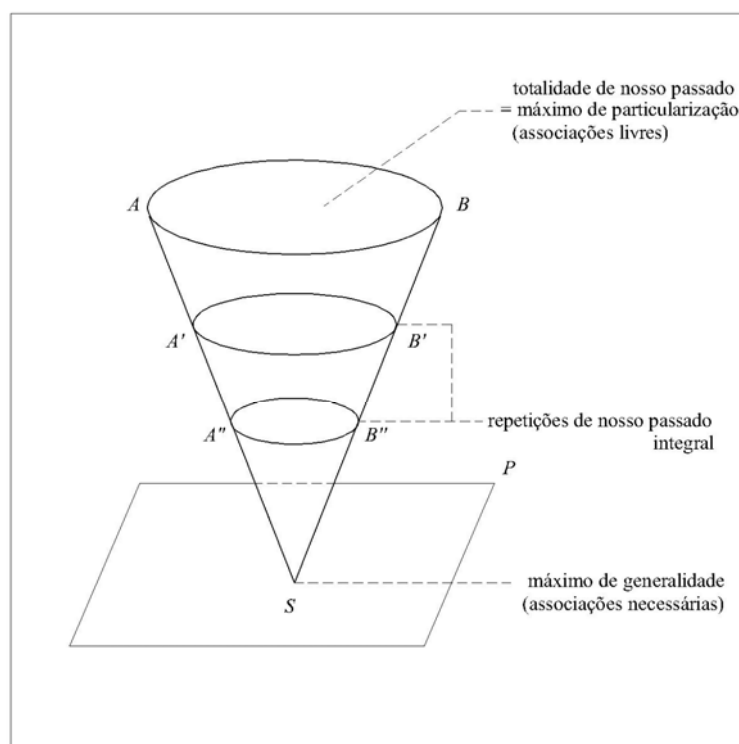


FIG.3 Cone dos planos de consciência - associação e contigüidade

O que será nosso corpo, nesta infinidade de repetições mais ou menos amplas da totalidade de nosso passado¹⁰¹? Antes de tudo, aquela parte de nosso passado que *sempre se repete* e por isso *está sempre em ato*, assim, “considerado deste novo ponto de vista, nosso

¹⁰⁰ Id. p. 190.

¹⁰¹ Mas como compreender o uso do termo “repetição” nos diversos planos de consciência? Bergson não dizia que nossa memória espontânea é por definição aquilo que *não pode se repetir*? Ora, lembremos que a repetição que se dá no caso da memória não é a de um elemento que a compõe, mas de sua *totalidade* (Deleuze chamará tal tipo de repetição “psíquica”, em contraposição à repetição física da matéria). Paradoxalmente, é exatamente por repetir-se enquanto totalidade que duração sempre difere qualitativamente. Para compreendê-lo melhor, pensemos nos circuitos A, B, C, D do gráfico do reconhecimento atento: quando passamos de um estrato a outro de expansão de nossa memória, criamos novos circuitos, ora, como poderia haver tais novos circuitos se não houvesse uma repetição integral de todo nosso passado, em níveis mais amplos, mais pessoais? E como o objeto diferiria formalmente em particularidade (lembremos: mancha – texto – poema – *Divina Comédia*) se não houvesse essa repetição de nosso passado nos circuitos de percepção?

corpo não é nada mais do que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que sempre acaba de passar”¹⁰². Nosso corpo é a parte de nosso passado que sempre se expande e se contrai, que se *repete* o tempo todo, sua estabilidade provém assim da repetição da totalidade de nosso passado, passado este que ele exerce sem parar. É por isso que ele interliga-se ao restante de nossa vida psicológica enquanto “último plano de nossa memória”¹⁰³, como afirma Bergson na conclusão de sua obra: ele é, junto com tudo que o cerca, “a imagem extrema, a ponta movente que nosso passado lança a todo momento em nosso futuro”¹⁰⁴. Digamos numa única frase: o processo que nos leva à constituição de nosso corpo *é o mesmo* que leva à constituição de nossa pessoa – é o de expansão e contração incessantemente renovados da totalidade de nosso passado, que se repete em diferentes níveis, em distintos graus de duração. Espírito e corpo são assim expressões diferenciadas do mesmo processo *vital*: nossa vida, ao ser a retenção progressiva da totalidade do passado em nossa consciência (ou existência) imediata, permite tanto que esta existência se expanda em círculos imediatos de contração repetitiva do passado – nossa consciência corporal – quanto em círculo mais amplos de expansão e contração do passado – nossa consciência pessoal. Deste modo, ambos, corpo e espírito, deverão ser compreendidos a partir do termo mediador da *vida*.

A diferença entre nosso corpo e nossa mente, entre nossa memória motora e nossa memória espontânea, será então reduzida a uma diferença de níveis de expansão e contração de nossa memória: enquanto a expansão e contração de nosso passado em nosso corpo é mínima, correspondendo, de fato, apenas a uma síntese da totalidade de nosso passado imediatamente anterior (veremos isto ficar mais claro com a análise da afecção e da sensação em nosso III capítulo), nossa consciência imediata pode, pelo contrário, de direito envolver a expansão e contração da totalidade de nosso passado, ou ao menos de partes crescentes desta totalidade, tornando-se uma consciência crescentemente *pessoal*. Entre estes dois níveis, temos diversos outros níveis de expansão e contração de nosso passado a partir de nossa consciência imediata, que correspondem a todos os planos de consciência possíveis, a cada um deles correspondem diferenças qualitativas de nossa consciência imediata. O sentido da teoria dos planos de consciência parece ser, portanto, a afirmação de que temos *diferentes*

¹⁰² Id. p. 177.

¹⁰³ Id. p. 284.

¹⁰⁴ Id. p. 284.

graus de presença, que correspondem à expansão progressiva de nossos horizontes temporais a partir de nossa consciência imediata.

2.3. A matéria

A análise do *Ensaio* e de *Matéria e Memória* permitiu a Bergson compreender o modo de articulação dinâmico das três dimensões temporais em nossa consciência imediata: nosso passado é retido em nossa consciência imediata ao longo de toda a nossa vida; esse passado permanece virtual, no estado de totalidade indivisa e confusa na síntese de nossa consciência imediata, necessitando, para se atualizar, de uma ocasião que nossa atenção à vida, essencialmente voltada para o futuro, lhe forneça. Essa atualização do passado se dá sempre por dois movimentos: (1) um movimento de *expansão* da totalidade confusa do passado em círculos cada vez mais amplos, onde temos acesso a zonas mais particularizadas de nosso passado e (2) um movimento de *contração* do passado no presente, que corresponde ao movimento da imaginação (isto é, tornar-se imagem) de nossas lembranças puras. A atualização do passado desagua tanto num movimento corporal atual, presente (que pode ser apenas um movimento cerebral iniciado), quanto numa ação virtual, isto é, numa *percepção*, que já é um começo de antecipação de uma ação futura. No caso do objeto percebido, nos é dado um sistema de associações possíveis que correspondem ao espaço circundante do objeto, necessariamente virtual. Estes sistemas de associações possíveis correspondem a círculos de antecipação cada vez maiores que podemos projetar para além do objeto atualmente percebido, correspondendo a “camadas mais profundas da realidade”, ao horizonte de um mundo no sentido ontológico cuja amplitude é simétrica aos círculos de expansão de nossa memória. Passado, presente e futuro se articulam assim numa estrutura unitária.

Mas a articulação das três dimensões não se desenvolve num único nível de nossa consciência imediata – não é apenas uma temporalidade *horizontal* –, mas em diversos níveis *verticais*, em diversos *planos de consciência*. Estes planos envolvem desde nosso presente corporal, onde a consciência se anula na síntese sensório-motora do hábito, até o presente onde se desenvolve o ato livre, onde intervém o máximo de nosso passado. Temos assim uma miríade de planos diferentes que correspondem a possibilidades distintas de

expansão e contração de nosso passado e, conseqüentemente, de antecipação do futuro. Estes diversos planos de expansão e contração do passado correspondem a modificações progressivas de nossa consciência imediata, a ampliações progressivas da espessura nosso presente vivo. À integração progressiva do passado em nossa experiência imediata com vistas ao futuro corresponde o que Bergson chama de *tensão* da memória ou da duração. A maior descoberta de Bergson talvez resida em ter visto que nossa temporalidade se desenvolve não apenas numa dimensão horizontal, num frêmito extático rumo ao futuro, numa transcendência contínua (que a noção de *élan* já nos permite antever), mas também numa *dimensão vertical*, onde se desenvolve a possibilidade de situarmo-nos em círculos maiores ou menores de uma presença temporal puramente imanente, que vão desde, como propunha chamar Bento Prado Júnior, a presença interna da consciência humana até aquele nível de realidade que é plena Presença (junto a) si¹⁰⁵ e que não é senão a matéria para Bergson.

Mas se a análise empreendida até aqui teve como resultado mostrar (1) o caráter necessariamente temporal da consciência, (2) a articulação dinâmica das dimensões temporais e (3) a estruturação vertical em níveis da temporalidade, é fato que aqui ainda nos movemos no terreno da psicologia e não da ontologia. A grande operação do IV capítulo de *Matéria e Memória*, operação que permitirá a ampliação da teoria dos planos de consciência para uma teoria dos níveis de realidade, a passagem de uma psicologia para uma ontologia, consistirá em mostrar como podemos passar da duração mínima de uma sensação, do *qualia* mais efêmero que apareça em nossa experiência à duração imanente *aos movimentos materiais eles mesmos*, ou seja, em mostrar por qual fio a duração mínima de nosso presente sensorio-motor se liga ao restante do mundo de forma *imanente* e não apenas como uma consciência diante de uma região de objetos por ela constituídos. Natureza e consciência, espírito e matéria serão agora relacionados de forma indissociável como diferentes graus de duração.

Ressaltemos que tal operação resultará antes de mais nada de um passo especulativo de Bergson: para poder realmente dar conta das relações entre a mente e a matéria, ele terá de conceder *uma duração mínima à matéria* (ou melhor dito, à totalidade

¹⁰⁵ “Podemos dizer que a re-presentação como acesso parcial á Presença [material] é tornada possível por uma espécie de “ipseidade” da própria Presença, que antes de mais nada se define como Presença (junto a) si. Utilizamos aqui o recurso gráfico empregado por Sartre para caracterizar o que ele chama de “*cogito* pré-reflexivo”, isto é, a presença de uma referência implícita a si na simples consciência do objeto. No nosso caso, a simples Presença é apenas virtualmente re-presentação de si mesma, isto é, Presença (junto) a si” PRADO JR, *Bento. Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, Edusp, 1989.p. 161.

extensiva do universo); duração que ele definirá em *Duração e simultaneidade* como a de um *tempo impessoal*, “um traço de união entre o antes e o depois”¹⁰⁶ traço de união que implica, por isso mesmo, uma indivisibilidade entre o instante atual e o imediatamente anterior e por isso mesmo, um grau mínimo de *consciência*, ainda que numa abertura temporal muito aquém de nosso presente vivo mínimo: será esta a duração de uma “consciência *impessoal* que seria o traço-de-união entre todas as consciências individuais” (grifo meu)¹⁰⁷, isto é, o grau mínimo de duração suposto por todos demais graus de duração, por todas consciências individuais.

Este passo especulativo marca uma inflexão na obra de Bergson: se *Matéria e Memória* se estrutura a partir da aproximação possível entre a matéria e nossa consciência via duração, se a cosmologia da *Evolução criadora* se ancora no pressuposto de que “o universo dura”, sua primeira obra, entretanto, veda expressamente a possibilidade de se atribuir qualquer duração à matéria. Com efeito, no *Ensaio*, Bergson é taxativo em afirmar que a matéria não dura: “Que existe fora de nós? O presente somente, ou se prefere, a simultaneidade. Sem dúvida as coisas exteriores mudam, mas seus momentos não se sucedem senão para uma consciência que os rememore”¹⁰⁸. Evidentemente, o *Ensaio* não é solipsista, ele não nega uma duração às outras consciências humanas e animais; o que está em jogo neste momento é saber se o tempo físico do universo material guarda alguma semelhança com nossa duração, que é indivisibilidade do passado e do presente. Ora, é a exclusão de qualquer ponte que estabeleça um contato entre nosso tempo subjetivo e o tempo do universo material que no *Ensaio* se impõe de forma contundente: não podemos pensar numa sucessão do universo material que não esteja ancorada no tempo da consciência, disso decorre que “fora de nós [só há] exterioridade recíproca sem sucessão”¹⁰⁹. Se a matéria não se sucede senão para uma consciência, então temos de concluir igualmente que o movimento de um corpo material também só existe para uma consciência; disto se segue a concepção do *Ensaio* de que o movimento é uma *síntese mental*: “o movimento, em tanto que passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e por consequência inextenso”¹¹⁰. Do

¹⁰⁶ BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. Pg. 56.

¹⁰⁷ Citamos esta passagem fundamental que retomaremos mais adiante: “Nasce, desse modo, a ideia de uma Duração do universo, isto é, de uma consciência impessoal que seria o traço-de-união entre todas as consciências individuais, assim como entre essas consciências e o resto da natureza. Tal consciência captaria numa única percepção instantânea acontecimentos múltiplos situados em diversos pontos do espaço; a simultaneidade seria precisamente a possibilidade que dois ou mais acontecimentos teriam de entrar numa percepção única e instantânea”. Id. p. 52-3.

¹⁰⁸ BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris : PUF, 1948. p. 170.

¹⁰⁹ Id. p. 171.

¹¹⁰ Id. p. 82.

universo material somente podemos afirmar que ele é *simultâneo* à nossa consciência, tudo que projetamos nele e que escapa à apresentação nesta simultaneidade – e nisto inclui-se a *relação* entre simultaneidades que é o movimento – deve ser pensado como tendo seu fundamento na temporalidade da consciência.

Ressaltemos que Sartre e Merleau-Ponty¹¹¹ manter-se-ão, ao menos em suas primeiras obras, bem próximos da concepção do movimento que vemos no *Ensaio*. Para ambos, o tempo do mundo é antes de tudo a projeção ou reflexão de nossa temporalidade às coisas, projeção que a consciência opera ingenuamente (como consciência pré-reflexiva, diria Sartre). Na realidade, falta ao mundo material toda negatividade que o tempo introduziria nele, os horizontes temporais do passado e do futuro que permitiriam a ele ser estar além de seu presente. Deste modo, o mundo material consiste no seu presente e por isso ele é *pleno*; falta-lhe o *não-ser* da consciência que vive um passado que não é mais e um futuro que não é ainda, deste modo, o mundo material, ao ser somente presente, somente *é*. Como afirma Sartre, nem podemos falar do *Em-si* que ele seja destruição, caos, pois:

“[O em-si] escapa à temporalidade. Ele é, e, quando desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque esta consciência é temporal. Mas ele mesmo não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era: a plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são - eis tudo.”¹¹²

A mesma linha de raciocínio seria seguida por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*: “o mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo”¹¹³. E é esta positividade do mundo material contraposta à temporalização da consciência o que nos permite compreender porque ambos chegam à mesma conclusão de Bergson no *Ensaio*: só faz sentido falarmos de movimento *para uma* consciência. Assim, Merleau-Ponty afirmará:

“Se considero este próprio mundo, só há um ser indivisível e que não muda. A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilarem; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo”¹¹⁴.

¹¹¹ No caso de Merleau-Ponty, pelo menos na *Fenomenologia da Percepção*.

¹¹² SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis, Vozes, 1997.p. 39.

¹¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 552

¹¹⁴ Id. p. 551. O tempo que supõe uma visão sobre ele é o tempo objetivo, o tempo das coisas, evidentemente.

E Sartre defenderá que o movimento, supondo uma relação de exterioridade entre o móvel e seu percurso, está fundado numa projeção nas coisas do caráter *extático* do Para-si: a “exterioridade só pode ser descoberta por um ser que, para si mesmo, já é ali ou que é aqui, ou seja, por uma consciência (...) com efeito, não sendo a exterioridade-a-si de forma alguma ek-stática, a relação do móvel consigo mesmo é pura relação de indiferença e só pode ser descoberta por uma testemunha”¹¹⁵. O que equivale a dizer, entre outras coisas, que só há movimento para uma consciência¹¹⁶.

Mas esta concepção de um Em-si pleno não nos levará a aporias? É o próprio Bergson que no *Ensaio* anteviu uma das aporias que decorrem da “plenitude” do mundo material e da idealidade do movimento. Concedamos que o mundo material não dure, que ele se suceda somente para uma consciência que retenha o passado e o projete no presente – podemos afirmar de uma tal realidade apenas que ela é simultânea à consciência, que ele ocorre “agora”. Mas então uma pergunta pode ser feita: por qual “incompreensível razão”¹¹⁷ o mundo material “acompanha” a ordem de sucessão de nossa existência, já que nada impede que uma realidade que não dure se desdobre inteiramente de uma única vez diante de nós? A pergunta parece desprovida de propósito, mas somente porque nós estamos acostumados a ver um paralelo entre a sucessão de nossa consciência e do mundo material. Se aceitarmos realmente que a sucessão do mundo é uma projeção de nossa temporalidade, então temos de afirmar a radical contingência de que o mundo material “acompanhe” essa temporalidade. Poderia muito bem acontecer que mundo material se desenvolvesse numa ordem de sucessão muito diferente da atual, ou que não se desenvolvesse em ordem alguma de sucessão, ou que simplesmente ele se desenvolvesse todo de uma única vez. O fato de que o mundo material tenha uma ordem de sucessão clara, um ritmo bem determinado, com o qual afinal todos nós contamos em nossa ação cotidiana, será o mote do famoso exemplo da dissolução do açúcar no copo d’água em *A evolução criadora*. Com efeito: por que a dissolução do açúcar coincide

¹¹⁵ Op. cit. p. 279.

¹¹⁶ Salientemos que Sartre pressupõe que uma parte do movimento não é subjetiva e deve ser pensada a partir da contingência do *Em-si*: “Mas o movimento não poderia derivar ontologicamente da natureza do Para-si, nem de sua relação fundamental com o Em-si, nem do que podemos descobrir originariamente do fenômeno do Ser. Seria concebível um mundo sem movimento” (op. cit. 275). Assim, o movimento tem de ter um *fundamentum in re* e não pode ser explicado somente pela consciência. Isso afastaria Sartre da doutrina do movimento como síntese mental? Aparentemente não, pois afirmar que o movimento não seja explicado somente *pela* consciência não deixa de implicar que só haja movimento *para uma* consciência

¹¹⁷ “Nous sentons bien, il est vrai, que si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois. Et c'est pourquoi la notion de causalité, bien que se rapprochant indéfiniment de celle d'identité, ne nous paraîtra jamais coïncider avec elle (...)” BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1948. p. 57.

sempre com uma certa porção de meu tempo (e me provoca uma certa impaciência), ao invés de ser algo caótico? De direito, poderíamos pensar num universo em que a dissolução do açúcar na água fosse num momento instantâneo, noutra durasse quase uma eternidade, etc.; em nenhum destes casos nossa temporalidade teria sido alterada – apenas o mundo material teria deixado de “acompanhar” nosso tempo subjetivo¹¹⁸. Se, como todos nós concordamos, não há alteração caótica da ordem de sucessão que toma em nossa duração a dissolução do açúcar, isso só se pode dar por uma “incompreensível razão” que faz com que a ordem de sucessão de nossa duração *possa* ser aplicada ao mundo material. Qual é esta “incompreensível razão”? A esta questão caberá a *Matéria e Memória* responder.

Será exatamente contra uma concepção da um mundo material completamente estranho à nossa temporalidade que Bergson se voltará no quarto capítulo de *Matéria e Memória*, expandindo, para tanto, a sua teoria dos planos de consciência até o último grau da matéria, e tornando-a uma teoria ontológica. Mas este propósito só se torna mais claro ao longo do capítulo. Em princípio, parece que todo o capítulo está baseado numa análise do movimento, que se divide em quatro teses que Bergson defenderá progressivamente¹¹⁹. Por que Bergson se envolve na análise do movimento antes de passar a sua análise da matéria propriamente dita? Porque o problema das relações entre a consciência e a matéria repousa, em última instância, em uma concepção do movimento material que recebemos da Modernidade, concepção esta que contrapõe o movimento material ao que é qualitativo, o que é da esfera de nossa sensibilidade. Se tomarmos essa dualidade como absoluta, estaremos condenados de antemão a fracassar em nossa tentativa de pensar a relação entre a consciência e o mundo, em superar o hiato explicativo que nos impede de pensar a relação entre nossa consciência e o mundo material. E por isso uma análise do movimento torna-se fundamental para podermos compreender como se dá a relação entre nossa consciência e a natureza. Em princípio, a distância entre os movimentos que observamos no espaço e nossas sensações ou

¹¹⁸ Alguém poderia contra-argumentar que são as leis da Física que fazem com que a dissolução sempre ocorra em certo tempo, e que não precisamos recorrer à duração para compreender a ordem de sucessão material. Mas o tempo a que a Física se refere, como mostra Bergson no *Ensaio*, é antes uma contagem de *simultaneidades* materiais: 1 dia = 1 rotação da Terra sobre seu eixo; 365 dias = 1 circunvolução da Terra em torno do Sol. Nada nos impede de pensar que o universo se acelere *como um todo*, que ele corra duas vezes mais rápido: neste caso, as leis da Física continuariam nos dando os mesmos resultados (a terra continuaria demorando 365 dias, ou seja, 365 rotações sobre seu eixo, para completar sua órbita em torno do Sol). Subjetivamente, é evidente, tudo teria mudado: o mundo material teria deixado de “acompanhar” nossa temporalidade.

¹¹⁹ “I. Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível” (BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 219), “II. Há movimentos reais” (id. p. 226), “III. Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial” (id. p. 230), “IV. O movimento real é antes o transporte de um estado do que de outra coisa.” (id. p. 237)

qualidades parece intransponível. Bergson lista três pontos em que ambas as esferas da realidade parecem se contradizer mutuamente:

1. há entre elas uma diferença *qualitativa*: as qualidades são heterogêneas, os movimentos homogêneos¹²⁰.

2. há uma diferença *quantitativa*: as sensações por definição escapam à medida, os movimentos são calculáveis¹²¹

3. há uma diferença *ontológica*: as sensações aparentemente estão na nossa consciência, os movimentos no espaço fora de nós¹²²

Destes três fatores, seguem-se todas as dificuldades insuperáveis para se passar de um registro a outro da realidade: se aceitamos a completa distinção entre sensação e movimento, toda passagem de um domínio a outro da realidade, toda explicação da gênese da representação que temo dos movimentos, torna-se impossível. É difícil não ver nesta diferença entre movimentos no espaço e sensações na nossa mente uma repercussão do dualismo doutrina cartesiana da *res pensante* e da *res extensa*; porém ela é mais ampla: mesmo o idealista mais empedernido tem de fazer alguma diferenciação quantitativa entre a homogeneidade dos movimentos e a heterogeneidade da sensibilidade para explicar a diferença entre o domínio científico da realidade e de sua consciência absoluta, mesmo o materialista mais arraigado terá de diferenciar qualitativamente sua consciência-epifenômeno dos movimentos cerebrais que a produzem. Deste modo, a diferença entre sensação e movimento é o ponto comum de dificuldade a todas as doutrinas que tentam explicar a relação entre a mente e o corpo, assim como a relação da consciência à natureza. Qual será a única possibilidade que Bergson detectará para poder superar esse impasse? Procurar no movimento algum elemento intrínseco que o aproxime da natureza da sensação, ou seja, algo de *qualitativo*; e esse algo de qualitativo não será senão nossa própria duração Assim, a questão não residirá em diferenciar sensação em movimento em módulos estanques de realidade, mas em saber “se os movimentos reais apresentam entre si apenas diferenças de quantidade, ou se não seriam a própria qualidade, vibrando, por assim dizer, interiormente, e escandindo sua própria existência num número frequentemente incalculável de momentos”¹²³.

¹²⁰ “As qualidades são heterogêneas entre si, os movimentos homogêneos”. Id. p. 237

¹²¹ “As sensações, indivisíveis por essência escapam à medida; os movimentos, sempre divisíveis, distinguem-se por diferenças calculáveis de direção e de velocidade”. Id. p. 237.

¹²² “Pretende-se colocar as sensações, sob a forma de qualidades, na consciência, enquanto os movimentos executam-se independentemente de nós no espaço”. Id. p. 237.

¹²³ Id. p. 238.

Mas e a doutrina do movimento objetivo como “síntese mental” que Bergson afirmava no *Ensaio*? O que mudou para ele falar dos movimentos em *Matéria e Memória* como movimentos *reais*? Basicamente, o papel que o *corpo* assume nesta última obra. Pois se o *Ensaio* pensava o movimento principalmente numa perspectiva ainda ligada a teoria do conhecimento, como decorrente de uma contemplação teórica do mundo; *Matéria e Memória* já pensa o movimento desde o princípio como relacionado à ação do nosso corpo próprio, ou seja, ao movimento que nós experimentamos internamente como real neste misto de sensação e vontade que é o *esforço* muscular. Assim, se Bergson aludia no *Ensaio* ao movimento dos objetos que nos são dados pelos sentidos (o carro que se move na rua, a pessoa que passeia, etc.), em *Matéria e Memória* o foco é desde o começo nos movimentos que experimentamos imediatamente como reais, nos movimentos que experimentamos quando falamos de nosso corpo como nosso presente *sensório-motor*; estes movimentos *internos* são em princípio muito diferentes dos movimentos *externos* que atribuímos aos objetos no mundo. Bergson preservaria então, em *Matéria e Memória* a idealidade dos movimentos externos? Na verdade *não*, e este é o ponto fundamental: a partir de uma análise da realidade dos movimentos de nosso corpo, Bergson será levado progressivamente a afirmar a realidade dos *movimentos externos em geral*. Deste modo, uma análise fenomenológica dos nossos movimentos corporais será a porta para chegarmos a compreender a indivisibilidade da sensação; descoberta a natureza temporal da sensação, teremos a possibilidade de efetuar o movimento fundamental: mostrar a vinculação temporal entre a sensação e os movimentos *da matéria ela mesma*. Somente neste ponto, Bergson poderá afirmar que efetivamente solucionou o problema da relação do espírito com a matéria.

Como se inicia a análise dos movimentos internos em *Matéria e Memória*?
Através da análise de um fato aparentemente trivial – o ato de mover minha mão no espaço:

“Eis por exemplo minha mão colocada no ponto A. Transporto-a para o ponto B, percorrendo num único gesto o intervalo. Há nesse movimento, ao mesmo tempo, uma imagem que impressiona minha visão e um ato que minha consciência muscular percebe. Minha consciência me dá a sensação interior de um fato simples, pois em A estava em repouso, em B está também em repouso, e entre A e B coloca-se um ato indivisível ou pelo menos indiviso, passagem do repouso ao repouso que é o próprio movimento”¹²⁴.

O movimento corporal do qual nós temos o esforço muscular é *indiviso*: o que equivale a dizer que nós temos dele uma apreensão única ao longo de seu trajeto. Se nós não

¹²⁴ Id. p. 220.

tivéssemos tal apreensão única ele se pulverizaria numa infinidade de movimentos, e nós jamais poderíamos dizer que nosso braço descreveu um movimento de A até B. O texto prossegue perguntando: haverá uma indivisibilidade de movimento semelhante quando eu vejo o mesmo movimento de fora, isto é, como um movimento de meu corpo objetivo? Em princípio, aparentemente, não:

“Mas minha visão percebe o movimento na forma de uma linha AB que é percorrida, e essa linha, como todo espaço, é indefinidamente decomponível. Portanto, parece possível (...) tomar esse movimento como múltiplo ou indivisível, conforme eu o considere no espaço ou no tempo”¹²⁵.

Mas esta contraposição entre movimentos corporais internos indivisíveis e o movimento divisível apreendido pela sensação é apenas aparente: é uma reconstrução intelectual do movimento visível que torna o movimento apreendido pelos nossos sentidos como divisível. Se nos determos apenas no que nos é fornecido pela própria visão, compreenderemos que ela nos fornece antes um movimento *indivisível*:

“Todavia, afastando toda ideia preconcebida, percebo rapidamente que não tenho escolha, que minha própria visão capta o movimento de A a B como um todo indiviso, e que, se ela duvide alguma coisa, é a linha supostamente percorrida e não o movimento que a percorre”¹²⁶.

Há assim muito em jogo nesta afirmação. Não apenas nosso sentimento de esforço nos revela um movimento interno indivisível, mas nossas sensações *também* nos revelam a indivisibilidade do movimento. A multiplicidade numérica aparente que verificamos em nosso fluxo sensível é uma reconstrução intelectual *a posteriori* sobre os dados da experiência, nunca algo dado imediatamente para nós: o que dividimos é a linha que pressupomos dada com o movimento, nunca o próprio movimento. O mecanismo desta divisão *a posteriori* do movimento sensível é analisado com certa minúcia por Bergson: supomos junto com o movimento que vimos um número de paradas possíveis que poderiam ter se realizado, a partir disso inferimos que nosso corpo percorreu no espaço objetivo um sem número de pontos, que se tornam a *trajetória* imaginária do corpo. Ora, esta divisão do movimento em paradas virtuais que correspondem aos pontos de uma trajetória só pode ser uma reconstrução imaginária do movimento: se nos ativermos ao que nos é imediatamente

¹²⁵ Id. Ibid.

¹²⁶ Id. ibid.

dado pelos sentidos, veremos que “os sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real, entre duas detenções reais, como um todo sólido e indiviso”¹²⁷. A divisão do movimento em paradas possíveis é antes “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”¹²⁸. A divisão do movimento nos pontos de sua trajetória é um trabalho de nossa imaginação voltada para a prática, que nada nos diz da realidade do movimento. Dela deriva igualmente a divisão da *duração* do movimento que percebemos em *instantes* discretos: eles corresponderiam no tempo ao que os pontos de uma linha são para a extensão. Ora, se o movimento é originalmente um todo indiviso, significa que ele também é uma duração indivisa: toda divisão em instantes será também necessariamente uma obra da imaginação.

Mas a análise dos movimentos corporais que nos são dados no sentimento de esforço e na sensação nos revela não apenas que estes movimentos são indivisíveis; ela nos revela igualmente a *realidade* destes movimentos:

“Quando meus olhos me dão a sensação de um movimento, este movimento, esta sensação é uma realidade, e algo se passa efetivamente, seja que um objeto se desloque ante meus olhos, seja que meus olhos se movam diante do objeto. Com mais razão, estou seguro da realidade do movimento quando o produzo após ter desejado produzi-lo e o sentido muscular me proporciona a consciência dele. Vale dizer que toco a realidade do movimento quando ele me aparece, interiormente a mim, como uma mudança de *estado* ou de *qualidade*”.¹²⁹

Os movimentos de nosso corpo próprio são movimentos *reais*, realidade da qual nós quais temos uma experiência intuitiva imediata. Mais do que isto, a apreensão intuitiva de nossos movimentos corporais – esforço e sensações – nos revela um caráter *qualitativo* do movimento. Em contraposição às determinações usuais do movimento (quantidade, homogeneidade, exterioridade), vemos nos movimentos de nosso corpo próprio um caráter qualitativo (pois nós temos uma apreensão imediata de suas diferenças de natureza), heterogêneo (pois ele implica um estado diferente a cada momento de seu desenvolvimento), e que não é pura exterioridade a nós (pois temos dele a experiência, o que implica dizer que ele não é de forma alguma estranho à nossa consciência).

¹²⁷ Id. p. 221.

¹²⁸ Id. Ibid..

¹²⁹ Id. p. 229. Esta passagem tem uma clara remissão a Biran: a consciência do movimento só nos é dada quando nossa vontade se depara com algo que se contraponha a ele. Resta saber se Bergson aceitaria a tese biraniana de que *toda* consciência de si só pode surgir por meio do esforço muscular.

É somente a partir da realidade inegável dos movimentos corporais que surge a possibilidade de se falar da idealidade ou não do movimento dos demais corpos no espaço. Deste modo, nossa experiência interna de movimento nos dá acesso a algo de *absoluto*. Morus estava certo em sua polêmica contra Descartes: enquanto este último defendia que todo movimento é relativo, Morus contra-atacava com um gracejo: “quando estou sentado tranquilo, e um outro, afastando-se mil passos de mim, está exausto de fadiga, é efetivamente ele que se move e sou eu que repouso”¹³⁰. A aparente trivialidade da afirmação esconde a dualidade irreduzível dos dois pontos de vista: enquanto Descartes pensava o movimento como objetivo, como transporte de corpos no espaço, Morus apelava à experiência subjetiva e fenomenal que cada um tem de seu próprio corpo¹³¹. Se Descartes pode defender a relatividade de todo movimento, é antes de tudo porque se trata de uma consciência que assiste ao espetáculo que se desenvolve a sua frente como espectadora soberana: a ela cabe escolher se o corpo A se move em direção ao corpo B que permanece em repouso ou se o corpo B se move em direção ao corpo A que permanece em repouso: a atribuição do referencial inercial é perfeitamente reversível¹³². Bem diferente é o movimento que apreendemos a partir da experiência de nosso corpo: movimento interno e irreduzível, ele jamais nos enganará sobre sua realidade, pois quando se trata da consciência de nosso corpo, ter consciência de um movimento e se mover são a mesma coisa. E é somente a partir da constatação da realidade dos movimentos de nosso corpo que nós podemos falar da *idealidade* ou não dos movimentos que observamos no espaço, assim como é a partir do caráter absoluto de nossa experiência corporal que podemos falar da *relatividade* dos movimentos no espaço.

A experiência de nosso corpo próprio¹³³ nos dá portanto acesso a um absoluto. Por meio dele, temos acesso tanto a uma realidade indivisa do movimento que nos é dada

¹³⁰ Id. p. 228 (citação de Bergson: H. Morus. *Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248)

¹³¹ Neste sentido, apesar das diferenças, a polêmica Einstein – Bergson em *Duração e Simultaneidade* pode muito bem ser pensada como uma retomada da polêmica Descartes – Morus.

¹³² Vale ressaltar que esta afirmação da relatividade de todo movimento se casa com perfeitamente a ideia do movimento como *síntese mental*: se a atribuição de movimento repousa em última instância num ato de uma consciência soberana, tal consciência pode muito bem atribuir o movimento seja ao corpo A seja ao corpo B.

¹³³ Supomos nesta descrição, para simplificar, que as sensações fossem corporais. Veremos mais a frente que a sensação reside, para Bergson, num estrato de realidade mais amplo do que o de nosso próprio corpo. Há entre sensação e esforço duas diferenças: uma duracional (a sensação implica uma contração do passado menos ampla do que o esforço; o esforço é o início de nossa individualidade, enquanto a sensação é pré-pessoal) outra extensiva (o esforço refere-se ao nosso corpo, às *afecções* que podem resultar de nossa atividade corporal; a sensação, veremos, atinge as próprias coisas além de nosso corpo, no que poderíamos chamar de uma experiência corporal ampliada). De um modo ou de outro ambos nos dão acesso a uma experiência do movimento como real e indiviso, movimento cujos caracteres se contrapõe completamente à homogeneidade, quantidade e exterioridade que normalmente atribuímos ao movimento dos demais corpos no espaço.

tanto no esforço muscular resultante de nossa atividade motora quanto pela sucessão de nossas sensações: “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 a outra é, igualmente, um fenômeno absolutamente real.”¹³⁴ Mas aqui uma ambiguidade do texto bergsoniano precisa ser ressaltada: será a mesma coisa dizer que o movimento *dos* sentidos é algo real e dizer que o movimento de objetos que apreendemos *pelos* sentidos é real? Vejo pela janela um carro passar ligeiramente pela rua: posso muito bem dizer que o fluxo de sensações que experimento como sendo o movimento do carro é real. Mas isso nos esclarece de fato sobre a realidade do movimento do próprio carro? Poderia muito bem acontecer que não fosse o carro que se movesse, mas a casa em que estou – se este movimento fosse imperceptível, eu atribuiria o movimento ao carro. Neste caso, teríamos um fluxo sensível real e indiviso, como defende Bergson, mas atribuiríamos erroneamente um movimento ao próprio carro. A moral da história é: a realidade e indivisibilidade de nosso esforço e de nossas sensações não são suficientes ainda para que possamos falar da realidade do movimento em geral. Há um ganho geral que obtivemos, sem dúvida, na análise fenomenológica de nossos movimentos corporais: eles nos mostraram que há tipos de movimento irreduzíveis à homogeneidade dos movimentos estudados pelas ciências positivas. Mas será preciso um terceiro passo para podermos ir da realidade de nossos movimentos corporais à realidade dos movimentos em geral ou, em suma, à realidade dos movimentos *materiais*.

Antes de efetuar esse terceiro passo, pontuemos que Bergson move-se constantemente entre dois registros possíveis da matéria, uma bastante próxima das ciências positivas, outra fenomenológica. Na primeira, temos uma apreensão da matéria como um conjunto de “*modificações, perturbações, mudanças de tensão ou de energia, e nada mais*”¹³⁵, na segunda, uma compreensão dada em nossa experiência imediata da matéria como a de uma *presença* que se oferece a nós, a de uma “totalidade do campo de imagens” e cujo modo de ser ainda tem de ser elucidado. Podemos dizer que, a primeira vista, são dois registros diametralmente opostos, pois um nos faz referência a uma natureza cuja forma reside em última instância nos quadros operatórios das ciências – é uma apreensão da natureza como *constituída* – o outro o de uma apreensão imediata que é coetânea à própria *constituição* da consciência. Não é pouca a diferença entre ambas: podemos dizer que estes dois registros

¹³⁴ Id. p. 230.

¹³⁵ Id. p. 237.

equivalem aproximadamente à diferença de nossa apreensão da natureza como *natura naturata* e *natura naturans*. Em nossa análise da matéria, começaremos adotando primeiramente esta visão de uma matéria constituída, pensada como um conjunto de vibrações ou abalos; uma visão perfeitamente objetiva e científica da matéria, portanto. Posteriormente, mostraremos aos poucos como esta análise desagua numa redefinição do estatuto da matéria, a partir de uma análise fenomenológica do modo de sua apreensão imediata. Adotando então primeiramente este registro “objetivo” da matéria, perguntemo-nos: como se dá a relação entre este conjunto de “mudanças de tensão e energia” que pensamos normalmente como um conjunto de movimentos homogêneos no espaço e nossas sensações, que pensamos habitualmente como um conjunto de mudanças qualitativas num sujeito? A resposta de Bergson não deixa de ser profundamente original: por meio de uma contração do passado operando no nível da própria *hyle* sensível. Será esta contração do passado, em última instância, a responsável pela diferença entre a matéria real e nossa sensibilidade, a responsável pela diferença mínima, porém necessária, entre *ser e ser percebido*.

Toda sensação envolve algum grau de retenção. Esta é uma das descobertas mais profundas de Bergson; será a partir dela que o filósofo francês poderá pensar a relação entre a sensação e os movimentos materiais que se opunham como duas realidades antagônicas, como um fosso entre o heterogêneo e o homogêneo, como um hiato entre as qualidades das sensações e a quantidade dos movimentos materiais. Para compreender o porquê da sensação envolver uma retenção, façamos uma breve recapitulação do que foi dito anteriormente em nosso I capítulo. Lá dizíamos que toda consciência envolve algum grau de retenção, por mais imediato que seja. Assim, só posso sentir alguma dor ao colocar minha mão sobre o fogo se eu lá deixá-la por um intervalo mínimo de tempo; do mesmo modo o pior dos flagelos implica um mínimo de duração: não existe dor instantânea. Ora, do mesmo modo que não existe dor instantânea, tampouco existe uma melodia instantânea – ela sempre envolverá uma retenção do passado que pode remontar à totalidade da composição que ouvimos ou apenas ao passado imediato do que acabamos de ouvir, não importa: ou há retenção ou não há melodia. Nestes exemplos triviais, já podíamos antever que, portanto, toda sensação implica algum grau de retenção, de duração. Mas nesse momento era uma afirmação ainda genérica. Torna-se necessário agora mostrar como se estrutura esta retenção do passado em nossa sensibilidade, já que será exatamente essa capacidade retencional operando no nível mesmo na sensação que explicará tanto como nossa sensibilidade se distingue da matéria real do universo quanto nossa *inevitável tendência a homogeneizar os movimentos materiais*,

perdendo de vista o que eles têm de heterogêneo e qualitativo. Será então pela análise da retenção sensível que explicaremos : (1) como se estrutura a matéria de nossa sensibilidade, como se estrutura a *hyle* de nosso fluxo de consciência, mas (2) ao mesmo tempo como a constituição das camadas hiléticas de nossa consciência se opera às custas de uma homogeneização necessária da matéria *real* – aquela matéria que não se confunde em nenhum momento com a mera apreensão de nossa sensibilidade, que existe em si a despeito de qualquer consciência humana que venha a existir. Será este processo de verso e reverso, que explica tanto a constituição da qualidade da matéria sensível quanto da homogeneidade da matéria real, que Bergson começará a explicitar na seguinte passagem do final do IV capítulo de *Matéria e Memória*:

O movimento que a mecânica estuda não é mais que uma abstração ou um símbolo, uma medida comum, um denominador comum que permite comparar entre si todos os movimentos reais; mas esses movimentos, considerados neles mesmos, são indivisíveis que ocupam duração, supõem um antes e depois, e ligam os momentos sucessivos do tempo por um fio de qualidade variável que deve ter alguma analogia com a continuidade de nossa própria consciência. Não podemos conceber, por exemplo, que a irredutibilidade de cores percebidas se deva sobretudo á estreita duração em que se contraem trilhões de vibrações que elas executam em um de nossos instantes¹³⁶

O azul e o vermelho que vemos são duas cores irredutíveis: eles derivam de uma retenção que nossa consciência opera sobre uma imensidão de vibrações elementares da matéria. Ora, o que ocorre nessa retenção é que precisamente se constitui (1) a qualidade sensível do azul e do vermelho, mas que (2) também perdemos nisto o que cada estado da matéria tem de irredutível e qualitativo para reter dele somente aquilo que pode se coadunar com nossa ação prática. Assim, sabemos por experimentos que temos uma enorme variedade de outras frequências de ondas eletromagnéticas além do espectro de luz visível, que vão das ondas de rádio aos raios gama. Embora estas frequência pudessem, de direito, participar de uma sensibilidade consciente, de fato isso não ocorre: nossa sensibilidade descarta aquilo que não pode se coadunar com sua capacidade retencional. Toda sensação é assim um empobrecimento da totalidade qualitativa da matéria, mas um empobrecimento necessário para que haja uma abertura temporal mínima da sensibilidade, para que haja uma consciência por mais elementar que seja. O que perdemos da extensão qualitativa da matéria nós ganhamos em tempo. Assim, o azul e o vermelho que vemos já são *generalizações* que se

¹³⁶ Id. p. 238.

operam no próprio nível sensório-motor de nossa existência: retemos da qualidade material somente aquilo que é necessário para nossa ação prática, homogeneizamos na espessura de nossa duração aquilo que ela tem de único e irreduzível. E assim está lançado aquele que é o argumento talvez mais importante de *Matéria e memória*, pois será o argumento que realmente permitirá pensar a união entre espírito e matéria, entre as qualidades sensíveis e os movimentos materiais – argumento “essencial”¹³⁷ em suas próprias palavras, que por isso Bergson retomará com mais detalhes adiante:

“A duração vivida por nossa consciência é uma duração de ritmo bem determinado, bem diferente desse tempo que fala o físico e que é capaz de armazenar, num intervalo dado, uma quantidade tão grande de fenômenos quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Deseja-se fazer uma ideia desse número? Será preciso afastar as vibrações umas das outras o suficiente para que nossa consciência possa contá-las ou pelo menos registrar explicitamente sua sucessão, e se verá quantos dias, meses ou anos ocuparia tal sucessão. Ora, o menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual, segundo Exner, a dois milésimos de segundo; ainda assim é duvidoso que possamos perceber um após outro intervalos tão curtos. Admitamos no entanto que sejamos capazes disso indefinidamente. Imaginemos, em uma palavra, uma consciência que assistisse ao desfile de 400 trilhões de vibrações, todas instantâneas, e apenas separadas umas das outras pelos dois milésimos de segundo necessários para distingui-las. Um cálculo muito simples mostra que serão necessários 25 mil anos para concluir a operação. Assim, essa sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si, a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados em nossa duração com a menor economia de tempo possível, ocupariam mais de 250 séculos de nossa história. Isto é concebível? É preciso distinguir aqui nossa própria duração do tempo em geral. Em nossa duração, aquela que nossa consciência percebe, um intervalo dado só pode conter um número limitado de fenômenos conscientes.”¹³⁸

A duração de uma sensação efêmera de vermelho (que não se estende, no caso, senão por um segundo) é uma duração titânica comparada à escala das mudanças materiais. Há uma diferença profunda entre o tempo da matéria e nossa duração, por mais elementar que seja. E é esta diferença de duração que instaura nada mais nada menos do que a diferença entre *ser* e *ser percebido*. Se nossa sensação de vermelho é algo de simples e indivisível, as mudanças materiais que lhe originam são, por seu lado, de uma repetição quase infinita. A passagem de nossa sensação às mudanças materiais que ela retém é a passagem da simplicidade de um estado a um esfacelamento repetitivo: uma sensação efêmera de vermelho torna-se 400 trilhões de vibrações materiais. Destas inúmeras repetições, inúmeros abalos da matéria, retemos apenas aquilo que elas têm em comum, aquilo que pode se coadunar com

¹³⁷ Id. p. 241.

¹³⁸ Id. p. 241-2.

nossa duração: o resto, o que é heterogêneo à nossa sensação, é perdido. Neste processo duplo, ocorre tanto o surgimento da idealidade da consciência como a irrealização da matéria. Poderíamos dizer, usando os termos de Sartre e Merleau-Ponty que este é o momento preciso da *descompressão* do Em-si, o momento de sacrifício da presença da matéria para a entrada na ordem daquilo que Bergson chama, talvez um pouco ingenuamente, de representação.

A passagem do ser da matéria para o ser percebido é assim derivada de nossa capacidade retencional, ou seja, de nossa duração, mas de uma retenção operando nos próprios estratos hiléticos da sensibilidade. Há nessa ideia uma radicalidade de Bergson que precisa ser ressaltada. Adotemos, para ilustrá-la, um exemplo de nossa lavra: quando assistimos a um filme, há na própria passagem de um quadro cinematográfico a outro uma retenção que permite ver a seqüência de quadros como algo único, como uma continuidade. Ora, ninguém tem consciência plena de tal retenção – ela acontece num nível verdadeiramente pré-subjetivo, é uma verdadeira “síntese passiva” operante em nossa sensibilidade. O mesmo ocorre com a nossa audição: falávamos da melodia como retenção dos sons, mas é preciso dizer, mais precisamente, que os próprios sons *são retenções*, retenções que porém operam num registro muito aquém de qualquer possibilidade de rememoração consciente. Nossa audição é, deste modo, simplesmente um determinado grau de duração de nossa consciência, e a qualidade do que ouvimos, um grave ou agudo, provém da interação entre o maior ou menor número de abalos materiais e esse nível de duração mínimo que corresponde à zona de nossa audição. É o que Bergson expõe *en passant* numa passagem aparentemente enigmática de *Matéria e Memória*:

“Ali onde o ritmo do movimento [material] é bastante lento para se ajustar aos hábitos de nossa consciência – como acontece para as notas graves da escala musical, por exemplo – não sentimos a qualidade percebida decompor-se espontaneamente em estímulos repetidos e sucessivos, ligados entre si por uma continuidade interior?”¹³⁹

Como compreender essa passagem? Ora, nossa audição consiste exatamente em reter um número variável de abalos materiais num certo grau de duração. Quando temos um número maior de vibrações, uma maior heterogeneidade da matéria, esta retenção hilética torna-se um agudo. Quando temos um número menor de vibrações, uma maior homogeneidade da matéria, esta retenção hilética torna-se um grave. No grave, a homogeneização de nossa retenção opera sobre um fundo mais homogêneo: disso decorre que

¹³⁹ Id. p. 239.

a própria *qualidade* do som torne-se mais homogênea, isto é, que ela se decomponha “em estímulos repetidos e sucessivos”.

Do mesmo modo, a mesma estrutura está em jogo na diferença entre duas cores: um vermelho corresponde a um número menor de frequências de onda eletromagnéticas sendo retidas num certo grau de duração, um azul a um número maior de vibrações sendo retidas no mesmo grau de duração. Assim, a diferença entre as qualidades sensoriais repousa numa *diferença interna* entre nossa duração e o tempo onde se desenvolvem as vibrações materiais (tempo cujo estatuto nos falta elucidar). E a diferença entre *nossos sentidos eles mesmos* – tato, audição, visão, etc. – corresponderia por último a uma diferença entre diferentes graus de duração? Parece ser uma conclusão necessária de tudo que dissemos acima. Nada nos impediria de pensar que a diferença específica entre ver, ouvir e tocar resida na diferença retencional operando nestes três sentidos, ao fato deles serem, ao fim e ao cabo, apenas diferentes graus de duração. A visão poderia ser pensada como uma retenção hilética integrando maiores zonas de nosso passado que a audição, que por seu turno reteria mais de nosso passado imediato que o tato – nos três casos tal operação aconteceria em menos do que num piscar de olhos. A diferença específica entre os diversos sentidos residiria na diferença entre os graus de duração de nossa sensibilidade.

Mas deixemos por enquanto este ponto de lado¹⁴⁰: o mais importante agora é mostrar como o argumento bergsoniano nos abre caminho para uma reavaliação do estatuto aparentemente homogêneo do movimento material. Pois, como vimos, esta homogeneidade reside antes de tudo na homogeneização que se opera por meio da retenção que nossa sensibilidade opera sobre a matéria. Ela retira da matéria apenas aquilo que pode servir a sua ação imediata, numa operação de discernimento prático do todo material. Como o discernimento prático opera sobre nossa sensibilidade? Ora, toda ação exige uma

¹⁴⁰ Teremos de retomá-lo em parte para explicar a “marcha para a visão” na *Evolução criadora*, na segunda parte de nosso trabalho. Pontuemos somente que parece ser este o movimento indicado na seguinte passagem do *Pensamento e o Movente*: “A esta questão especial respondemos outrora definindo o ser vivo por uma certa potência de agir qualitativa e quantitativamente determinada: é essa ação virtual que extrai da matéria nossas percepções reais, informações das quais necessita para se guiar, condensações, num instante de nossa duração, de milhares, de milhões, de bilhões de acontecimentos que se realizam na duração muitíssimo muito menos tensionada das coisas; essa diferença de tensão mede justamente o intervalo entre o determinismo físico e a liberdade humana, ao mesmo tempo que explica sua dualidade e sua coexistência. Se, como acreditamos, a aparição do homem, ou de algum ser de mesma essência, é a razão de ser da vida em nosso planeta, caberá dizer que todas as categorias de percepções, não apenas dos homens, mas dos animais e mesmo das plantas (as quais podem se comportar *como se* tivessem percepções) correspondem globalmente à escolha de um certa *ordem de grandeza* para a condensação. Esta é uma simples hipótese, mas parece sair de modo inteiramente natural das especulações da física sobre a estrutura da matéria”. BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 65

possibilidade de identificação, logo, de *imobilização* do real. Em nossa sensação, o discernimento consistirá exatamente em não reter da qualidade material senão aquilo que ele pode imobilizar, e isso significa antes de tudo: reter aquilo que se *repete*. E essa necessidade de nossa percepção de extrair da matéria apenas aquilo que pode se repetir, aquilo que ela pode portanto imobilizar, é o verdadeiro fundamento de nossa tendência a conceber a mudança material como absolutamente homogênea em si e assim separá-la do domínio de nossa sensibilidade: “Perceber consiste portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e resumir assim uma história muito longa. *Perceber significa imobilizar*”¹⁴¹. A imobilização necessária para operar sobre a matéria não é entretanto apanágio de nossa sensação: as ciências positivas, operando sobre este primeiro estrato de imobilização do real que é nossa sensação, elevarão esta imobilização do real a um grau exponencial: se nossa sensação já é imobilização, a atividade científica reterá das qualidades sensíveis somente aquilo que puder ser incorporado aos seus quadros teóricos, descartando todo o restante. Elas serão a imobilização da própria sensação ou, por assim dizer, uma imobilização da imobilização.

Inverso ao caminho da ciência será o caminho da metafísica, tal como entende Bergson. Ela deve levantar o véu que se instaurou entre nós e a heterogeneidade qualitativa do todo material. Sem dúvida é um trabalho árduo, pois, como vimos, mesmo nos estratos mais primitivos do espírito nós já temos a tendência a retirar da matéria somente aquilo que podemos imobilizar, buscamos nela somente o elemento da repetição. A partir dessa atividade imobilizadora abre-se espaço para nossas operações intelectuais: sonhamos então com um espaço absolutamente homogêneo que fosse tão somente a imobilidade absoluta do todo do real. Mas não nos enganemos: a homogeneidade absoluta da matéria reside antes em nós do que nela, é para um espectador interessado que a matéria advém pura repetição, pois é ele mesmo quem extrai dela somente o que pode se repetir. Dela e nela mesma só podemos dizer que ela *tenda* à repetição: daí o uso em *O possível e o real* da expressão “quase-repetição” para falar da matéria. Sem dúvida, a matéria *tende* à repetição: a segunda lei da termodinâmica, “a mais metafísica das leis da física”, nos mostra em alto e bom tom que ela desce o barranco que a vida sobe, que ela é uma atividade que se desfaz e que a contingência do mundo não pode jamais advir dela. Mas se ela *tende* à homogeneidade absoluta, ela jamais

¹⁴¹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 244. Grifos nossos.

chegará a sê-la, e nosso homogêneo puro não restará sendo senão um ideal da razão. Retomando uma passagem já citada: “A questão é justamente saber se os movimentos reais apresentam entre si diferenças de quantidade, ou se não seriam a própria qualidade, vibrando, por assim dizer, interiormente e escandindo sua existência num número frequentemente incalculável de momentos”¹⁴². Envolvida sobre si mesma, no estado de crisálida, vibra a qualidade imanente à totalidade do universo, e esta qualidade não é senão a própria duração.

A teoria dos planos de consciência desagua numa ontologia. Ao compreendermos, pela análise da sensação de cor no que consiste a diferença entre *ser e ser percebido*, temos as condições para nos instalarmos no ser; por assim dizer, temos os elementos para cruzar o Bojador em filosofia. Mas, instalados na matéria, agora nos cabe perguntar no que ela consiste *nela mesma*. E aqui a visão é incerta. Se toda consciência exige um recuo, um salto mínimo no passado em vista do futuro para que ele venha a se estruturar como percepção concreta, como podemos falar da atualidade plena da matéria? Utilizando um termo nietzschiano numa acepção totalmente diferente, podemos dizer que um certo *pathos* da distância parece se afirmar: toda percepção consciente é a instituição da distância mínima para que algo seja visto, a distância entre ser e ser percebido não é senão a necessária descompressão pela qual o Em-si se oferece para uma consciência temporal. Deste modo, uma sensação fugaz de vermelho se ancora num horizonte de retenção que é pura e simplesmente um titã de virtualidade em relação à atualidade da matéria – o que poderíamos dizer desta atualidade ela mesma? Talvez devêssemos prudentemente aqui nos calar, e nos restringir aos resultados que a análise da temporalidade nos forneceu até agora. E contudo, estaríamos deixando uma grande parcela do real do lado de fora, estaríamos nos fechando de novo na ilha do sujeito. Nada de buscar novas terras incógnitas, nada de desembarcar em paragens desconhecidas. Resta-nos apenas dar meia-volta e voltemos à nossa terra natal, ao porto seguro de nossa sensibilidade. Não esqueceremos evidentemente que estamos diante o tempo todo diante de um ser que não instituímos, diante de uma natureza muito mais antiga do que qualquer consciência humana; apenas adotaremos a prudente distância que permite que algo adquira sua essencial visibilidade para nós, que permite que o mínimo de distinção surja entre nós e o real. A natureza aparecerá então de uma forma distinta, porém distante. Toda ontologia será somente então fenomenológica: restringir-se-á à atividade de uma consciência que institui os quadros de uma realidade que ela sabe, contudo, que não constituiu. E

¹⁴² Id. p. 238.

perderemos assim toda possibilidade de compreender o que nos liga efetivamente à totalidade do real, ligação a qual a metafísica tradicional buscava no fornecer alguma pista, nem que fosse através de seus delírios intelectuais.

Mas precisamos aceitar este *pathos* da distância como irreduzível? Não podemos ao menos tentar nos situar em meio a este real que ultrapassa toda consciência do real? Há certas coisas, dizia Schelling, que só se provam por sua efetividade, coisas que jamais poderíamos provar *a priori* (ninguém pode dizer que é corajoso *a priori*, só se é corajoso após ter agido corajosamente). Neste sentido, toda defesa *a priori* de uma distância ontológica irreduzível entre nós e o real é uma perfeita inutilidade: só podemos saber se tal distância é irreduzível ao tentar superá-la. E neste momento a célebre afirmação de Bergson de que devemos “buscar a experiência em sua fonte, ou melhor acima dessa *virada* decisiva, em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se experiência *humana*”¹⁴³ torna-se mais contundente, adquire uma intensidade máxima. Residirá uma contradição neste enunciado? Uma experiência não-humana não será uma perfeita contradição em termos, algo que se anula ao ser enunciado? Nada mais do que *flatus vocis*? Não podemos saber. Apenas podemos afirmar de que toda bergsonismo depende da possibilidade desse *tournant* decisivo.

Mas deixemos esses arroubos de lado e voltemos ao trabalho paciente do conceito. Uma recapitulação do percurso é necessária para nos lembrarmos de alguns dos resultados obtidos até aqui, antes de podermos entrar propriamente na metafísica da matéria bergsoniana. Com efeito, mostramos em nosso primeiro capítulo que a instantaneidade do presente é algo de abstrato: todo presente concreto revela-se como uma espessura temporal. Para Bergson, nossa consciência do presente reside exatamente na consciência que temos de nosso corpo próprio enquanto centro que recebe sensações e executa movimentos, onde sensações e movimentos equivalem às dimensões retencional e futurizante de nosso corpo próprio. Este nexos entre sensações e movimentos não é algo de meramente mecânico: ele corresponde, por assim dizer, a um *specious present* mínimo de nossa experiência, que era então desvelado na própria dimensão de nosso corpo próprio. Nossas análises posteriores mostraram que essa abertura temporal mínima se estrutura tanto na forma de sensações quanto de afecções. Vimos que ambas têm uma dimensão temporal: a sensação provém de uma retenção de inúmeros eventos da matéria real, enquanto a afecção inclui não apenas a sensação que temos do estado atual de nosso corpo, mas de uma *antecipação* de fins

¹⁴³ Id. p. 215.

iminentes que nosso próprio organismo projeta sobre a atualidade. Deste modo, o nível sensório-motor de nossa existência se revela como singularmente mais complexo do que aparecia em princípio: na verdade implica não apenas um único grau de duração, mas diversos graus que vão desde uma sensação adormecida na qual a consciência quase se anula (é o sono profundo, é uma sensação fugaz) até a afecção que já nos surge como índice de uma individualidade nuclear (Frege: “você nunca sentirá a dor de dente que eu sinto”). O termo “sensório-motor”, em sua aparente simplicidade, esconde um universo de graus de duração, afecção e sensação são diferentes níveis de nossa temporalidade. O que nos referimos até aqui como corpo próprio é, antes de tudo, a experiência vital destes diferentes níveis de duração.

Por outro lado, vimos em nosso segundo capítulo que a análise de nossa atualidade corporal e de sua memória motora precisa ser completada por uma análise de nossa memória espontânea, propriamente pessoal. Pois nosso presente sensório-motor não poderia jamais explicar nossos estados intelectuais mais complexos: a formalização progressiva do objeto de nossa percepção, a antecipação de ações que vão muito além do círculo de nossa ação corporal imediata, a projeção de um espaço circundante ao objeto percebido. Mais do que isso, nosso presente sensório-motor jamais poderia explicar nossa individualidade, nossa pessoa: uma afecção, uma dor é sempre algo que acontece *agora*, mas a lembrança de dores passadas já envolve a constituição de uma individualidade que escapa à atualidade do corpo. A consciência nuclear envolvida na afecção ainda é impessoal, podemos aplicar a ela o *it thinks* de James. Pelo contrário, nossos estados conscientes superiores têm sempre a marca de nossa pessoa: eles envolvem a expansão e contração progressivas dessa memória que retém tudo aquilo que já vivemos. Desse modo, toda ação livre ou criadora é uma ação necessariamente pessoal: ela envolve a totalidade de nosso passado em graus distintos. E entre a sensação e a afecção impessoais e a ação decisiva de uma vida, onde se espelha todo nosso Eu, intervêm um número indeterminado de graus de duração – isto é, de graus de expansão e contração de nosso passado retido na totalidade de nossa existência imediata – possíveis.

Mas se a duração intervém em todos os aspectos de nossa consciência, seja da sensação mais fugaz à afecção, seja da afecção ao ato livre mais pessoal; se todos eles não são mais do que diferentes graus de duração, então podemos dizer que é na temporalidade que reside a própria a própria chave para compreender como se estruturam os diversos estratos de nossa consciência e de nosso organismo. Todos estes estratos não são senão diferentes planos de consciência ou graus de duração de nosso ser. É pela diferença da intervenção do passado – da tensão da memória – que podemos explicar como se unem os diversos níveis de nossa vida

mental e corporal. Da retenção mínima da matéria sensível, passando por nossa memória motora até nossa memória espontânea, vemos um progressivo aumento de tensão da memória, de tensão da duração. E à criação e passagem entre estes níveis de tensão da memória, necessariamente virtuais, corresponde uma mudança qualitativa de nossa consciência atual, estando ambas, portanto, numa relação dinâmica: este é o sentido da teoria dos planos de consciência ilustrada pelo esquema do “cone” utilizado em *Matéria e memória*. Por meio da contração de nosso passado, nossa consciência atual se torna mais rica e pessoal – um mundo progressivamente mais amplo de possibilidades abre-se para ela, sua potência de agir e seu horizonte de antecipação do futuro ampliam-se.

Por que fazer esta breve recapitulação? Porque a metafísica da matéria que Bergson propõe não visa apenas remodelar o estatuto da matéria em contraposição à tradição mas, mais fundamentalmente, porque a matéria corresponderá a partir dela ao último grau de duração de toda teoria dos planos de consciência. Após a análise da matéria, a teoria dos graus de duração estará *completa*.

Com efeito, o que falta resolver em todo este esquema de graus de duração proposto por Bergson até agora? A relação entre sensação e os movimentos da matéria, ou mais precisamente, entre esta duração mínima que opera em nossa sensibilidade e o “tempo da matéria” a que ele se referia na sua análise da retenção da luz na formação da cor vermelha. Já analisamos qual é o tipo de retenção que opera em nossa sensibilidade. Agora falta saber o que será este “tempo material” a que alude Bergson. Um primeiro momento da análise consistirá em afastar que possa se tratar do homogêneo da física: a duração imanente ao todo material “não é a nossa, seguramente; mas não também essa duração impessoal e homogênea, a mesma para tudo e para todos, que transcorreria, indiferente e vazia, fora daquilo que dura. Esse pretense tempo homogêneo, como tentamos mostrar em outra parte, é um ídolo da linguagem, uma ficção cuja origem é fácil de encontrar”¹⁴⁴. De fato, vimos no *Ensaio* como o associacionismo incorria numa verdadeira desnaturação da consciência ao pensá-la como sucessão de estados que se enfileirariam num tempo homogêneo. O mesmo expediente está sendo denunciado aqui, mas em relação à *matéria*. O tempo da matéria real, assim como o de nossa consciência, não é o tempo da física, não é o tempo homogêneo. Mas qual poderá ser então esse tempo? Evidentemente, só resta afirmar que é um tempo que tem

¹⁴⁴ Id. p. 243.

alguma analogia com nossa própria duração interna, ainda que se distinguindo de grau em relação a ela.

Mas aqui um problema grave se põe: a análise temporal bergsoniana sempre pressupõe uma experiência imediata do objeto em questão. Quando analisamos a nossa consciência imediata, nossa memória, nossas afecções, nossas sensações, quando pensamos as relações temporais entre elas, em todos estes casos nós sempre tínhamos possibilidade de recorrer *ao próprio objeto*, tínhamos acesso imediato “às próprias coisas”¹⁴⁵ – a questão que se punha então era bem outra: ela não dizia respeito ao acesso ao objeto, que estava garantido, mas à correta tradução do objeto em questão numa linguagem conceitual que tem a tendência inata a deturpá-lo. Na análise da matéria, a questão se põe diferentemente: nós temos realmente algum acesso a este objeto do qual se trata de investigar a duração imanente? Podemos, em suma, ter alguma intuição da duração material, supondo que exista? Retomando o exemplo da luz vermelha: nós temos uma apreensão sensível imediata do vermelho que é uma síntese de trilhões de oscilações materiais. Uma apreensão imediata da duração imanente à matéria não exigiria, por seu turno, que pudéssemos apreender não a duração de um segundo em que as 400 trilhões de vibrações se aglutinam em nossa retenção da matéria, mas a duração imanente a *cada* vibração da matéria (ou melhor, a duração que faz com que haja um *traço de união* entre duas vibrações da matéria que se sucedem)? Podemos ter alguma intuição *desta* duração, supondo que exista? Em princípio, parece que não:

“Nossa consciência só é capaz de distinguir num intervalo um número determinado de atos elementares, se ela interrompe em alguma parte, a divisão, também aí se interrompe a divisibilidade. Em vão nossa imaginação esforça-se para ir além, em dividir as últimas partes sucessivamente, e em ativar de algum modo a circulação de nossos fenômenos interiores: o mesmo esforço pelo qual gostaríamos de levar mais longe a divisão de nossa duração, alongaria na mesma proporção essa duração.”¹⁴⁶

Só podemos conceber a duração dos estados materiais alongando-os em períodos de nossa duração: é o caso do exemplo da luz vermelha em que cada vibração da luz teria de ser pensada a partir dos supostos 2 milésimos de tempo mínimo de nossa duração (“segundo Exner”...). Deste modo, ao pensarmos estar falando da duração da matéria,

¹⁴⁵ Franklin Leopoldo e Silva pontua essa exigência de princípio de toda a fenomenologia como algo de comum também ao bergsonismo: “Quando passamos a Sartre e Merleau-Ponty, encontramos pelo menos algo em comum com Bergson: o propósito da fenomenologia husserliana de *voltar às próprias coisas*, isto é, de reencontrar a camada originária da relação da consciência consigo mesma e com as coisas.” SILVA, Franklin Leopoldo e. *Psicologia e ontologia: Bergson, Sartre e Merleau-Ponty* in *Imagens da imanência – escritos em homenagem de H. Bergson*. Belo Horizonte, Autêntica, 2007. P. 140.

¹⁴⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 243.

estariamos na verdade sempre falando da duração de nossa sensibilidade; uma análise da duração material seria algo que escaparia totalmente à nossa intuição. O *pathos* da distância parece se confirmar: é uma insanidade falar de uma duração material e nós devemos contentar-nos com os resultados obtidos até aqui: sobre aquilo que não se pode intuir, deve-se calar. Mas Bergson não se dá por convencido e continua:

“E todavia, sabemos que milhões de fenômenos se sucedem enquanto contamos apenas alguns deles. Não é apenas a física que nos diz; a experiência grosseira dos sentidos já nos deixa adivinhar isto; pressentimos na natureza sucessões bem mais rápidas do que a de nossos estados interiores. Como concebê-las, e qual é essa duração cuja capacidade supera toda imaginação?”¹⁴⁷

O recurso à física aqui é injustificado, Bergson o sabe – por que o tempo homogêneo da Física nos informaria algo sobre a duração material? Mais interessante é a segunda parte da afirmação: na experiência grosseira (*grossière*) dos sentidos, já *pressentimos* algo desta duração material. O que Bergson quer dizer com este “pressentimento”? Nós veremos que neste ponto reside toda uma discussão sobre o estatuto da *presença* material (que analisaremos logo adiante), ou seja, sobre a possibilidade de uma experiência da matéria além de nossa percepção. Mas evidentemente, apelar para um “pressentimento” neste ponto da discussão, numa filosofia supostamente governada por um ideal de precisão, de total adequação ao objeto conhecido, equivale a abrir o flanco para o adversário. Todavia, será a este “pressentimento” que Bergson se apegará para justificar nossa apreensão imediata da matéria. O que Bergson quer dizer com “pressentimento”? Ele mesmo nos responde um pouco mais à frente: “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”¹⁴⁸. O estatuto do “pressentimento” assim se precisa e se torna mais interessante: ele não é apenas um sentimento impreciso, mas a afirmação de que em nossa própria sensibilidade, em nossa própria percepção, temos a experiência de algo que ultrapassa a percepção. Mas uma questão então se coloca: como poderíamos ter a experiência de algo além da percepção? Tal experiência não equivaleria no fundo a mais pura contradição – não seria ela uma experiência da não-experiência? E, contudo, nossa percepção concreta parece sempre afirmar uma realidade transfenomênica¹⁴⁹,

¹⁴⁷ Id. p. 243.

¹⁴⁸ Id. p. 244.

¹⁴⁹ Emprestado um termo de Sartre.

algo que está além e aquém dos dados imediatamente dados à nossa sensibilidade: toda percepção envolve um “processo pelo qual apreendemos em nossa percepção, um *estado* de nossa consciência e uma *realidade* independente de nós”. Ora, é exatamente nesse caráter duplo de nossa percepção, dela ser algo que envolve tanto uma esfera de retenção subjetiva quanto uma referência implícita a uma realidade além de nossa sensibilidade, nesse “caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada”¹⁵⁰, que reside “a principal razão que temos para crer num mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção”¹⁵¹. A aparente contradição realizada de nossa percepção imediata reside no fato de que ela é sempre referência a algo que ultrapassa nossa consciência particular, a algo que transcende nossa sensibilidade. Se não tivéssemos tal experiência da não-experiência, jamais conceberíamos a necessidade de algo para além do fenômeno – nasceríamos, por assim dizer, todos imaterialistas, seríamos todos berkeleyanios de carteirinha. Evidentemente, toda percepção concreta tem um aspecto subjetivo: “Num certo sentido, minha percepção é bastante interior a mim, já que ela condensa num momento único de minha duração o que se repartiria, por si, em um número incalculável de momentos.”¹⁵² Mas há algo, na própria percepção, que não é percebido mas não deixa contudo de pertencer a nossa experiência, algo ao qual estamos sempre nos remetendo, e este algo não é senão a própria duração da matéria:

“Mas, se você suprime minha consciência, o universo material subsiste tal qual era; apenas, como foi feita abstração do ritmo particular de duração que era a condição de minha ação sobre as coisas, essas coisas retornam a si mesmas para se separarem na infinidade de momentos que a ciência distingue, e as qualidades sensíveis, sem desaparecerem, espalham-se e dissolvem-se numa duração incomparavelmente mais dividida.”¹⁵³

Sabemos que o universo material independe de nosso saber sobre ele; mas como o sabemos? Pela experiência da duração material: ela é o a parte não subjetiva de nossa percepção concreta, aquilo que na própria experiência escapa à nossa sensibilidade, embora seja, em certo sentido, a própria base desta. A “experiência da não-experiência” de que falávamos se clarifica: ela é experiência do ritmo de duração que é condição de nossa experiência subjetiva. Ela é experiência da duração material que é condição de toda

¹⁵⁰ Id. p. 239.

¹⁵¹ Id. p. 239-240.

¹⁵² Id. p. 244.

¹⁵³ Id. *ibid.*

experiência¹⁵⁴. Mas nós caímos aqui num círculo vicioso: nós buscávamos uma intuição da duração material, mas descobrimos que a duração material é a condição da intuição. Como sair desse círculo?

Separemos aqui, em primeiro lugar, intuição sensível de intuição da duração. Como nos lembra Millic Capek: “nós podemos afirmar que a intuição bergsoniana é profundamente não-intuitiva, se nós identificamos intuição com *Anschauung* sensorial”¹⁵⁵. A intuição sensível é apenas um grau de intuição da duração – aquele que nos é dado no nível do que chamamos de retenção hilética. Há ainda inúmeros outros graus de duração possíveis, logo, inúmeros outros modos de intuição particulares; numa imagem simples, podemos dizer que a intuição sensível é uma superfície, enquanto a intuição da duração se desdobra num volume. A questão é saber – podemos aceder a este grau de duração particular da matéria em si, sem traduzi-lo nos termos de nossa sensibilidade? Como atingir a duração da matéria sem ter de traduzi-la neste mínimo de tempo que demanda nossa retenção sensível?

“Volte a ligar uns aos outros os objetos de descontínuos de sua experiência diária; faça fluir, em seguida, a continuidade imóvel de suas qualidades como estímulos locais; adira a esses movimentos, desvencilhando-os do espaço indivisível que os subentende, para já não considerar senão sua mobilidade, esse ato indiviso que sua consciência capta nos movimentos que você mesmo executa: você irá obter uma visão da matéria fatigante talvez para a imaginação, no entanto pura, e desembaraçada daquilo que as exigências da vida o obrigam a acrescentar na percepção exterior.”¹⁵⁶

A suavidade do texto não nos deve enganar sobre a brutalidade do procedimento: é uma verdadeira extração a fórceps que Bergson nos propõe. A apreensão da matéria só pode ser uma apreensão pura do movimento: nada mais interposto entre nós e ele, nenhuma imobilização sensível se operando. Ser e pensar podem coincidir, não porque o ser equivalha ao pensar, mas muito pelo contrário, porque o pensar pode, expurgando-se de toda imobilização inerente a ele, *ser*, nem que seja por num lampejo fugaz. Como pode operar tal coincidência? A firmo-nos na passagem supracitada, por meio daquilo que poderíamos chamar de uma verdadeira *redução da redução*, ou seja, por uma redução de nossa tendência imobilizadora intelectual num primeiro momento, sensível num segundo momento. Primeira redução: deixamos de considerar a descontinuidade imposta por nosso intelecto em meio à

¹⁵⁴ A partir disso compreendemos porque Bento Prado Júnior e Deleuze vão destacar o caráter transcendental da matéria, numa completa inversão do transcendental kantiano.

¹⁵⁵ CAPEK, Millic. *La gênese de la mati re chez Bergson* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, sem data, p. 342.

¹⁵⁶ Id. p. 245.

sensibilidade para não operar senão sobre nossa sensibilidade. Os recortes que efetuo com propósitos práticos sobre essa sensibilidade e que inauguram a realidade objetiva da práxis intelectual de nossa experiência diária são desconsiderados – os transeuntes e os carros que passam pela minha janela já não tem nenhuma importância. Iremos nos ater a partir de agora somente ao fluxo sensível de nossa sensibilidade, às qualidades que se mostram em si de forma totalmente imanente, sem nenhuma remissão a uma exterioridade. Segunda redução: mas estes mesmos estímulos sensíveis, vimos na nossa análise da retenção hilética, já são imobilizações. Precisamos buscar neles algo que esteja além da imobilização que operamos, uma apreensão do puro ato que preside, em última instância, nossa sensibilidade. Como fazê-lo? Ora, nossa base de compreensão de todo movimento reside, em última instância, nos nossos movimentos corporais. No caso do esforço muscular, vimos que havia um processo duplo em operação: havia um ato corporal dirigido primeiramente para o futuro iminente que era retido ao longo do seu exercício – dessa retenção surgia a afecção. A afecção, enquanto sentimento, é assim um *resultado* da ação orgânica. Ora, o que é interessante é que em nossas sensações há para Bergson um processo análogo em andamento – nós temos um movimento, que é retido ao longo de um processo, e essa retenção, o resultado do movimento, é a sensação. Logo, assim como a afecção, nós podemos dizer que sensação pressupõe *um ato que a presida* – a diferença fundamental entre ambas é que esse ato é, no caso da sensação, não um ato corporal, mas um *movimento objetivo*. Um exemplo de Bergson esclarece este ponto: nós vemos um corredor. Pela retenção que se opera em nossa sensibilidade “milhares de posições sucessivas (...) se contraem numa única atitude simbólica, que nosso olho percebe, que a arte reproduz e que se torna, para todo mundo, a imagem de um homem que corre.”¹⁵⁷ Mas a imagem de um homem que corre é um resultado do movimento e não o próprio movimento. Este movimento de correr do corredor que vemos, o puro correr nele mesmo, é exatamente aquilo que aparentemente não apreendemos em nossa sensibilidade – ela só nos dá o resultado do movimento, a retenção do movimento. Ora, o que Bergson está dizendo é: restrinja-se ao fluxo sensível do corredor, depois descarte tudo aquilo que é resultado da retenção sensível – você terá *o puro movimento nele mesmo*. E esta será uma apreensão imediata da matéria¹⁵⁸, sem interpostos, sem descompressão temporal. Será uma apreensão direta do Em-si em si mesmo, como puro movimento.

¹⁵⁷ P. 247.

¹⁵⁸ O exemplo do corredor é ambíguo porque ele é um ser vivo, mas evidentemente poderíamos falar aqui de qualquer movimento do universo material.

Será uma apreensão somente de direito? Esta percepção *pura* do próprio movimento, sem a adjunção de nada de nossa memória, sem algum grau de intervenção de nossa duração, será de fato possível? Evidentemente, recorrer aqui à nossa imaginação não nos serviria de nada: ela terá necessariamente de traduzir esse movimento nos termos de nossa duração, terá necessariamente de aplicar a espessura temporal mínima de nossa sensibilidade ao movimento. Mas negar que nós tenhamos alguma apreensão do movimento equivaleria a dizer que não apreendemos o movimento, apenas seu resultado sensível. Ora, como podemos apreender um resultado sem sua causa? Não, nós não devemos negar o verbo por sua inefabilidade – o movimento está sempre dado em toda apreensão imediata, é sempre pressuposto por toda sensação. Nós *temos* uma apreensão imediata do movimento da estrela cadente que cruza o céu, embora só *vejamos* seu rastro luminoso, e esta diferença entre o movimento real da estrela e o rastro que vemos se inaugura a diferença entre ser e ser percebido. Se a sensação é a retenção do movimento, o movimento em si tem de ser algo diferente da sensação, embora igualmente dado em nossa experiência. E este algo é, para Bergson, a própria matéria enquanto puro movimento que escapa à imobilidade que nossa sensação e, posteriormente, nosso intelecto, projetam nela. Deste modo o filósofo francês nos mostra por meio de evidências simples que nós temos uma intuição imediata da matéria: ela é o movimento que preside todas nossas sensações. O acesso ao objeto de nossa investigação está garantido. Mas evidentemente esta só é a ponta do *iceberg*: não basta apenas saber que a matéria é movimento, nós precisamos determinar agora de que tipo de movimento se trata e compreender qual é seu modo de ser temporal.

Mas aqui uma questão se põe: vimos em nossas análises anteriores que o movimento real pressupõe uma indivisibilidade, ou seja, para Bergson, uma duração, uma permanência do passado no presente. O movimento material só pode ser movimento real se for algo que dura. Também vimos que a apreensão do movimento puro se dá pela absoluta exclusão de qualquer retenção de nossa sensibilidade. Como então podemos afirmar que o movimento material é real, se eliminamos aparentemente dele todo traço de duração?

Esta questão só pode começar a ser respondida por outra questão: a exclusão da retenção sensível seria a exclusão de toda duração possível? Se assim fosse, teríamos de afirmar que o movimento material é instantâneo – mas um movimento instantâneo é uma pura contradição em termos. Um universo material que fosse *realmente* instantâneo não comportaria jamais movimentos reais: ele não seria senão um presente que não cessaria de recomeçar (melhor seria dizer *começar*, pois todo “re-” exigiria então o trabalho de um

espectador externo), um universo que não comportaria nenhuma transitividade entre um momento e outro seu: seria o universo da doutrina da criação continuada de Descartes ou Malebranche. Num universo destes, toda ordem só pode provir do desígnio de um criador transcendente, todo movimento só pode residir numa síntese efetuada por um sujeito externo: perderíamos aqui toda realidade do movimento material e recairíamos na doutrina da síntese mental do *Ensaio*. Ora, é evidente que é isto que Bergson quer evitar a todo custo: se isso ocorresse, não poderíamos sequer ter uma apreensão do movimento em si, pois a apreensão de um movimento instantâneo seria exatamente a apreensão de um não-movimento, de uma não-mudança. A intuição do instante, para usar um termo bachelardiano¹⁵⁹, seria a intuição de um universo estático e discreto, ou melhor, a apreensão de um novo universo estático discreto a cada instante. A partir disso teríamos de afirmar que a aparente sucessão desses universos discretos reside em nossa sensação, é assim que captamos o movimento de um filme a partir de nossa retenção. A diferença é que aqui cada fotograma seria um universo discreto, um *fiat* obscuro, pois toda luz exige ser retida. Algo assim existe de fato? É lógico que não – toda esta conjectura não pode derivar senão do mecanismo cinematográfico do intelecto em ação, em sua vã ilusão de poder reconstruir o movimento a partir do estático, a duração a partir de instantes.

Só resta a Bergson, portanto, afirmar que a exclusão da duração de nossa retenção sensível não é a exclusão de toda duração do movimento material; somente assim podemos explicar porque temos uma intuição do movimento, intuição esta que surge como componente essencial de nossa experiência, ainda que além (ou aquém) de nossa sensibilidade. Ou nós temos em nossa intuição uma apreensão imediata da duração do movimento ou senão não há movimento real. O universo dura para nós porque primeiramente dura nele mesmo. Mas disso advêm duas consequências fundamentais: (1) a matéria difere de nossas sensações somente em grau, mas não em natureza; (2) a duração do universo implica uma consciência mínima do todo material.

A primeira conclusão é a base de todo I capítulo de *Matéria e Memória*. A segunda é associada normalmente a um pansiquismo problemático de Bergson. Na verdade,

¹⁵⁹ Em *A intuição do instante* Bachelard propõe uma visão absolutamente oposta à concepção bergsoniana seja da matéria seja do espírito. Seguindo a linha do historiador Gaston Roupnel e de sua obra – hoje raríssima – *Silõe*, Bachelard propõe que a duração é uma ilusão e que a única realidade a que temos acesso em nossa intuição imediata é a de uma instantaneidade presente. Na audição de uma melodia, temos uma intuição presente, que em si não traz nenhuma remissão ao seu passado – deste modo, passado e futuro são projeções nossas sobre o que nos é dado imediatamente; o mesmo valendo para a matéria. Para mais informações, ver BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Campinas, Verus editora, 2007.

as duas conclusões seguem juntas e uma não pode ser compreendida sem a outra; a primeira não existe sem a segunda. De fato, é preciso um estômago forte para seguir Bergson em afirmações como a de que “a matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza.”¹⁶⁰ É muito mais fácil ressaltar o caráter inovador da teoria da percepção bergsoniana, sua definição da matéria como totalidade do campo de imagens, etc. Mas, na verdade, a definição da matéria como totalidade do campo de imagens não faz sentido se não compreendermos, antes de mais nada, que a totalidade da matéria é o grau mínimo de sua teoria dos planos de consciência. Somente a partir da determinação da matéria como consciência impessoal poderemos compreender o que Bergson tem em mente ao afirmar que ela é um “campo de imagens”; por este motivo optamos por expor o capítulo IV de *Matéria e memória* antes do primeiro: pensamos que diversas questões polêmicas do I capítulo se resolvem a partir de uma leitura mais atenta do IV capítulo. Mas voltemos às duas conclusões acima e explicitemos como elas decorrem naturalmente da determinação da duração do movimento material.

Em relação à primeira conclusão (a de que matéria e sensação não diferem senão em grau), podemos afirmar que ela é a decorrência natural de todo percurso percorrido até agora: (1) mostramos que a separação entre matéria e sensação decorria dos atributos completamente contraditórios que atribuíamos a uma e a outra (matéria homogênea, quantitativa, objetiva; sensação heterogênea, qualitativa, subjetiva), (2) vimos que tal separação era diminuída nos caso de nossos movimentos corporais, que já eles nos davam mostras de um movimento qualitativo, (3) vimos que nossas próprias sensações já são em si mesmas retenção de movimentos materiais, movimentos os quais nós temos uma experiência em *nossa própria sensação*; logo, nossas sensações não podem ser totalmente alienígenas ao movimento e (4) vimos que estes movimentos materiais implicavam necessariamente uma duração análoga à nossa. A decorrência de tudo isso só pode ser que a separação entre uma matéria completamente homogênea e sensações totalmente heterogêneas, a separação entre dois domínios da realidade absolutamente estanques é antes uma convenção que aplicamos *a priori* aos fenômenos e não um dado imediato da realidade. Esta separação entre uma matéria e uma representação da matéria que se excluíam reciprocamente como A e não-A é uma divisão puramente *lógica* do real; por meio dela excluímos *a priori* qualquer possibilidade de explicar como a sensação possa surgir da matéria simplesmente porque definimos os termos

¹⁶⁰ Id. p. 258.

de uma forma tal que ficasse impossível explicar como pode haver trânsito entre os dois domínios da realidade. Foi esta divisão que governou, bem ou mal, quase todo o trabalho da filosofia desde Descartes, seja ela realista, seja idealista¹⁶¹. E deste modo, qualquer ontologia que vise ultrapassar os quadros que a Modernidade nos legou para a apreensão da realidade deve necessariamente questionar esta divisão puramente lógica entre nossas sensações e a matéria. Somente a partir disso poderemos compreender como podemos ultrapassar o hiato explicativo que se formou entre nossa consciência e a natureza, entre o espírito e a matéria, entre o Eu e o não-Eu. E como vimos, para Bergson, a superação de qualquer hiato explicativo se dá pelo *tempo*: ao instituir sua teoria dos graus de duração e expandi-la até a duração material, ele simplesmente vinculou todos os níveis de nossa realidade imediata a uma estrutura temporal: a partir de agora, a diferença entre matéria e espírito será uma diferença de graus de duração, de planos de consciência, e nada mais. Ou seja, a diferença entre ser e ser percebido, entre presença e representação da presença será a partir de agora apenas uma diferença temporal.

O segundo ponto em questão – a da atribuição de uma consciência mínima à matéria por Bergson – decorre também do que foi elencado acima. Se a matéria não é absolutamente exterior à sensação, se nós temos uma apreensão imediata dela, nada impede que ela compartilhe em algum grau daqueles atributos que nós lhe negávamos em princípio, ao defini-la arbitrariamente pela simples exclusão de todos os atributos da sensação. E este atributo, nós vimos, não é senão a *duração* – o movimento material deve necessariamente envolver algum grau de duração, ainda que mínimo, para que possamos simplesmente ter uma apreensão imediata dele como movimento. Ora, quem diz duração, diz também *consciência*: é esta a conclusão rigorosa que Bergson nos apresenta em *Matéria e Memória*, mas também, em *Duração e Simultaneidade*. Ali, com efeito, ele nos pede para considerar

“um momento do desenrolar do universo, isto é, um instantâneo que existiria independente de qualquer consciência, e, em seguida tentar evocar conjuntamente um momento tão próximo quanto possível daquele e fazer entrar assim um mínimo de tempo no mundo, sem deixar passar com ele o menor lampejo de memória”¹⁶².

Bergson nos pede, portanto, para que abstratamente pensemos num universo composto de instantes discretos e que tentemos pensar a relação entre esses instantes sem apelar para a memória. Sua conclusão só pode ser uma:

¹⁶¹ Supondo, evidentemente, que este idealismo não chegue a negar a matéria, como Berkeley o fez.

¹⁶² BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 56.

“Verão que isso é impossível. Sem uma memória elementar que ligue os dois instantes entre si, haverá tão-somente um ou outro dos dois, um instante único por conseguinte, nada de antes e depois, nada de sucessão, nada de tempo. Pode-se conceder a essa memória o estritamente necessário para fazer a ligação; será, se quiserem, essa própria ligação simples prolongamento do antes no depois imediato com um esquecimento perpetuamente renovado¹⁶³ do que não for o momento imediatamente anterior. Nem por isso se terá deixado de introduzir memória. A bem dizer, é impossível distinguir entre a duração, por mais curta que seja, que separa dois instantes e uma memória que os ligasse entre si, pois a duração é essencialmente uma continuação do que não é mais no que é. Eis aí o tempo real, ou seja, percebido e vivido. Duração implica portanto consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhe atribuirmos um tempo que dura”¹⁶⁴.

A verdade do tempo físico é o tempo psicológico, não porque ele dependa da temporalidade de um sujeito, mas porque ele é em si mesmo necessariamente psicológico. Mas qual pode ser essa consciência que pomos “no fundo das coisas” ao dizer que elas duram? Não a de nenhum de nós, mas (como já citado) a de “uma Duração do universo, isto é, de uma consciência impessoal que seria o traço-de-união entre todas as consciências individuais, assim como entre essas consciências e o resto da natureza”¹⁶⁵. Essa consciência impessoal seria o grau mínimo de duração, uma *mens momentanea*, o último plano de consciência. Em nossa percepção imediata, é exatamente aquele elemento irreduzível à temporalidade de nossa sensibilidade, mas que nos surge como componente de nossa percepção: “Percebemos o mundo material e essa percepção nos parece, com ou sem razão, estar concomitantemente em nós e fora de nós: por um lado, é um estado de consciência; por outro, é uma película superficial de matéria onde coincidiriam o senciente e o sentido”¹⁶⁶. Esse lugar de encontro do senciente e do sentido não é senão o elemento objetivo (mas não-constituído) de nossa experiência, a parte de nossa percepção que é não-subjetiva embora experimentada; uma percepção que não é assim subjetiva, mas uma percepção da própria totalidade material (ou, antes, uma *apercepção* da própria totalidade material): uma “consciência (que) captaria numa única percepção instantânea acontecimentos múltiplos situados em pontos diversos do espaço”. Ela seria assim uma percepção objetiva que englobaria todos os sujeitos simultaneamente: “a simultaneidade seria precisamente a possibilidade de que dois ou mais acontecimentos teriam de entrar numa percepção única e

¹⁶³ Essa passagem se liga perfeitamente a do final do capítulo III de *Matéria e Memória* onde Bergson relembra Ravaisson: “a matéria põe em nós o esquecimento”.

¹⁶⁴ Id. p. 57.

¹⁶⁵ Id. p. 52.

¹⁶⁶ Id. p. 52

instantânea”¹⁶⁷. Esta percepção que não está em nós, mas nela mesma, verdadeiro “espetáculo sem espectador” (para usar uma expressão de Bento Prado Júnior), não é senão a *percepção pura*.

Evidentemente, em momentos como este, em que se fala de uma consciência da matéria, o lado especulativo da filosofia bergsoniana atinge seu ponto máximo, parece que ela vai entrar num processo de combustão interna, que ela está quase pegando fogo. Torna-se necessário arrefecer um pouco esse aspecto especulativo da filosofia bergsoniana (embora derivado de sua análise da própria experiência imediata). Várias questões possíveis podem se colocar a partir dessa constatação de uma consciência imanente à matéria. Detenhamo-nos apenas numa delas, formulando-a de uma maneira meio brutal: Bergson está por acaso afirmando que pedras pensam? Essa é a objeção clássica contra todo pansiquismo, embora de Tales a Whitehead (passando por Leibniz), nenhum filósofo que tenha defendido uma relação interna entre a matéria e a consciência jamais tenha afirmado algo semelhante. É uma pseudocrítica, que consiste em deturpar em princípio o ponto de vista do adversário, como no caso do realista que acusa o idealista de tirar o mundo de sua cabeça. Se é inegável que haja um pansiquismo operando na obra de Bergson¹⁶⁸, este pansiquismo precisa ser mitigado em dois pontos fundamentais. O primeiro deles é que Bergson não está concedendo à matéria qualquer poder cognitivo tal como os nossos. Se nos detivermos na percepção, por exemplo, veremos que nossa percepção concreta deriva de um processo complexo de integração de diversos graus de duração: percepção pura + retenção sensível + trabalho da memória espontânea. É somente pela passagem por estes diversos graus de duração que pode surgir algo como a percepção concreta que temos no momento em que se lê este texto. A percepção pura, por seu lado, é apenas, bem... pura. Ela é o grau mínimo de duração, em que haja qualquer passagem nela por graus de duração superiores. Não há nela qualquer sensação ou qualquer percepção consciente: antes de ser representação, ela é *presença*. E é esse modo específico de ser que lhe permite tanto estar presente à nossa experiência quanto não se reduzir a ela, é pelo fato da matéria ser o grau mínimo de nossa própria duração interna que nós temos a certeza imediata de uma realidade transfenomênica. Assim como Leibniz tem todo cuidado de diferenciar as mônadas das enteléquias materiais, assim como Whitehead diferencia os diversos graus de concreção de suas ocasiões atuais, assim Bergson tem o

¹⁶⁷ Id. p. 53.

¹⁶⁸ Como Deleuze, escreve: “Tudo se passa como se o universo fosse uma formidável Memória” (DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Editora 34, São Paulo, 1999. P. 61).

cuidado de diferenciar presença e representação. Como grau mínimo da duração, a duração da matéria é somente um traço-de-união entre o instante imediatamente anterior e o posterior do universo material, o traço-de-união entre duas das 400 trilhões de vibrações materiais que percebemos num segundo de nossa percepção de um *qualia*, e que se apresenta nós como o movimento que preside a sensação. Disso decorre que, se *de direito* a matéria não pode ser confundida com um presente meramente instantâneo, pois ela é a duração mínima que se permite que o universo não se reduza a uma instantaneidade, *de fato* nós podemos descartar para propósitos práticos esta duração material e dizer que a matéria é uma espécie de presente que recomeça a cada instante: “Responder a uma ação sofrida por uma reação imediata que se ajusta ao seu ritmo e se prolonga na mesma duração, estar no presente e num presente que recomeça a todo o instante: eis a lei fundamental da matéria: nisto consiste a necessidade.”¹⁶⁹ A matéria se reduz assim, de fato, a um recomeço perpétuo no presente – e esse recomeço, surge a nossa temporalidade como uma repetição maníaca. Ao contrário de nossa existência consciente, que é um transitar contínuo entre diversos graus de duração, a existência material se ajusta sempre *a um mesmo grau de duração*, um grau mínimo de duração. E essa é a causa íntima, profunda, da *necessidade* material. Veremos no IV capítulo que nosso trânsito por diversos graus de duração é a causa, pelo contrário, de nossa ação livre. Dessa impossibilidade de aceder a um grau de duração superior, *de diferir internamente*, surge a impossibilidade da matéria de poder intervir sobre seu próprio passado, sendo obrigado a desempenhá-lo de forma passiva:

“Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. (...) É preciso, por razões semelhantes, que o passado seja desempenhado pela matéria, imaginado pelo espírito.”¹⁷⁰

Para Bergson, toda espontaneidade implica uma expansão e contração do passado – é o que permite não só a ação livre, mas o esforço e a sensação. É exatamente essa contração do passado que a matéria efetua apenas num grau mínimo, e que não lhe permite escapar das amarras do seu passado imediato: ela nos surge, praticamente, como a determinação do instante atual *t2* pelo instante imediatamente passado *t1*. Mas se de fato ela está condenada á repetição, de direito, sempre há uma contingência mínima onde há duração:

¹⁶⁹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 247.

¹⁷⁰ Id. p. 262.

“o universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que a duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”¹⁷¹. Portanto, se nós podemos usar o termo consciência (“neutralizada”) para falar da matéria, é preciso distingui-la do que usualmente entendemos pelo termo “consciência”: aplicamos este termo normalmente ao ser do qual se infere que ele tenha uma representação do seu mundo externo, que ele tenha um *umwelt* próprio. Ora, *este* tipo de consciência, Bergson reserva somente aos animais que são capazes de operar um discernimento prático sobre a presença material – é o que explica a aparente contradição entre a afirmação da consciência mínima do todo material e a afirmação da *Evolução criadora* de que a consciência surge com o advento da animalidade no processo evolutivo¹⁷².

O segundo ponto que se poderia levantar para mitigar o pansiquismo bergsoniano reside no fato de que Bergson pensa todo recorte material feito por nossa percepção como artificial. Quando falamos da duração da matéria, estamos falando sempre da duração da *totalidade* da matéria, ou seja, do *universo*. Ao contrário dos sistemas fechados que nossa percepção e nosso intelecto recortam no meio da extensão material (v.g., uma pedra), a totalidade do universo compõe *um sistema natural*, a qual nosso organismo não deixa de se assemelhar¹⁷³. Voltaremos a esta questão da matéria ser sempre pensada por Bergson como uma totalidade logo adiante. Por enquanto é importante entender que a duração do todo material é, por assim dizer, temporalmente *plana*: se nós vemos no caso da duração psicológica (e também biológica) uma multiplicidade dinâmica de graus de duração, no caso do todo material, nós temos apenas um único grau de duração, e é pelo fato da matéria situar-se num único grau de duração que seus momentos decorrem (quase) necessariamente um do outro e não observamos a contingência que encontramos nas formas vitais, que podem por sua tensão específica transitar por vários graus de duração:

“Levantamos outrora uma hipótese desse tipo no que concerne as espécies vivas. Distinguímos durações com tensão mais ou menos alta, características dos diversos graus de consciência, que se escalonariam ao longo do reino animal. No entanto, na época não percebíamos e continuamos não vendo hoje nenhuma razão para estender para o universo material essa hipótese de uma multiplicidade de durações. (...) Caso

¹⁷¹ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Martins Fontes, São Paulo, 2005.p. 12.

¹⁷² Id.p. 155-7.

¹⁷³ Deleuze: “o vivente é um pequeno ‘todo’. Esta é uma ideia herdada do platonismo? Não, pois Platão compara o Todo ao vivente, enquanto é o inverso para Bergson”. DELEUZE, Gilles. *Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice* in *Annales Bergsoniennes II*. Paris, PUF, 2004. p. 167.

fosse necessário decidir a questão, optaríamos, no estado atual de nossos conhecimentos, pela hipótese de um Tempo material uno e universal.”¹⁷⁴

Esta passagem é importante porque Deleuze deduz desta mesma passagem, da afirmação de um “Tempo material uno e universal” que Bergson estaria afirmando em *Duração e Simultaneidade* que há apenas uma duração universal para todos os seres¹⁷⁵, e que deste modo *Duração e Simultaneidade* traria uma alteração de peso à doutrina bergsoniana, a afirmação de um monismo do tempo. Não parece ser este o caso: o que está em jogo é o fato de que a duração material é uma, ou seja, que a duração material é a que todos os seres compartilham em comum (é a duração da percepção pura), mas que, ao mesmo tempo, eles se desenvolvem em diversos outros graus de duração além da do tempo material. Essa é exatamente a mesma conclusão de *Matéria e memória*: não há nenhuma diferença substancial entre os dois textos no tocante à duração material. O que mais impressiona, pelo contrário, é a fidelidade de Bergson ao que foi descrito em *Matéria e Memória* vinte e seis anos antes¹⁷⁶, e que será seguido no restante de seu trabalho. Esse ponto de crítica a Deleuze também será retomado de forma sutil por Pierre Montebello ao tratar da *Evolução Criadora*:

“Antes que um único tempo universal, parece que a lição mesma de *A evolução criadora* segue, como *O pensamento e o movente*, na direção da tese de durações que se implicam umas às outras. Nossa experiência de vida consciente implica uma relação com uma duração do universo. Mas ela também dá testemunho de uma duração mais contraída, mais intensa, mais livre, que seria no limite ‘eternidade de vida’, pura criatividade em que nossa duração, diz eloqüentemente Bergson (...) se veria como as ‘vibrações na luz’. Luz mais luminosa ainda que o universo visível, verdadeira fonte.”¹⁷⁷

Veremos logo a seguir que essa “luz mais luminosa ainda que o universo visível” não é para Bergson senão *Deus*. Mas, por enquanto, façamos uma breve observação sobre o suposto monismo que Deleuze enxerga em Bergson: assim como para Biran, o

¹⁷⁴ BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 53-4.

¹⁷⁵ Deleuze cita a passagem que citamos, mas omite, curiosamente, o fato de que Bergson trata aqui da duração material: “*Duração e Simultaneidade* recapitula as três hipóteses possíveis [sobre a duração]: pluralismo generalizado, pluralismo restrito, monismo. (...) A terceira hipótese: haveria uma só duração, um só tempo, do qual tudo participaria, inclusive nossas consciências, os viventes e o todo do mundo material. Ora, para a surpresa do leitor, é essa hipótese que Bergson apresenta como a mais satisfatória: um só *Tempo, uno, universal, impessoal*. Em resumo, um monismo do tempo...”. DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Editora 34, São Paulo, 1999. P. 61-2.

¹⁷⁶ Se há uma diferença entre ambos é que Bergson é mais explícito sobre certas questões do tempo material em *Duração e Simultaneidade* do que em *Matéria e Memória*; por isso o terceiro capítulo de (sobre *A natureza do tempo*) é indispensável para quem quiser compreender a investigação bergsoniana sobre a duração da matéria.

¹⁷⁷ MONTEBELLO, Pierre. *Matéria e luz em A evolução criadora* in *Imagens da imanência – escritos em homenagem de H. Bergson*. Belo Horizonte, Autêntica, 2007. P. 151.

imediatamente para Bergson é sempre uma dualidade primitiva, vemos nele tanto nossa temporalidade plena quanto a duração material, tanto a espontaneidade de nossa vontade quanto a passividade de uma matéria que se opõe a ela. Todo campo temporal implica tal dualidade. O que está em questão é que essa dualidade primitiva não exclui a relação entre os polos, pelo contrário, a implica: é por meio dessa relação que podemos ter consciência de qualquer coisa, é por meio dela que nossa vida subjetiva se dá. E essa relação não se opera senão pela *duração*, que é o que se mostra como a essência dos diversos graus de nosso ser. Deste modo, temos sempre *a dualidade e a univocidade do ser simultaneamente*: a dualidade é dada pelos “dois sentidos da vida” – matéria e espírito – a univocidade pelo termo que unifica os polos – a duração. No final, nos reencontramos com Deleuze mesmo recusando o epíteto de monista a Bergson: a diferença interna, a diferença profunda entre os diversos graus de duração, não se opõe à univocidade do ser, mas a implica. Não precisamos traduzir o bergsonismo em termos de um monismo (que o próprio Bergson recusaria, nós o sabemos: “este livro (...) é claramente dualista”¹⁷⁸) para encontrar a univocidade do ser em sua obra. Dizemos isso *en passant*, pois não pretendemos tratar do suposto dualismo ou do monismo de Bergson nesse trabalho.

Vimos, portanto, que a afirmação bergsoniana de que o todo material tem uma duração mínima não implica que ele tenha uma experiência análoga a nossa, mas sim que ele possui um modo de ser específico e que corresponde à experiência que temos dele – a presença. Se não tivéssemos acesso em nossa própria experiência a algo que ultrapassa nossa sensibilidade não poderíamos ter nenhuma certeza de uma realidade transfenomênica e teríamos de dar razão ou a Berkeley e fazer uma profissão de fé imaterialista, ou a Hume ou qualquer outro partidário do ceticismo (calemo-nos sobre o mundo além dos fenômenos); ou simplesmente afirmar em cinco palavras: eu sou o meu mundo. Mas há um mundo além dos fenômenos, metafísico no sentido etimológico da palavra, ou aceitamos sua presença plena ou nos fechamos na ilha do sujeito. Em cinco palavras: eu não sou o mundo. Como podemos sabê-lo? Pela experiência da duração temporal da matéria, pela constatação simples de sua presença. O Em-si só se revela a nós por essa duração mínima, é exatamente pelo fato dele não ser completamente pleno, mas por ser antes o primeiro grau de nossa temporalização que podemos ter alguma comunhão com ele. Como escreverá Merleau-Ponty, após a *Fenomenologia da Percepção*: a natureza não é o que está a nossa frente, mas o que nos

¹⁷⁸ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 1

sustenta. Em termos bergsonianos: ela é nosso grau mínimo de duração; em termos schellingnianos, ela é a primeira potência do Absoluto. E neste nível da análise se revela a mais curiosa das inversões, como nos lembra Bento Prado Júnior: o pretense positivismo bergsoniano se torna, neste nível, uma afirmação da negação (o Em-si não é pleno, ele traz em si a marca do negativo do tempo, ele é o primeiro grau do Para-si), enquanto a fenomenologia (ao menos sartreana) se revela um certo positivismo¹⁷⁹. A busca de um Em-si além de toda descompressão temporal nos revela que ele já é em si mesmo um grau mínimo de descompressão temporal.

Deste modo, a inclusão da duração material expande a teoria dos graus de duração. A diferença entre os domínios do espírito e da matéria será pensada por Bergson a partir do IV capítulo de *Matéria e Memória* com o uma diferença temporal, como uma diferença interna de graus de duração. Teremos ganhado algo com isso? É o que o próprio Bergson se pergunta no final do capítulo:

“Substituímos uma distinção espacial por uma distinção temporal, os dois termos [matéria e espírito] serão mais capazes de se unir? Convém notar que a primeira distinção não admite graus: a matéria está no espaço, o espírito fora do espaço, não há transição possível entre eles. Ao contrário, se o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, se é nessa operação que ele toma contato com a matéria e também se distingue dela inicialmente, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido, o espírito capaz de ação não apenas determinada, mas racional e refletida. Cada um desses graus determinados, que mede uma intensidade crescente da vida, corresponde a uma tensão mais alta da duração e se traduz exteriormente por um maior desenvolvimento do sistema sensório-motor.”¹⁸⁰

A relação espírito-matéria simplesmente não pode ser pensada espacialmente, mas apenas temporalmente, ou seja, internamente. Deste modo, a passagem pelo diversos domínios da matéria, do corpo próprio e do espírito é antes de nada um processo de expansão e contração de nossa consciência, um processo de tensão da duração em vista do futuro. É por meio desse processo que nos tornamos cada vez mais conscientes, que um horizonte temporal mais amplo se abre para nós. Passamos assim, pela expansão e contração de nossa memória, por diversos graus diferentes de consciência: matéria – sensação – afecção – percepção – intelecto. É pela transição constante entre os graus de duração que se torna possível que tenhamos qualquer capacidade cognitiva: neste sentido, podemos dizer que a “tensão” bergsoniana não é apenas psicológica mas, a despeito do pouco interesse do filósofo francês

¹⁷⁹ Para mais informações sobre essa inversão positivismo-negativismo ver PRADO JR, *Bento. Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, Edusp, 1989.p. 216-7.

¹⁸⁰ Id. p. 260-1.

pelo termo, verdadeiramente transcendental. É a própria constituição da consciência que se faz pela passagem por estes graus de duração, que nunca estão simplesmente dados, mas se *produzem* por repetições cada vez mais amplas da totalidade de nosso passado. É preciso insistir neste ponto, para que se possa compreender o sentido da teoria: nossa capacidade de ver não está simplesmente dada, ela precisa ser atualizada, deste modo é preciso que nos situemos no grau de duração certo para poder ver, num certo grau para sentir dor e prazer, num certo grau para termos uma percepção consciente, noutra grau para atingirmos nossa consciência refletida... é assim por meio de repetições integrais em diferentes alturas da totalidade de nosso passado retido em nossa consciência imediata que podemos atualizar nossas capacidades. E o que é mais fundamental: não somente o ato de ver, sentir afecções, perceber, etc. estão sempre sendo refeitos neste processo, mas *as próprias capacidades*, a própria virtualidade, não estão simplesmente dadas, mas são sempre reconstruídas neste processo de produção de si por si. Este talvez seja o sentido principal do que Bergson afirmava quando dizia que novos circuitos de nossa memória (no gráfico do reconhecimento atento) são recriados junto com a atualização dos círculos de memória mais concêntricos. Se a expressão não fosse um pouco forte, poderemos dizer que há um verdadeiro construtivismo transcendental em operação na teoria dos graus de duração.

A *tensão* é então a chave para a compreensão da teoria dos graus de duração. Mas ela não apenas constitui todas as nossas faculdades¹⁸¹, mas se expressa exteriormente por um *maior desenvolvimento de nosso sistema nervoso*. Isso implica em dizer, veremos mais adiante, que toda tensão temporal reflete-se na extensão¹⁸² material. Tensão temporal e extensão material são na verdade verso e reverso da mesma moeda. Mas a relação entre ambos não é simples, mas inversa: quanto maior a tensão da duração, menor a extensão material e quanto menor a tensão, maior a extensão material. Ao conceder uma duração à extensão, Bergson também concebe uma extensão da duração, uma extensão da consciência. O que tudo isso significa? É o que veremos no próximo capítulo.

¹⁸¹ Evidentemente, ela não constitui a memória espontânea. Mas por isso mesmo Bergson diz alhures que a memória espontânea não é uma faculdade: “A memória não precisa de explicação. Ou antes, não há faculdade especial cujo papel seja o de reter o passado para vertê-lo no presente”. BERGSON, Henri. *A percepção da mudança* in *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 176.

¹⁸² Bergson utiliza os termos “*etendue*” e “*extension*”. O primeiro será traduzido por extensão (é a extensão material), o segundo por distensão ou ex-tensão quando o jogo de palavras for importante. Este último, diferentemente do primeiro, significa a tendência descendente do espírito ou da vida de situar-se em graus mais baixo de duração, que não precisam ser necessariamente o grau da matéria). Assim, quando passamos dos graus da percepção aos da ação corporal, há uma distensão do espírito, mas há uma distensão igualmente quando passamos da percepção consciente à sensação obscura.

2.4. Deus

A nossa vida consciente é assim um trafegar por diversos graus de duração, por diversos níveis temporais, que vão desde a duração ínfima da matéria até essa retenção integral de nossa vida consciente, que constitui nossa personalidade, nosso Eu profundo. Esse trânsito corresponde, por sua vez, a uma intensidade maior de nossa vida psíquica: contração do passado e tensão da consciência são sinônimos para Bergson. O que nos cabe perguntar agora é se, para o filósofo francês, nossa consciência individual é o grau máximo de intensidade que podemos vislumbrar, ou se não haveria alguma contração do passado se operando *acima* de nossa duração individual, assim como a duração material se encontra *abaixo* de nossa própria sensibilidade. Na verdade, é o próprio Bergson quem levanta essa questão, *en passant*, no quarto capítulo de *Matéria e memória*:

A História inteira não caberia num tempo muito curto para uma consciência mais tensa que a nossa, que assistisse ao desenvolvimento da humanidade, condensando-a, por assim dizer, nas grandes fases da sua evolução?¹⁸³

Em *Matéria e memória*, é importante salientar, essa questão ainda permanece num nível hipotético, será somente nas obras posteriores que veremos uma afirmação clara de Bergson a respeito da existência de tal consciência. O que permanece invariável, porém, é o arcabouço conceitual por trás dessa ideia. Por isso vale a pena nos indagarmos: no que Bergson pensa quando formula essa hipótese de uma consciência mais tensa que a nossa, que condense o desenvolvimento da humanidade?

Para compreendê-lo, retomemos nossa análise da sensação visual, que precede essa questão levantada por Bergson. Víamos em nossa seção precedente que toda sensação visual envolve para Bergson uma contração de trilhões de oscilações materiais num único momento de nossa existência, qual seja, a apreensão de uma cor vermelha. Por meio dessa apreensão, o passado do universo permanecia como algo retido no presente de nossa consciência sensível. Nesse sentido, podemos afirmar que há uma relatividade essencial da duração: aquilo que é *passado* no universo é *presente* para nós. Pois o que há atualmente no universo não são trilhões de oscilações, nem milhões, nem cem, nem dez, mas apenas *uma única* oscilação material. As demais oscilações, no que tange à matéria, simplesmente não existem mais: é somente enquanto retidas em nossa consciência que elas ainda insistem, sob o

¹⁸³ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 244.

aspecto de uma qualidade que difere necessariamente dos movimentos materiais que lhe deram origem. Salientemos esse ponto, pois ele é de fundamental importância para a argumentação: o passado do universo só existe para uma consciência que retenha esse passado, e que ao fazê-lo, necessariamente *difere* do mundo material¹⁸⁴.

No que essa análise da sensação visual pode nos ajudar a compreender a relação entre nossa consciência e essa (ainda hipotética) consciência mais tensa que a nossa? Ora, o que Bergson está pensando, ao fim e ao cabo, é que essa consciência reteria nossas histórias individuais num único momento de sua existência tal como nós retemos as oscilações materiais numa única sensação de vermelho. Nesse sentido, toda história humana, para não dizer toda a história universal, seria para ela algo essencialmente *presente*: aquilo que se passou para nós continuaria retido nela. Mas assim como nossa consciência humana difere do mundo material na medida em que retém o seu passado, assim essa consciência que retém a história universal necessariamente difere daquilo que ela retém. Explica-se assim porque Bergson prefira às vezes chamar essa consciência de *supraconsciência*, na medida em que ela necessariamente difere daquilo que ela retém. De certo modo, “supraconsciência” seria o termo técnico preciso para aquilo que se chama popularmente de *Deus*.

Delinea-se assim uma estrutura temporal em que diversas durações encadeiam-se umas nas outras: nossa sensibilidade retém o passado material em seu presente, nossa consciência pessoal retém seus estados passados em seu presente, Deus retém toda vida consciente passada em seu presente. Nesse sentido, compreendemos porque em *Introdução à metafísica*, ele seja pensado como “a concreção de toda duração”, ou seja, a tensão máxima da duração, a contração ininterrupta de todo passado universal no presente, logo *a* duração em sentido eminente:

Caminhando no outro sentido [i.e., oposto ao da matéria], vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e, por conseguinte, movente também, na qual a nossa duração se encontraria como as vibrações na luz, e que seria a concreção de toda duração, assim como a materialidade é seu espalhamento.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Alguém poderia argumentar que essa afirmação contradiz o que dissemos anteriormente, a saber, que ao conceder uma duração à matéria, Bergson teria buscado solucionar o problema da continuidade do tempo do mundo. Mas aqui é preciso distinguir o que está em jogo: afirmar que um momento t1 é retido num momento t2 imediatamente posterior a ele não é a mesma coisa que afirmar que a matéria tenha uma história. Essa história universal, como veremos, é para Bergson possível somente quando postulamos a existência de algo transcendente ao próprio mundo material, que retenha tudo que nele se passa, isto é, Deus.

¹⁸⁵ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica* in *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 218.

Se a matéria é caracterizada por sua quase total ausência de duração, Deus é uma “eternidade de vida”, que encontraríamos por uma intensificação de nossa consciência levada ao limite. Nesse sentido, Bergson, inversamente à filosofia clássica, definirá Deus não pela ausência de duração (o que configuraria uma eternidade de morte), mas por ser o máximo de duração (ou seja, é uma eternidade de *vida*), a retenção de todo o passado universal no presente de uma supraconsciência. Poderia parecer, nesse sentido, que o filósofo francês encaminha-se aqui para a concepção cristã do *nunc instans* divino, ou seja, no sentido de se pensar a divindade como uma consciência que abordaria em seu eterno presente toda a história passada e futura do universo, mas o fato é que ele se diferencia desta na medida em que pensa que o futuro não está determinado nessa consciência, mas que ele permanece, também para ela, sempre em *aberto*: pois na medida em que ela dura, que seu passado *crece*, seu futuro torna-se mais e mais indeterminado. E essa indeterminação, que seria sintoma de uma deficiência da divindade num contexto cristão, torna-se um aspecto positivo no contexto do bergsonismo.

Se em *Matéria e memória* a possibilidade da existência de tal consciência é levantada somente de forma breve, enigmática e hipotética, em a *Introdução à Metafísica* ela já se delinea a Bergson como uma linha de fatos passível de ser investigada. Ainda assim, a forma elíptica com que Bergson trata a questão faz muitas vezes que o leitor não perceba a inclinação teológica que sua filosofia está tomando. Será somente ao longo de suas obras posteriores que esse assunto será retomado de uma forma cada vez mais despudorada, de tal modo que a ontologia bergsoniana se configurará, nessas obras, cada vez mais como uma *ontoteologia*. Mas o fato é que Deus já está presente na filosofia de Bergson muito antes de sua aparição “oficial” no terceiro capítulo de *A evolução criadora*, desempenhando já em suas obras um papel estrutural em sua filosofia.

Que papel é esse? Ora, é fato que cada um de nós constitui uma história individual, que perdura ao longo de nossa vida consciente, na medida em que cada um de nós retém o seu passado individual em sua consciência atual. Mas também é fato que as consciências se sucedem e desaparecem, e com elas, toda a possibilidade de falarmos de uma retenção efetiva do passado. Ao mesmo tempo, a matéria é sempre caracterizada por Bergson por sua quase total ausência de duração: não podemos falar de uma história do mundo material, somente de uma contração do passado imediato no presente, que logo depois desaparece. Mas se assim é, como podemos falar de uma história universal para além de nossa consciência individual e do mundo material? De duas, uma: ou recusamos que haja uma

história universal, ou dizemos que ela decorre de uma consciência que retenha todos os acontecimentos passados, ainda que diferindo ela mesma desses acontecimentos. E é claramente para essa segunda opção que se orienta a filosofia de Bergson. Deus, nesse sentido, aparece em sua filosofia claramente como o que garante uma continuidade temporal do universo, da vida e da consciência. Assim, se o mundo material persiste a despeito dele quase não durar, é porque ele é mantido na existência (como veremos em nosso quinto capítulo) por Deus. Do mesmo modo, se o mundo vivo compõe uma história, a despeito dos viventes morrerem sem parar, é porque ele é animado por um impulso oriundo dessa divindade, impulso esse que permanece a despeito dos viventes sucumbirem ou não ao longo do caminho. Nesse sentido, Deus é aquele que garante a continuidade da existência. Como ele o faz, é o que veremos em nossa análise da parte genética da filosofia bergsoniana.

Concluamos: com a inclusão de Deus na estrutura temporal bergsoniana, a exposição de sua teoria dos graus de duração se completa. Para Bergson, o real, tal como é apreendido de forma imanente por nós, é composto por diversos graus de duração, que vão dessa “eternidade de vida” que é Deus a quase pulverização da duração que é a matéria. Nossa alma, nesse sentido, ocupa uma posição intermediária entre esses dois limites, transitando por diversos níveis possíveis: quando ela se restringe a uma sensibilidade efêmera, a uma afecção de dor, etc., ela move-se em direção à corporeidade, a exterioridade; quando ela se reencontra com a totalidade de seu passado, com seu Eu profundo, ela move-se em direção a uma duração mais ampla, que apontaria no limite para a interioridade absoluta, que é a divindade. Compreendemos assim o motivo que anima a teoria dos graus de duração bergsoniana: trata-se a partir dela de refundar a metafísica numa base intuitiva. O que ele visa é mostrar que podemos ter um conhecimento dos três objetos tradicionais da metafísica – Deus, a alma e o mundo – por meio de uma intuição imanente de nosso próprio ser, intuição essa que nos permita tanto descrever tanto os diversos níveis temporais que compõem nossa experiência quanto detectar as tendências que apontam, do interior dessa experiência, para o que está necessariamente aquém e além dela: a matéria e Deus. “A intuição move-se entre esses dois limites extremos e esse movimento é a própria metafísica”¹⁸⁶

¹⁸⁶ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica* in *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 218.

3. Extensão

Como vimos em nosso capítulo anterior, a divisão entre sensação e movimentos materiais como duas ordens da realidade cujos atributos se excluem reciprocamente é uma divisão simplesmente lógica, que não corresponde aos fatos. Nada impede que a própria matéria compartilhe algum dos atributos da consciência – no caso a duração. Ora, é fato também que pela crítica dessa divisão, abrimos caminho para o processo inverso, ou seja, para a afirmação de que a própria consciência pode compartilhar de um atributo normalmente concedido apenas à matéria – a *extensão*. Essa é uma das inovações mais profundas de Bergson - muito antes de Ruyer falar em “domínios absolutos de sobrevoo”, Bergson já afirmava que a própria consciência, nos seus graus de duração mais baixos, é *extensa*. Desse modo, nossa consciência de tempo também é uma consciência do extenso, ou melhor, uma *consciência extensa*; e do mesmo modo como há diversos graus de duração, existem diversos *graus de extensão* da consciência; ocorre somente que a abertura temporal e a extensão da consciência não andam juntas, mas numa relação *inversa*. O que tudo isso quer dizer, é o que buscarei tornar claro ao longo deste capítulo. Para compreendê-lo, buscaremos pensar alguns dos graus de duração estudados no capítulo anterior (matéria, corpo próprio, consciência perceptiva, Deus) não somente do ponto de vista da duração, mas também do *ponto de vista da extensão*. A partir disso, tornar-se-á claro para o leitor o que Bergson tem em mente ao declarar que a nossa consciência é extensa e, mais do que isso, o que significa afirmar que a extensão da consciência e sua duração estão numa relação inversa.

Com efeito, o que implica isso – afirmar que nossa consciência é *extensa*? Basicamente o seguinte: temos o hábito arraigado, herdado da modernidade, de pensar que as nossas representações são cópias inextensas de objetos materiais, estes sim extensos. Deste modo, haveria um verdadeiro abismo conceitual entre as *coisas* materiais extensas e as *representações* mentais inextensas, já que nós as definimos em princípio a partir de atributos contrários, como A e não-A, o que explica porque, no final das contas, tenha se tornado quase irresolúvel a questão de saber como pode haver uma representação de uma coisa (o clássico “problema do conhecimento”). Ora, o que Bergson defenderá com força no primeiro capítulo de *Matéria e memória* é que precisamos diluir este abismo: se, como vimos, a matéria pode

ser pensada como um grau mínimo de duração (compartilhando assim de um atributo – durar – com a consciência), do mesmo modo nossas “representações” mentais devem possuir um atributo que nós só concedemos normalmente à matéria – no caso, a *extensão*. Que esse seja o caso, é algo que verificamos para ele claramente nos casos das *afecções* de nosso corpo, tais como as sensações de dor e prazer: para Bergson, a afecção não é inextensiva, não é a cópia inextensa de um processo físico se desenvolvendo em algum lugar de nosso corpo. Pelo contrário, para ele sentimos a picada do mosquito *ali onde ela ocorre*, nessa tênue borda fronteira entre nosso corpo e o universo que é a pele, e não por meio de representações inextensivas da própria coisa extensa. O que equivale a dizer que nossas afecções corporais são *processos conscientes extensos*, que sempre envolvem um certo grau de extensão, grau esse que pode ir de uma extensão corporal mínima à uma grande área de nosso organismo (como veremos, isso não implica em negar a importância de nosso sistema nervoso). Do mesmo modo que as afecções não são inextensas para Bergson, tampouco o são as *sensações* que temos ao, por exemplo, ver um ponto luminoso distante. Pois, para ele, nós vemos o ponto P em P, não em nós, na medida em que "o ponto P, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário"¹⁸⁷. E esse “todo solidário” é a consciência extensa difusa formada por todo nosso corpo, mas também *pelo universo material ao seu redor*, grau máximo de extensão do Ser. Ou seja, a sensação visual que nos chega não surge de algum processo miraculoso que se processe em nosso cérebro, transformando eventos físicos em eventos mentais, mas tem seu início *na própria matéria*, nessa consciência difusa e essencialmente *extensa*, em meio a qual emerge progressivamente nossa representação particular, subjetiva, essa sim restrita ao nosso âmbito corporal. Pois assim como temos uma consciência dos processos que se desenvolvem nos limites de nosso corpo, temos para Bergson alguma consciência, ainda que ínfima, dos processos que se desenvolvem por toda a imensidão do universo. Desse modo, o universo como um todo atua, para Bergson, como uma espécie de “corpo imenso”, em meio ao qual se destaca esse “corpo menor” que é nosso organismo (as expressões, bastante esclarecedoras, são de *As duas fontes da moral e da religião*).

Nesse capítulo, buscarei determinar primeiramente no que consiste a extensão deste “corpo imenso” que é para Bergson a totalidade do universo material. Veremos que, para Bergson, se todo recorte perceptivo é oriundo das necessidades de nossa ação

¹⁸⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 41.

(lembramos que a percepção é *ação virtual*) então a própria matéria, pensada nela mesma, deve ser algo diferente do que nos figuramos em vista de nossos propósitos práticos, algo diferente daquilo que percebemos. Assim, se dividimos a matéria em corpos estáveis sobre os quais podemos agir, a matéria, nela mesma, deve ser antes um *contínuo indiviso* que fraturamos em vista de nossa ação. Mas esse contínuo indiviso, lembramos, também o grau mínimo de duração do Ser, o grau de duração comum a todos os seres, uma “consciência neutralizada” onde toda individuação cessa. Logo, se podemos falar da matéria como um contínuo indiviso, temos de lembrar que sua extensão não é aquela que nossa consciência tética projeta no mundo, mas algo em certa medida análogo à extensão de nosso próprio corpo, extensão que percebemos internamente. Ela é o último grau da teoria dos planos de consciência, o que implica em dizer que, do *ponto de vista da duração*, a matéria é o grau mínimo de tensão, um presente perpétuo que recomeça cada momento e que, do *ponto de vista da extensão*, ela é o grau máximo de extensão possível de nossa consciência, grau esse que atingiríamos idealmente ao expurgarmos nossa percepção concreta de todo elemento subjetivo para aí chegar à percepção “pura”. E será a partir da compreensão desses dois aspectos da matéria (grau máximo de extensão, grau mínimo de extensão), necessariamente vinculados na noção de percepção pura, que poderemos pensar o que está implicado na determinação da matéria como *campo de imagens*.

Num segundo momento, buscarei pensar no que consiste a extensão desse “corpo menor” a que se refere Bergson, e que não é senão o nosso corpo próprio. Pois se é fato que as divisões introduzidas por nossa percepção no universo material decorrem no mais das vezes dos recortes artificiais de nossa percepção, também é fato que há ao menos um tipo de corpo que possui um isolamento relativo em relação ao restante do universo material, e esse corpo não é senão o organismo, o corpo vivo. E esse corpo vivo, desde que sentido internamente, nos revela ser sempre algo extenso, mas também sempre uma *extensão com alguma consciência*, ainda que mínima. Se quiséssemos utilizar as categorias cartesianas, teríamos de dizer que nosso corpo é assim uma *res pensante, porém extensa* ou uma *res extensa, porém pensante*. E essa consciência extensa se revela principalmente, como já adiantei, na forma das *afecções* de nosso corpo, que se juntam às sensações que possuímos da totalidade do universo material a cada momento. Assim, se possuímos uma apreensão simultânea da totalidade do universo material a cada momento de nossa vida, também possuímos uma apreensão de nosso corpo próprio em cada estado de nossa consciência: afecção corporal e percepção pura da matéria estão sempre mescladas em nossa percepção

concreta, e uma das tarefas primordiais do primeiro capítulo de *Matéria e memória* consistirá em separar este “misto” de afecção corporal e apreensão da totalidade do universo material para assim chegar à percepção “pura”.

Num terceiro momento de nossa análise, pensaremos como ambos os processos – percepção pura do universo material e afecção corporal – confluem em nossa percepção concreta. Pois é pela coexistência desses dois processos em nossa experiência que Bergson pode afirmar que nós vemos as coisas tanto nela mesmas (parte objetiva da percepção) quanto em nós mesmos (parte subjetiva da percepção). Como veremos, se *do ponto de vista da duração*, a percepção concreta surge como um processo de *tensão* gradual, uma abertura gradual de nosso campo temporal, por meio do qual passamos por diversos graus da duração, (que vão da duração da matéria aos diversos circuitos do reconhecimento, passando por nosso corpo), *do ponto de vista da extensão*, ela implica um *redução* dessa extensão possível de nossa consciência, redução que corresponde, por sua parte, a uma *individualização* progressiva de nossa experiência, que de pública e objetiva se torna particular e subjetiva. Será este processo de passagem da percepção pura à percepção concreta que Bergson chamará de "discernimento prático": por meio dela, veremos o porquê de, se *de direito* nossa percepção abranger a totalidade do universo, *de fato* ela se restringir à sensação de nosso entorno imediato e as ações virtuais que nela recortamos por causa de nossa necessidade de agir sobre o mundo. Nesse momento da análise, teremos a oportunidade de descortinar a relação *inversa* existente para Bergson entre a extensão da consciência e sua duração.

A determinação dos diversos graus de duração e de extensão e da relação inversa entre eles nos dá o quadro completo da ontologia bergsoniana. Mas ainda faltaria uma peça nessa maquinaria se não reservássemos um lugar especial aquele que é na verdade o último grau de extensão, além da própria matéria: *o espaço*. Não que o puro espaço possua para Bergson algum estatuto real (como ocorria para Newton), o que ocorre é que, aquém da extensão real da matéria, a inteligência humana projeta um meio homogêneo onde a duração seria = 0 e a extensão = ∞ , e esse meio homogêneo não é nada mais nada menos do que o espaço. Ora, o espaço é somente uma construção *ideal* de nossa inteligência, que não tem em hipótese alguma existência real - lembremos que a extensão material tem uma duração não nula e sua extensão nunca é, para Bergson, algo de infinito. Como veremos, o espaço surge para Bergson das necessidades práticas do ser humano: é um "esquema da ação sobre as coisas", que nos permite estender virtualmente nossa capacidade de ação para muito além de nosso campo perceptivo (em *A evolução criadora*, Bergson pensará, veremos, o espaço

também como um *termo ideal* do processo de ex-tensão do real, processo este que explicaremos em nosso quinto capítulo). Com a determinação do espaço, a determinação da estrutura ontológica bergsoniana encontra-se concluída: espaço, matéria, corpo, percepção concreta e Deus revelam-se como parte de um crescendo duracional contínuo, de uma abertura progressiva da presença, que vai da duração=0 (o espaço) à duração = ∞ (Deus). Do mesmo modo, ao passar de um grau de duração a outro, vemos uma redução progressiva da extensão possível da consciência, que vai da extensão = ∞ (o espaço) até a extensão = 0 (Deus): será este crescendo intensivo e esta redução extensiva que passaremos a analisar a partir de agora.

3.1. O corpo imenso

O bergsonismo implica sempre um retorno à nossa consciência imediata, um retorno às “coisas mesmas”. Mesmo o materialista mais empedernido tem de aceitar que nossa experiência imediata é o nosso meio de acesso ao mundo. Não importa que esta experiência seja por ele depois pensada como uma sombra, um reflexo da atividade de nosso cérebro – ele tem de aceitar que é por meio de sua experiência imediata que se dá a própria possibilidade que ele tem de desmascará-la em sua pretensa capacidade constituinte, de mostrar que ela repousa em última instância na atividade de nosso corpo, que ela não se trata senão de um epifenômeno do cérebro. Nisto reside todo paradoxo do materialismo: é somente a partir da experiência imediata que alguém pode aceder a uma realidade objetiva que seria a verdade de nossa experiência imediata.

Por outro lado, nós vimos que análise dessa experiência imediata nos revelava, logo à primeira vista, uma infinidade de durações diferentes, algumas das quais nós estudamos em nosso capítulo anterior. Mas agora é chegada a hora de mudar o foco e nos perguntarmos: o que esta análise da experiência imediata nos mostra a respeito, não da duração, mas da *extensão* perceptiva que nos é dada imediatamente? Basicamente, que toda sensação relacionada à extensão é necessariamente a de sensação de uma *continuidade indivisa*: se nos atemos ao nosso campo visual ou ao nosso campo táctil, verificamos que “assim que abrimos os olhos, (...) nosso campo visual se colore por inteiro, e, uma vez que os

sólidos são necessariamente contíguos uns aos outros, nosso tato deve acompanhar a superfície ou as arestas dos objetos sem encontrar interrupção verdadeira”¹⁸⁸. Toda sensação – táctil e visual – que relacionamos à apreensão imediata de uma extensão é necessariamente contínua. Embora Bergson não trate da questão, é fácil ver que é por meio desta continuidade indivisa de nossas sensações que surge a possibilidade de se falar de um *campo perceptivo*, seja visual ou táctil.

Mas neste campo que nos é dado pelas sensações extensivas, encontramos corpos (ou seja, objetos materiais independentes) que se destacam da sensação. Vemos assim, no meio de nosso campo visual, um carro se movendo. O que é este carro que se move em nosso campo perceptivo? Se nos atemos aos dados da experiência imediata, “um sistema de qualidades, em que a resistência e a cor – dados da visão e do tato – ocupam o centro”¹⁸⁹. Ora, ao lado deste carro nos são dados outros objetos – pessoas, casas, etc, cada qual com sua individualidade. Pergunta-se Bergson: “de que modo fragmentamos a continuidade primitivamente percebida da extensão material em tantos corpos, cada um dos quais com sua substância e individualidade?”¹⁹⁰

A resposta reside em nossas necessidades vitais. Pois como vimos, toda percepção de um objeto corresponde a uma ação virtual nossa, todo recorte de uma parte em relação ao todo da percepção corresponde a uma ação possível de nosso organismo, ação essa que se desenha em meio ao nosso campo perceptivo. A separação entre a continuidade movente da sensação e o objeto de uma percepção (entre a figura e o fundo de nossa percepção, diria a *Gestalt*) é algo que se desenvolveu ao longo da evolução, a partir das necessidades vitais dos organismos, não uma característica intrínseca do real:

“No mais humilde dos seres vivos, a nutrição exige uma busca, depois um contato e uma série de esforços convergindo para um centro: este centro irá tornar-se justamente o objeto independente que deve servir de alimento. Seja qual for a natureza da matéria, pode-se afirmar que a vida estabelecerá nela já uma primeira descontinuidade, exprimindo a dualidade da necessidade e do que deve servir para satisfazê-la. (...) Nossas necessidades são portanto feixes luminosos que, visando a continuidade das qualidades sensíveis, desenham aí corpos distintos”¹⁹¹.

¹⁸⁸ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 231. A audição, o olfato e o paladar nos dão, sem dúvida, uma experiência mais descontínua – ouvimos o intervalo entre silêncios e sons se sucedendo, sentimos o intervalo entre os odores, etc. Por isso eles não estão relacionados, para Bergson, a nossa apreensão imediata da extensão.

¹⁸⁹ Id. *ibid.*

¹⁹⁰ Id. *ibid.*

¹⁹¹ Id. p. 232-3.

O recorte perceptivo de uma figura em relação ao nosso campo perceptivo reside, portanto, nas necessidades do organismo: quando este busca alimento, já precisa operar uma divisão entre aquilo que é e o que não é alimento e esta divisão equivale necessariamente a uma primeira separação entre o objeto e a totalidade de seu campo perceptivo. Ao longo da evolução, esta distinção entre os objetos da percepção e a continuidade da sensação se tornará cada vez mais acentuada: se o campo perceptivo é uma extensão indivisa, será necessário recortar aí porções cada vez mais particularizadas pelas necessidades impostas por nossa atenção à vida. Ora, esta particularização de nossa percepção só é possível pela memória; disso decorre que a separação entre objeto da percepção e sensação esteja ancorada, no fundo, no aumento progressivo da *tensão* da duração ao longo da evolução. Teoria da vida e teoria da percepção (e, conseqüentemente, teoria do conhecimento) estão, assim, desde *Matéria e memória*, completamente vinculadas; como Bergson pontua, “estabelecer essas relações muito particulares entre porções assim recortadas da realidade sensível é justamente o que chamamos *viver*”¹⁹².

A posição de objetos em meio ao nosso fluxo sensível diz respeito, portanto, a nossas necessidades vitais, e nada mais. Mas o grande problema é que, ao tratarmos do universo, da matéria, temos a tendência de aplicar os mesmo recortes que efetuamos em nossa práxis cotidiana à realidade ao todo material – disso surge a visão de que a matéria é composta de elementos discretos tais como os que recortamos em nosso campo perceptivo, ou seja, pensamos que a matéria é composta de átomos, partículas, etc., que não são senão abstrações de nosso entendimento sobre o fluxo do real. Recortamos deste modo sistemas sempre artificiais no todo material e cremos que eles correspondem realmente a algo de real, mas na verdade, eles não nos afirmam nada sobre a própria realidade da matéria: esses recortes são da ordem propriamente *imaginária* de nossa percepção. O que é então propriamente *real* em nossa apreensão da matéria?

Uma primeira parte da resposta nós já sabemos: ela surge como algo *interior* à nossa própria sensibilidade, como uma *presença* irreduzível que nossa análise revelou ser nosso primeiro grau de duração. Desse modo, enquanto movimento real que preside nossa sensibilidade, movimento com uma certa duração, a matéria é *intrafenomênica*. Mas há também outro aspecto da matéria que nos aparece em nossa experiência imediata e que diz respeito à sua *extensão*, um aspecto seu que nos aparece, por assim dizer, de uma forma

¹⁹² Id. p. 233.

extrafenomênica. Qual seria? Todo campo perceptivo nos parece, com razão ou sem razão, cercado por um campo maior. Nosso campo perceptivo jamais esgota a totalidade do real que podemos apreender, mas ele sempre parece se abrir para uma totalidade maior que está além de nosso horizonte. Nós já vimos no capítulo anterior que este caráter “aberto” de nosso campo perceptivo repousa em parte na natureza futurizante de nossa consciência imediata: de acordo com a tensão de nossa memória, ela se situa em círculos de antecipação cada vez maiores que ultrapassam nosso horizonte perceptivo. Mas há também – e neste ponto não tínhamos tocado ainda – um *fundamentum in re* nesta distinção entre o que vemos e o que está além de nossa visão em nossa percepção. Sem dúvida, somente há algo além de um horizonte para uma consciência que está além de si, mas a mera natureza extática de nossa consciência jamais poderia fundar a realidade do que não vemos. É preciso portanto que esta parcela da realidade que não vemos tenha uma realidade *positiva*, que não se confunda com a mera atividade constituinte de uma consciência. Somente se dermos conta desta relação entre o visível e o invisível em nossa percepção, entre nosso campo fenomênico e uma realidade extrafenomênica, poderemos dar conta do “processo pelo qual apreendemos em nossa percepção, um *estado* de nossa consciência e uma *realidade* independente de nós”¹⁹³. Ora, este mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção, que ultrapassa indefinidamente o nosso campo sensorial imediato, em suma, esta realidade independente de nós é exatamente o que sempre compreendemos como sendo a *totalidade do universo material*.

Qual é a característica dessa totalidade? Ela, se nós bem olharmos, é completamente diferente da unidade dos objetos postos por nossa inteligência prática em nossa percepção – enquanto a individualidade destes objetos repousa em nossas necessidades individuais que criam sistemas *fechados* em nosso campo perceptivo, a totalidade do universo material é antes de tudo uma totalidade *aberta*¹⁹⁴, que jamais pode ser posta por nós como um corpo independente (e nisto ele se aproxima do tipo de totalidade não posicional da consciência que vimos no primeiro capítulo). Se os corpos são divisões artificiais, imaginárias, a totalidade do universo que escapa ao nosso campo perceptivo não é, contudo,

¹⁹³ Id. p. 239.

¹⁹⁴ Sobre este ponto, cabe ressaltar a análise deleuziana em Cinema I: “Bergson dizia: o todo não é dado nem pode vir a sê-lo (e o erro da ciência moderna, como da ciência antiga, era de se atribuir o todo, de duas maneiras diferentes). Muitos filósofos já haviam dito que o todo não era dado nem passível de ser dado: a única conclusão que tiravam disto era que o todo era uma noção desprovida de sentido. A conclusão de Bergson é muito diferente: se o todo não é passível de ser dado, é porque ele é o Aberto e porque lhe cabe mudar incessantemente ou fazer surgir algo de novo; em suma, durar.” DELEUZE, Gilles. Cinema: a imagem-movimento. São Paulo, Brasiliense, 1985. p. 19.

nunca imaginária – ela é esta paradoxal realidade do que não vemos¹⁹⁵, uma totalidade irreduzível a toda representação, mas, contudo, não completamente estranha à nossa interioridade, em suma, algo que apreendemos de modo indeterminado como uma certa *presença*. E é sempre sobre o fundo dessa presença originária que se podem desenhar os horizontes de nosso campo perceptivo.

A operação que Bergson empreende em nossa compreensão da matéria consiste portanto em afirmar que esta não é (1) algo de puramente exterior a nós, já que ela se dá como o grau mínimo de duração de nossa consciência, como algo de *intrafenomênico*, mas ela igualmente não é (2) algo de puramente interior a nós, pois ela jamais se dá como redutível à nossa sensibilidade – ela está além de todo horizonte perceptivo, logo nos aparece como algo de *extrafenomênico*. Com esta redefinição do estatuto da matéria, Bergson consegue escapar às armadilhas do realismo e do idealismo: a relação entre a totalidade da matéria e nosso campo perceptivo não é, portanto, a relação pura e simples entre o objetivo e o subjetivo, mas antes a relação entre nosso campo perceptivo e uma totalidade aberta ao qual o campo perceptivo sempre reenvia – ou seja, ela é antes de tudo *a relação entre o todo e a parte*:

Dê-me ao contrário as imagens em geral: meu corpo acabará por se desenhar no meio delas como uma coisa distinta, já que elas não cessam de mudar e ele permanece invariável. A distinção do interior e do exterior se reduzirá assim à da parte e do todo.¹⁹⁶

Por sua vez, esta visão da matéria como um contínuo indiviso é, para Bergson, corroborada pela pesquisa científica do seu tempo, pelos “dois físicos do século XIX que penetraram mais fundo na constituição da matéria: Thomson e Faraday”¹⁹⁷. Pois, para o segundo, “o átomo é um centro de forças”, cruzamento de diversas linhas de força indefinidas que alcançam o “espaço inteiro no qual se estende a gravidade”¹⁹⁸. Thomson, por seu lado, pensava a matéria “como fluído perfeito, contínuo e homogêneo”, onde as partículas surgiriam por “um anel de forma invariável turbilhonando nesta continuidade”¹⁹⁹. Em um caso como no outro, a individualidade do átomo se dissolveria numa visão que pensaria a

¹⁹⁵ Mas a matéria não é “um conjunto de imagens”? Sem dúvida, ela é a totalidade das imagens – e por ser totalidade, ela é diferente de nossa representação dela – ela é a presença que permite que nós tenhamos um campo perceptivo. Há tantos mal-entendidos sobre esta definição da matéria (o mais comum é simplesmente transformar Bergson num imaterialista no estilo berkeleyiano), que preferimos optar por usar o termo “imagem” somente mais adiante, quando a relação entre presença e representação estiver fundamentada.

¹⁹⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 47.

¹⁹⁷ Id. p. 235-6.

¹⁹⁸ Id. p. 236.

¹⁹⁹ Id. *ibid.*

totalidade e continuidade da matéria como o fato primitivo, e não sua divisão em corpos. Pois, como vimos, para Bergson, a visão corpuscular da matéria deriva antes de mais nada de nossas necessidades vitais, dos recortes prático que recortamos em nossa sensibilidade, e a Física, ela mesma, não tem necessidade de seguir a vida ao pensar sobre a matéria: ela poderia, de direito, dispensar as divisões artificiais que efetua sobre a totalidade extensa que se apresenta a nós e assim chegar a uma compreensão da matéria como uma totalidade que implica a “ação recíproca de todas as partes da matéria umas sobre as outras”²⁰⁰. Ela mesma já o faz, na medida em que reconhece que os sistemas fechados que ela isola artificialmente na totalidade da matéria sempre acabam sofrendo uma influência do restante do universo material, que não seja a influência “da gravidade que se estende através dos espaços interplanetários”²⁰¹. Isso não implica em dizer que a ciência tenha de renunciar, em sua prática, a constituir sistemas em que ela isole uma porção determinada matéria do restante do universo material, mas somente que, ao especular sobre a natureza íntima da matéria, o cientista ou filósofo deve se lembrar do caráter eminentemente artificial dos recortes que operamos sobre o real; nesse sentido, toda especulação metafísica sobre a natureza da matéria deveria ser presidida por uma crítica do caráter operatório de nosso conhecimento. E quando expurgamos os obstáculos que impedem uma visão direta do real, quando buscamos partir da apreensão direta da matéria que nos é dada em nossa consciência imediata, percebemos que nosso campo perceptivo sempre reenvia para uma totalidade extensiva que se situa além dele, assim como percebemos que os sistemas artificiais que a Física constrói na totalidade da matéria sempre se interligam ao restante do universo material.

A matéria é então, para Bergson, um contínuo extenso com uma duração mínima. Mas se assim é, a própria ideia de *movimento* material precisa ser repensado, quando pensamos a totalidade da própria matéria. Pois um movimento material, como o entendemos habitualmente, não é senão o transporte de uma coisa de uma posição a outra: ora, esse é um movimento que diz respeito antes a um corpo recortado por nossa percepção em meio ao contínuo extensivo, corpo esse que seguimos ao longo de uma trajetória nesse contínuo. Mas e do próprio contínuo extensivo que é a matéria - podemos dizer que ele se move? Mas faz sentido falar de um movimento da totalidade da extensão? Evidentemente não, pois podemos falar de movimentos de corpos que recortamos *nesta* totalidade, mas não de um movimento *da própria* totalidade. Da totalidade material, nós só podemos dizer que ela *muda* – e toda

²⁰⁰ Id. p. 234-5.

²⁰¹ Id. p. 235.

mudança é antes uma alteração *qualitativa* do que uma alteração de uma posição. Deleuze explica muito bem este ponto em *Cinema I*: “O movimento é uma translação no todo. Ora, cada vez que há translação no espaço há também mudança qualitativa num todo.”²⁰² O que equivale a dizer que há movimentos *na* matéria, mas não há movimentos *da* matéria: enquanto algo que dura, ela está antes em constante *mudança*, uma mudança única, que abrange a totalidade do universo a cada momento: é o que observamos no famoso exemplo do copo de água com açúcar, onde a lentidão dessa mudança de qualidade do todo nos indica que o universo segue um certo ritmo de duração o qual não podemos acelerar ou retardar. E essa mudança, por ser qualitativa (como toda mudança), é um tipo de modificação análoga aquela que experimentamos em nossas próprias sensações, mas numa ordem temporal muito menor. Entendemos então porque Bergson use o termo “campo de imagens” para designar a matéria: por meio dele, ele visa afirmar que a matéria é algo diferente de nossas sensações somente em *grau*, não em *natureza*: suas modificações são qualitativas, tais como aquelas que se operam em nossa própria sensibilidade. Não que não possamos falar ainda em movimentos materiais, mas, para Bergson, estes sempre pressupõem um fundo qualitativo a partir do qual eles são recortados, uma totalidade que segue um ritmo de duração específico.

A partir desse ponto, entendemos porque Bergson pode afirmar, à guisa de conclusão do IV capítulo de *Matéria e Memória* que existem movimentos reais e que “o movimento real é antes o transporte de um estado do que de uma coisa”²⁰³. Em princípio, a expressão “transporte de um estado” parece um absoluto *non sense*: podemos falar que um corpo vai de A até B, mas não posso dizer que o nosso estado de alegria ou tristeza vá de A até B, ou que o estado de juventude de Sócrates se mova até seu estado de velhice. Mas, se olharmos mais de perto, veremos que a estranheza da expressão se justifica pelo caráter misto de nossa experiência: ao mesmo tempo em que experimentamos uma mudança qualitativa do todo material, recortamos nele um corpo que permanece o mesmo em diversos momentos de nossa sucessão. Depois, por meio de nossa imaginação, unimos as posições deste objeto que é fruto de nossa inteligência prática em um único trajeto. Ora, o que temos aí é um híbrido de imaginação e realidade, metade derivado de uma expressão qualitativa do todo material, metade resultado do trabalho de nossa inteligência prática, que recorta neste todo o objeto que se move: é este híbrido que a expressão “transporte de um estado” simboliza. Mas é evidente

²⁰² DELEUZE, Gilles. *Cinema I: a imagem-movimento*. Brasiliense, São Paulo, 1985. P. 17-8.

²⁰³ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 237.

que este movimento abstrato se funda antes de tudo na mudança qualitativa do todo e não o contrário. Novamente, vale a pena retomar Deleuze neste ponto:

“O movimento remete sempre a uma mudança, migração, a uma variação sazonal. É a mesma coisa para os corpos: a queda de um corpo supõe um outro que atrai e exprime uma mudança no todo que compreende a ambos. Se pensarmos em átomos puros, seus movimentos que testemunham uma ação recíproca de todas as partes da matéria exprimem necessariamente modificações, perturbações, mudanças de energia no todo. Nosso erro está em acreditar que o que se move são elementos quaisquer exteriores às qualidades”²⁰⁴.

A expressão “o movimento real é o transporte de um estado” pode ser lida então como: todo movimento que observamos no espaço deriva originariamente de uma mudança qualitativa do todo material. Esta mudança é a parte real dos movimentos dos corpos que observamos. Entendemos assim porque Bergson possa afirmar, contra a doutrina da “síntese mental” do *Ensaio* que também haja uma *realidade* no movimento que atribuímos aos corpos: esta realidade não reside no próprio movimento corporal, mas na qualidade que preside a todo transporte de corpos no espaço. Será exatamente esta mudança qualitativa que preside o movimento que será jogada fora quando abstrairmos os movimentos das qualidades: ficaremos então somente com o movimento de corpos recortados por nossa sensibilidade e por nosso intelecto, movimento que se desenvolve num espaço homogêneo que perdeu sua ligação com a extensão real de que eles provêm: a exatidão será então suprema, porque estaremos lidando somente com símbolos e esquemas do real, e as ciências naturais, ao mesmo tempo que aumentam sua eficácia sobre o real, perderão pouco a pouco o contato com a realidade da *physis*.

A matéria, vista a partir de nossa apreensão imediata dela, é, portanto, uma totalidade extensiva que muda qualitativamente sem cessar. E esta mudança é exatamente obra de sua duração imanente, que difere da duração de nossa sensibilidade somente em grau. Não há necessidade de concebermos por detrás daquilo que nos aparece um substrato sem qualidades onde corpos sem qualidades se moveriam. Como Bergson afirma na sua conferência sobre a *Percepção da Mudança*: “há mudanças, mas não há sob a mudança coisas que mudam.”²⁰⁵. Por que então temos a tendência a pensarmos sempre que haja um substrato homogêneo por “trás” da mudança qualitativa da matéria, um espaço homogêneo que

²⁰⁴ DELEUZE, Gilles. *Cinema I: a imagem-movimento*. Brasiliense, São Paulo, 1985. P. 18.

²⁰⁵ BERGSON, Henri. *A percepção da mudança* in *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 169

permaneceria o mesmo a despeito de todas as mudanças que ocorrem no mundo material? Por causa da imobilização que nossos sentidos e nosso intelecto impõem à mudança. Vimos que essa é uma necessidade fundamental de nossa sensibilidade: não apreendemos cada oscilação, cada abalo da matéria, mas sim contraímos trilhões deles numa mancha vermelha que surge em nossa sensibilidade, vermelho esse que não é senão à imobilização aplicada por nossos sentidos à totalidade do real. Tanto nossa sensibilidade quanto nosso intelecto são governados por um ideal de imobilidade: é ele que nos leva a crer que por detrás daquilo que muda deve haver algo que não muda, e assim pensamos que todas nossas sensações devem se desenvolver sobre um substrato imutável, idêntico a si mesmo ao longo de toda eternidade. Mas a verdade é que não há nada para encontrarmos detrás da mudança qualitativa do todo material: o espaço homogêneo que projetamos "atrás" dele é somente uma construção imaginária do intelecto humano.

Resumindo, a matéria difere do que vemos somente em grau. Por sua duração mínima, ela permanece como presença interior à visibilidade do mundo, por sua extensão, nos anuncia a presença de um mundo mais amplo que qualquer percepção possível. Ela é totalidade invisível, mas sem diferir em princípio do visível, pois a apreendemos em sua duração imanente, que não é senão o primeiro grau de duração de nosso ser. Ela é o que está aquém e além de todas as imagens que desfilam em nossa sensibilidade, o núcleo temporal e extensivo de nossas sensações. Ela é *a totalidade do campo de imagens*.

Chegamos agora, depois de muitas idas e vindas, a esse ponto crucial, que é saber no que consiste o termo "imagem" para Bergson. Evitamos o seu uso o máximo que pudemos até agora, porque nos pareceu que compreenderíamos melhor o que está em jogo com ele se entendêssemos antes sua teoria dos graus de duração e sua análise da qualidade dos movimentos materiais: depois disso, pensamos, a compreensão do termo "imagem" se tornaria mais simples, talvez até mesmo uma simples consequência de nosso percurso. Mas não podemos nos furtar mais a tratá-lo, pois, lembremos, o próprio Bergson define a matéria pura e simplesmente como um conjunto de imagens ("a matéria, para nós, é um 'conjunto de imagens'"²⁰⁶). Indaguemo-nos agora: o que Bergson entende por isto – imagem?

Por "imagem" entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa - uma existência situada a meio caminho entre a "coisa" e a "representação". Essa concepção da matéria é pura e simplesmente a do senso

²⁰⁶ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 1.

comum. Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe dissessemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito [...] Nosso interlocutor haveria de sustentar que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe dissessemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele. Essa cor e essa resistência estão, para ele, no objeto: não são estados de nosso espírito, são elementos constitutivos de uma existência independente da nossa. Portanto, para o senso comum, o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si.²⁰⁷

Um comentário exaustivo de uma passagem de tal intensidade demandaria uma análise enorme. Mas cremos que não o precisamos fazer de forma minuciosa, pois muito do que fizemos até agora foi abrir caminho para noção de "imagem" se tornasse um pouco mais evidente. Lembremo-nos de tudo que foi dito sobre a matéria até agora, e de sua relação com nossa sensibilidade: do ponto de vista temporal, a matéria não é senão o último grau de duração de nosso ser, uma duração muitíssimo menos tensa do que a duração que verificamos, por exemplo, em nossas sensações. Logo, entre nossas sensações e a matéria não há, do ponto de vista temporal, senão uma diferença de *grau*. A matéria é nesse sentido algo *intrafenomênico*, ela está para as nossas sensações como a crisálida está para a borboleta: a sensação é o abrir de asas da borboleta que sai da crisálida, a abertura de um campo de presença monumental se comparado com aquele que vigora no interior das próprias coisas. Mas ao mesmo tempo, a matéria é algo que ultrapassa nosso horizonte perceptivo, um contínuo extensivo que nos atravessa e do qual nosso corpo não é senão um pequeno fragmento, um corpo menor que se distingue pouco a pouco, por contornos sempre frágeis, desse corpo imenso que "vai até as estrelas" e os confins do universo, e que não é senão a matéria. Ou seja, do ponto de vista da extensão, a matéria nos aparece como algo *extrafenomênico*.

Como isso pode nos ajudar a compreender a noção de imagem? Ora, na verdade, a noção de imagem simplesmente consolida, numa palavra simples, esse estatuto ambíguo da matéria, seu caráter ao mesmo tempo intra e extrafenomênico: ela é imagem, mas uma "imagem que existe em si", ou seja, algo que é da mesma natureza de nossa sensibilidade (pois ambos, matéria e sensibilidade, são graus da duração), mas ao mesmo tempo não se resume ao nosso campo perceptivo (ou seja, a matéria existe em si, independentemente do espectador). É esta "ambiguidade" de uma existência que é, ao mesmo tempo, em si e para

²⁰⁷ Id. p. 1-2.

nós que o termo "imagem" visa captar. Podemos nos perguntar se o termo não foi um tanto mal escolhido por Bergson, pois ao pensarmos em "imagem" pensamos normalmente numa cópia de algo, na imagem esculpida de César na moeda, por exemplo. Daí a imaginarmos que a teoria de Bergson é uma variante do *esse est percipi* berkeleyano, uma redução do mundo à pura representação, à pura fenomenalidade do campo perceptivo de um sujeito (o que ela não é em hipótese alguma) é um passo. Mas não nos deixemos enganar pela terminologia: o que Bergson visa, com o termo "imagem", é resguardar tanto a independência da matéria em relação ao sujeito quanto a necessária comunicação entre ambos - nesse sentido, ela designa antes de mais nada a ânsia de Bergson de navegar entre Cila e Caribde, entre os extremos do idealismo subjetivo e do realismo ingênuo (não que alguém de fato defenda hoje ou em sua época alguma dessas posições: elas indicam apenas um limite de duas tendências igualmente equidistantes de nossa experiência real).

Esta modificação do estatuto da matéria traz, por sua vez, profundas consequências para a doutrina das qualidades secundárias. Pois se a matéria existe independentemente de nossa sensibilidade, mas ao mesmo tempo ela não difere essencialmente de nossa sensibilidade, então as qualidades secundárias estão dadas virtualmente na matéria, na medida em que são simplesmente contrações de seu ritmo de duração particular numa duração superior. O vermelho, o azul, o agudo e o agudo não são existências puramente subjetivas, mas uma integração do ritmo de duração das coisas na duração do espírito, uma contração do passado material no presente da consciência. O fenômeno é sempre um processo de verso e anverso, em que tanto matéria quanto espírito não podem faltar - ele não é senão uma integração de uma ordem na outra. Desse modo, a cor está nas coisas e esta em nós: a vermelhidão do carro não é algo de subjetivo, mas o carro *é* vermelho²⁰⁸, tal como afirma o senso comum e mesmo o filósofo mais idealista ao parar de refletir sobre a metafísica.

Mas ao mesmo tempo em que as imagens existem em si, elas existem em nós. É preciso compreender assim que há um processo dinâmico das imagens: se na percepção pura estamos na própria materialidade, ao passarmos de um grau da duração a outro grau superior, a imagem torna-se pouco a pouco mais subjetiva. Como veremos, esse é um processo também de passagem de uma extensão maior - a extensão material - a uma extensão

²⁰⁸ A bem da verdade, a questão das qualidades secundárias é, em Locke por exemplo, bem mais complexa do que essa simplificação de que parte Bergson. Para mais informações, ver LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, livro II, capítulo VIII.

cada vez menor, uma passagem gradual do extenso ao inextenso. E assim a imagem, que em princípio está nas próprias coisas, nesse "campo de imagens" que é a matéria, torna-se, pelo trabalho progressivo da memória, cada vez mais particular e subjetiva. A percepção concreta não é senão esse processo de passagem da imagem em si à imagem em nós, um processo de expansão temporal que é simultaneamente um processo de redução extensiva. Será esse processo de passagem da imagem em si à imagem em nós que buscaremos compreender a partir de agora.

3.2. O corpo menor

Assim como a matéria é o grau mínimo de duração de nosso ser, ela é o grau máximo de extensão dele. Por outro lado, se a abertura temporal do campo de presença de nosso corpo próprio, de nossa sensório-motricidade, é um verdadeiro titã de permanência em relação à duração material, radical também é a redução da extensão quando passamos da matéria aos limites de nosso corpo. Isso porque matéria e corpo próprio são tanto dois graus de duração diferentes quanto dois graus de *extensão* diferentes, e ambos estão numa relação *inversa* um com o outro. Do ponto de vista da extensão, a matéria não é senão esse "corpo imenso" em relação ao qual se destaca gradualmente um "corpo menor", que é o corpo de cada um de nós, a organização geral de um ser vivo. Como Bergson declara em *As duas fontes*:

Se nosso corpo é a matéria a qual a nossa consciência se aplica, ele é coextensivo à nossa consciência, ele envolve tudo aquilo que nós percebemos, ele vai até às estrelas. Mas esse corpo imenso muda a cada instante, às vezes radicalmente, pelo menor deslocamento de uma parte dele mesmo, que nele ocupa o centro e que se mantém num espaço mínimo. Esse corpo interior e central, relativamente invariável, é sempre presente. Ele não é somente present, ele é agente : é por meio dele, e por meio dele somente, que nós podemos mover as outras partes do grande corpo.²⁰⁹

Qual é a característica marcante deste "corpo menor" em relação ao "corpo imenso"? Ora, o fato de que temos uma apreensão dele "não apenas de fora, mediante

²⁰⁹ BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF, 1967. pp. 274.

percepções, mas também de dentro, mediante afecções"²¹⁰, afecções estas que significam, para Bergson, nossos sentimentos de dor ou prazer.

Mas a própria separação entre um dentro e um fora, no começo de *Matéria e memória*, terá de ser retificada ao longo da obra, pois se há um traço marcante do bergsonismo, é que tudo está "dentro": a exterioridade da matéria é algo que se dá no interior de uma imanência alargada, logo, é uma exterioridade somente relativa. A matéria também é sentida "por dentro", mas de forma indeterminada: é a apreensão dos movimentos materiais, da mudança qualitativa do todo. Ora, o que é importante ressaltar é que, em ambos os casos, afecção ou apreensão da mudança material, nós temos uma apreensão *extensa*: a apreensão da matéria é a apreensão de um contínuo extenso que vai até as fronteiras do universo, a apreensão de nosso próprio corpo é a apreensão de um contínuo extenso que vai até as fronteiras de nossa pele. Ora, não é senão na afirmação deste caráter *extenso* de nossa consciência, seja ao nível corporal, seja ao nível material, que reside, a nosso ver, a grande novidade do primeiro capítulo de *Matéria e memória*: pois afirmar que há uma consciência mínima seja na extensão material, seja na extensão corporal é a mesma coisa que afirmar que a consciência é *extensa* em seus graus mais baixos de duração. E, como afirmamos até aqui, ambos, duração e extensão, estão numa relação inversa: passando de um plano de consciência inferior a um superior, passamos ao mesmo tempo de uma consciência mais extensa a uma consciência menos extensa. A passagem da percepção "pura" à percepção concreta não consiste senão nisso. Compreendamos como se dá esta passagem no primeiro capítulo de *Matéria e memória*.

Toda percepção concreta é, como vimos em nossa análise do mecanismo do reconhecimento atento, uma contração do passado, uma integração de diversos graus de duração; nesse sentido, não existe nenhuma percepção concreta que não envolva um trabalho da memória, seja em nossa apreensão sensível, seja na reconhecimento de um objeto. Ora, o que faz do primeiro capítulo de *Matéria e memória* algo *sui generis* é que nele Bergson nos pede que esqueçamos todo esse trabalho da memória e nos concentremos somente na parte "objetiva" da percepção, ou seja, que nos partamos de uma visão da matéria completamente expurgada de todo trabalho seja de nossa sensibilidade, seja de nosso intelecto. Essa percepção imediata da materialidade, caso fosse passível de ser mantida, não seria senão uma

²¹⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 11.

percepção completamente absorvida no presente material, uma percepção desprovida dos elementos a ela acrescidos por nossa subjetividade, uma percepção *pura*:

No que se segue, [...] pediremos que se entenda provisoriamente por percepção não minha percepção concreta e complexa, aquela que minhas lembranças preenchem e que oferece sempre uma certa espessura de duração, mas a percepção *pura*, uma percepção que existe mais de direito do que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea.²¹¹

Bergson toma o cuidado de acrescentar que essa seria uma percepção "mais de direito do que de fato", pois, como vimos, toda percepção concreta envolve algum elemento subjetivo. A percepção pura, por sua vez, seria uma percepção completamente absorvida no presente, "imediata e instantânea". Mas, como Bergson elucidará ao longo de sua obra, mesmo este presente ínfimo da matéria tem uma duração mínima, logo, essa instantaneidade da percepção pura deve ser colocada entre aspas: ela não equivale a instantaneidade ideal do tempo homogêneo da Física, mas ao grau de duração mínimo de nosso ser. Dito isso fica uma questão: a percepção pura existe ou não? A resposta correta nos parece ser um ambíguo "sim e não". *Sim*, pois nunca teríamos uma percepção do que quer que fosse se não tivéssemos uma apreensão imediata do devir material, *não*, pois nunca coincidimos completamente com o ritmo da duração material: estar vivo é a mesma coisa que não coincidir com esse ritmo, chegar a uma percepção pura de fato equivaleria simplesmente a morrer. Logo, podemos dizer que temos uma percepção da matéria a cada instante, mas, ao mesmo tempo, que nunca temos uma percepção da matéria em seu "instante".

Abramos aqui, por outro lado, um parêntese "fenomenológico": a percepção pura está próxima da *epokhé* husserliana? Esta questão foi muito levantada recentemente, por ocasião da recepção na França de *Presença e campo transcendental* (onde Bento Prado Júnior defende a proximidade entre ambas), e as opiniões a este respeito variam bastante²¹². Sem querermos nos aprofundar neste ponto podemos afirmar que, a nosso ver, esta questão poderia ser respondida com outro ambíguo "sim e não": *sim*, pois Bergson parte de uma análise da percepção *tal como nos surge*, ou seja, procede de forma absolutamente imanente. Em certo

²¹¹ Id. p. 31-2.

²¹² Evidentemente, discutir esse ponto em profundidade nos tomaria muito tempo. A esse respeito, só podemos pedir ao leitor que se remeta antes de mais nada, a PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, EDUSP, 1989, RIQUIER, Camille, *Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et mémoire?* in *Annales bergsoniennes II*. p. 261 e BARBARAS, Renaud. *Le problème de l'expérience* in *Annales bergsoniennes II*. p. 287.

sentido, poderíamos dizer que ele vai até "além" da redução pois, como vimos em nossa análise do quarto capítulo, mesmo a nossa sensibilidade é algo demasiadamente constituído para ele: há no interior da própria sensibilidade algo que aponta para além da sensibilidade, que não é senão a apreensão da mudança material. Por isso dizíamos que ele efetua uma "redução da redução" na sua análise da matéria. Mas ao mesmo tempo em que ele chega a esse grau de radicalidade fenomenológica, ele faz questão de levar consigo, em sua "redução", um grosso compêndio de Física: ao chegarmos à própria percepção pura, verificamos que todas as imagens agem e reagem umas sobre as outras "segundo leis constantes", que ele chama "leis da natureza"²¹³. Nesse sentido, Bergson sempre parecerá a um fenomenólogo alguém incapaz de expurgar-se completamente da "atitude natural", daí seu "psicologismo", seu "biologismo", etc. Além disso, pode-se indagar com Renaud Barbaras se Bergson, ao partir da ideia de uma totalidade material pressuposta por toda nossa sensibilidade, acabou por se distanciar da tópica fenomenológica, que se indaga antes de tudo pelo *sentido* da totalidade: "alors que la phénoménologie interroge l'être de la totalité, Bergson pose la totalité comme être"²¹⁴. Essa é, de fato, uma diferença fundamental: Barbaras se apoia para afirmá-lo antes em *A evolução criadora* do que em *Matéria e memória*, onde a posição metafísica de Bergson claramente recai num horizonte que a prudência da análise fenomenológica – com razão – rechaçaria. Mas permanece controversa, pelo menos aos nossos olhos, a afirmação de Barbaras de que Bergson, na sua teoria das imagens, pensa a relação entre a percepção e o campo de imagens como uma relação de transcendência entre o sujeito e o "ser" (supondo que a matéria seja o "ser" para Bergson, coisa que ela não é²¹⁵). Parece-nos que a relação que Bergson estabelece entre o campo perceptivo e a matéria é muito mais tensa do que Barbaras supõe: se há uma transcendência do campo de imagens ao nosso campo perceptivo, essa transcendência nos é revelada a partir de nossa própria imanência, não posta fora dela, como Barbaras afirma: "Bref, pensée phénoménologiquement comme corrélation (de l'intentionnalité et de la transcendance apparaissant) la relation perceptive comprend *en elle* ce que Bergson posait *hors d'elle*, à savoir, la totalité et la subjectivité."²¹⁶ O que Bergson está afirmando, com sua ideia de matéria, no fim das contas é que há uma realidade ao mesmo

²¹³ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 11.

²¹⁴ BARBARAS, Renaud. *Le problème de l'expérience* in *Annales bergsoniennes II*. Paris, PUF, 2004. p. 299.

²¹⁵ Como o leitor deve ter percebido, há alguma contradição entre essa passagem e nosso segundo capítulo, em que claramente declarávamos que a matéria era o "ser" para Bergson. Isso porque ela foi escrita depois de termos compreendido que a estrutura temporal imanente que Bergson pensa como o "ser" é composta pela matéria, mas também por Deus e por esse enre-dois que são os viventes. Procuraremos dirimir a contradição entre esses dois pontos de vista numa revisão futura de nosso trabalho.

²¹⁶ Id. p. 299.

interior e exterior à nossa percepção concreta, o que, diga-se de passagem, não é uma má ideia para se fugir do idealismo transcendental que assombra a fenomenologia. Mas encerremos este parêntese e passemos adiante em nossa análise.

Ao partirmos da percepção pura, ao colocarmo-nos – idealmente – no terreno do campo de imagens, colocamo-nos num nível inferior à nossa sensibilidade, o que equivale a dizer, a toda imobilização sensório-motora. O que equivale a dizer: se pudéssemos realmente permanecer na percepção pura, estaríamos na plena materialidade, não apreenderíamos o vermelho, mas cada uma das trilhões de oscilações eletromagnéticas que atingem nossos sentidos a cada segundo, o que equivale a dizer que mergulharíamos num verdadeiro presente que recomeça sem cessar. A bem da verdade, se estivéssemos realmente imersos nesse presente, nem poderíamos dizer que ele recomeça, pois para dizer "re-" tanto teríamos de pressupor um sujeito cuja duração, por assim dizer, "sobrevoasse" a da matéria, identificando numa única síntese dois momentos distintos do frenesi material, e seria exatamente essa subjetividade mais ampla que faltaria na percepção pura. É essa contração mais ampla do passado, essa síntese do passado imediato que falta à percepção pura; ela é o devir sem síntese ou, melhor dizendo, com a síntese mínima de uma *mens momentanea*. Mas essa síntese mínima, essa duração ínfima, não é para Bergson a síntese de uma percepção subjetiva, mas a síntese de uma percepção suprassubjetiva, comum a todos os sujeitos. É para Bergson a partir dessa percepção impessoal que se tecem nossas percepções individuais, o que equivale a dizer, a partir de uma paradoxal imagem que pode existir sem ser percebida por nenhum sujeito em particular:

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.²¹⁷

Todos estes termos parecem à primeira vista bastante estranhos se não tivermos a teoria dos graus da duração em mente: como pode haver imagem sem percepção? Como uma imagem pode estar presente sem ser representada para alguém? Mas o que Bergson está afirmando aqui, como descobriremos ao longo de *Matéria e memória*, é simplesmente que a matéria é o grau de duração comum a todos os seres, uma presença indistinta anterior à toda percepção concreta. Tudo isso nós já vimos anteriormente: enquanto grau mínimo de duração,

²¹⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 32.

a matéria é necessariamente algo consciente, uma consciência "onde tudo se neutraliza", um contínuo extenso que varia qualitativamente sem cessar por causa de sua duração mínima, cuja qualidade não difere senão em grau daquela de nossas sensações. Entendemos então porque ela pode ao mesmo tempo ser uma imagem e não ser percebida, porque ela pode ser a curiosa existência de um "aparecer em si" (para usar uma expressão que Pierre Montebello emprega em um de seus livros sobre Deleuze²¹⁸), uma presença mínima que não exclui a consciência, embora não seja nenhuma consciência em particular. Entendemos então porque a questão da gênese da consciência não se coloque para Bergson no primeiro capítulo de *Matéria e memória*: ao colocar a própria matéria como um campo de imagens, ele já se brindou com uma consciência ao nível material:

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.²¹⁹

E ao mesmo tempo em que a matéria é o grau mínimo de nossa duração, o último nível dos planos de consciência, ela também é o grau máximo de nossa extensão: se pudessemos coincidir com esse grau mínimo de duração que é a matéria, a extensão de nossa consciência seria máxima:

Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados.²²⁰

A extensão da percepção "de um ponto" é infinitamente mais vasta que a nossa exatamente por causa de sua instantaneidade: sua extensão está numa relação inversa em relação a sua duração. Na verdade, o termo "ponto" em princípio nem caberia aqui, pois o ponto é algo decorrente de nossos recortes artificiais do real, enquanto a matéria é um contínuo extensivo. Se Bergson se expressa nesses termos, é simplesmente porque ele quer ressaltar que a matéria, enquanto contínuo extensivo, é algo sem *perspectiva*: se um ponto *pudesse* surgir nela, ele então veria os objetos dados de todos os lados, ou antes, todos eles, objetos e ponto, se dissolveriam numa única interação universal. E essa continuidade

²¹⁸ MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris, Vrin 2008.

²¹⁹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 32.

²²⁰ Id. p. 35-6.

extensiva sem uma perspectiva privilegiada só será rompida pela inserção de um centro de ação no mundo, representado por nosso corpo próprio, que introduzirá, por causa de suas necessidades práticas um ponto de vista particular sobre a extensão. Ou seja, será a partir dele que essa interação universal se *fenomenalizará*, que a realidade material passará a ser dada por meio de *perfis*. Como Bento Prado Júnior detecta de forma precisa, esse é um ponto de diferença marcante entre a perspectiva bergsoniana e a fenomenológica:

Se, para a fenomenologia, a constituição da coisa dá-se como o movimento de uma reiteração de verificação das aparências que projeta, para além das "silhuetas", a unidade do objeto, a reflexão bergsoniana percorre o caminho inverso. O fato de nenhuma silhueta esgotar a potencialidade do objeto é pensado na fenomenologia como propriedade essencial do próprio objeto, e não como índice de finidade da consciência.²²¹

Ou seja, para Bergson, a doação do objeto em perfis não é decorrente da natureza intrínseca do próprio objeto - isto é, da matéria - mas da fenomenalização que ele assume para nossa sensibilidade. É a ação de nosso corpo que fraturará a unidade indivisa da extensão material para nela inserir um ponto de vista sobre o mundo; isto é, se a apreensão da matéria é a apreensão de um contínuo extensivo que vai até os limites do universo, nosso organismo, ao agir, reduzirá a percepção desse contínuo para buscar, por exemplo, algo para se alimentar. Nesse momento, sua consciência, que de direito expande-se à totalidade do universo material, passará de fato a operar somente sobre os objetos que estão ao alcance de suas capacidades de ação. Haverá, portanto, uma redução da extensão da consciência ou como diz Bergson, um "empobrecimento" dela. Mas ao mesmo tempo, algo se ganhará: "nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento."²²²

O discernimento prático consiste exatamente nessa redução da extensão possível da consciência, que ocorre por causa das necessidades vitais do organismo. Pois cada ser vivo, por assim dizer, "fenomenalizará" a matéria somente na medida em que puder operar sobre ela: a percepção não tem absolutamente nada de desinteressado, ela é, antes de mais nada, o índice da capacidade de ação do ser vivo sobre o meio, ou seja, o poder de ação de um corpo sobre seu entorno. Isso é algo que observamos na própria disposição que os objetos adquirem na nossa sensação, na grandeza aparente que eles adquirem ao nosso redor:

²²¹ PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, EDUSP, 1989. p. 158.

²²² BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp.35-6.

À medida que meu horizonte se alarga, as imagens que me cercam parecem desenhar-se sobre um fundo mais uniforme e tornar-se indiferentes para mim. Quanto mais contraio esse horizonte, tanto mais os objetos que ele circunscribe se escalonam distintamente de acordo com a maior ou menor facilidade de meu corpo para tocá-los e movê-los. Eles devolvem portanto a meu corpo, como faria um espelho, sua influência eventual; ordenam-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo. *Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles.*²²³

O "umwelt" de cada ser vivo representa, portanto, essa capacidade de ação corporal do organismo, as ações virtuais que ele pode executar sobre o mundo. E como estas ações virtuais são, antes de mais nada, a antecipação do ser vivo de suas ações sobre o mundo, podemos depreender que a amplitude da percepção de seu entorno está vinculado necessariamente a sua capacidade de se projetar no futuro, o que Bergson exprime por meio de uma "lei":

A parte de independência de que um ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite portanto avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação. Qualquer que seja essa relação, qualquer que seja portanto a natureza íntima da percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e conseqüentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.*²²⁴

Essa "lei" exprime algo que já vimos antes, em nossa análise do reconhecimento atento: para Bergson, o espaço de nossa percepção e nosso futuro próximo estão profundamente vinculados: temos consciência não daquilo que é, mas sim daquilo sobre *o que podemos agir*, nossa percepção não é contemplação do real, mas sim parte integrante de nossa ação sobre o mundo. Assim, todas nossas percepções se escalonam segundo o poder de ação de nosso corpo próprio: Bergson dirá que elas sinalizam o poder "refletor" dele. E assim, se a matéria é o "conjunto das imagens", a percepção não será senão esse conjunto referido a nosso corpo:

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.²²⁵

²²³ Id. p. 15-6.

²²⁴ Id. p. 28.

²²⁵ Id. p. 16.

Ou seja, a matéria é um contínuo indiviso que abrange a totalidade do universo material, nossa percepção, esse contínuo referido às ações virtuais de nosso corpo. Se a percepção pura seria uma coincidência total com a extensão material, ela também seria a pura ausência de consciência: o grau zero da duração. Mas na medida em que fazemos intervir a sensório-motricidade, verificamos tanto uma redução da extensão quanto um ganho de duração – ocorre uma intensificação de nossa consciência, que de percepção pura se torna uma percepção concreta. Nossa percepção, que no início está nas próprias coisas, se reduz aos limites das ações virtuais de nosso corpo. Mas agora podemos nos perguntar: o que ocorre quando a percepção reduz-se aos limites de nosso próprio corpo, ou seja, quando ela deixa de ser a percepção das ações virtuais de nosso corpo sobre o mundo, para ser a percepção das ações *reais* que este produz no mundo?

Quanto mais diminui a distância entre esse objeto e nosso corpo, tanto mais o perigo torna-se urgente ou a promessa imediata, tanto mais a ação virtual tende a se transformar em ação real. Passemos agora ao limite, suponhamos que a distância se torne nula, ou seja, que o objeto a perceber coincida com nosso corpo, enfim, que nosso próprio corpo seja o objeto a perceber. Então não é mais uma ação virtual, mas uma ação real que essa percepção muito particular irá exprimir: a afecção consiste exatamente nisso.²²⁶

Se a percepção é a consciência que temos de nossas ações virtuais, a *afecção* é a consciência que temos de nossas ações reais, ou seja, a consciência que temos de nosso próprio corpo. Se a percepção indica o poder refletor de nosso corpo, dirá Bergson, a afecção indica o poder "absorvente" desse. Na verdade, uma não existe sem a outra: toda percepção que temos do mundo "exterior" a nós é acompanhada de uma afecção do estado interno de nosso organismo: "Não há percepção sem afecção. A afecção é [...] o que misturamos, do interior de nosso corpo, à imagem dos corpos exteriores; é aquilo que devemos extrair inicialmente da percepção para reencontrar a pureza da imagem."²²⁷ Por que a afecção é tão importante para Bergson? Porque ela é tanto o indício de um começo de subjetividade quanto de um isolamento relativo do organismo em relação ao restante do universo material: se nossa consciência atingiria na percepção pura a totalidade do universo, ela se restringe, na afecção, à extensão de um corpo que sente prazer ou dor. Ao mesmo tempo em que a extensão se reduz, a tensão da duração se intensifica: uma subjetividade nuclear se instaura, subjetividade essa

²²⁶ Id. p. 58.

²²⁷ Id. p. 60.

que não é senão essa consciência que temos de nosso próprio corpo, ou melhor, a consciência que *é nosso corpo próprio*.

Toda percepção é portanto acompanhada de uma afecção: não há apreensão do real que não provoque em nós algum interesse, que nos provoque prazer ou dor, por mínimos que sejam. Isso porque a afecção consiste numa apreensão do organismo de sua própria atividade: na medida em que ele reage ao mundo, ele apreende o resultado de sua própria ação, o que equivale a dizer que ele afeta a si mesmo, que toda afecção é uma forma de *auto-afecção*. Há, portanto, um círculo profundo na sensório-motricidade: a motricidade é sempre sentida, o organismo sente-se a si mesmo operando no mundo, nisso consiste sua individualidade mínima. De onde vem essa capacidade do organismo de se afetar? De sua duração interna, de seu nexos interno entre passado e futuro, representada pelo pequeno hífen que liga, de forma indissolúvel, o passado imediato e o futuro imediato de nosso organismo, necessariamente presentes em virtude de seu caráter sensório(-)motor. Mas do mesmo modo que a afecção dura, ela é *extensa*: ela é a realidade tanto de uma consciência que é extensa quanto a de uma extensão consciente. Se Descartes afirmava na *sexta meditação* que o cogito é uma "coisa pensante e inextensa" e que o corpo uma "coisa extensa e que não pensa"²²⁸, o que é a consciência da afecção - o que equivale a dizer, a consciência de *nosso próprio corpo* - senão a experiência imediata e simples de uma *res* extensa pensante ou de uma *res* pensante extensa?

A afecção, assim como a percepção pura, é extensa. O grande erro que a psicologia comete é, partindo dos quadros operatórios decretados pela metafísica moderna, decretar que a afecção é uma representação inextensa de um estado atual de nosso corpo, representação essa "projetada", depois de formada, novamente em algum lugar desse corpo: para Bergson, tal concepção nos leva simplesmente a tornar a localização da afecção inexplicável, pois jamais se compreenderia porque uma representação inextensa conviria mais a um ponto do espaço do que a outro. Ao afirmá-lo, o psicólogo vai simplesmente contra o dado imediato acessível ao mais comum dos homens, a saber, que ele sente a dor imediatamente ali onde ela ocorre, que ele sente a picada de mosquito onde ela acontece. O fato para Bergson, muito mais simples, é que nosso corpo é uma consciência extensa e a afecção uma experiência imediata dessa extensão:

²²⁸ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas* in *Obras escolhidas*. São Paulo, Difusão européia do livro, 1962. p. 186-7.

Assim como os objetos exteriores são percebidos por mim onde se encontram, neles e não em mim, também meus estados afetivos são experimentados lá onde se produzem, isto é, num ponto determinado de meu corpo.²²⁹

Concluindo: a passagem da percepção pura à sensação e à afecção decorre então da inserção de nosso corpo próprio no campo de imagens. Se nossa consciência, no nível material, seria a consciência de uma extensão indivisa abarcando os confins do universo, ao passarmos para o nível temporal de nosso corpo próprio, vemos ela se restringir aos limites de nossa extensão corporal, corpo esse que ela experimenta por meio de afecções. Passamos assim gradualmente da experiência imediata da extensão universal à experiência imediata de nossa extensão corporal: o mesmo processo que leva a uma maior tensão da duração, a uma maior abertura de nosso campo de presença, leva a uma redução da extensão de nossa consciência, a uma maior particularização de nossa própria individualidade. Todo esse processo equivale, na prática, à uma progressiva *subjetivação* da experiência.

3.3. A percepção concreta

Essa "subjetivação" progressiva da experiência, que ocorre quando passamos da percepção pura à percepção consciente e à afecção pode ser exemplificado pela famosa afirmação de Bergson de que "eu vejo o ponto P em P". Essa afirmação aparece no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, e é, a nosso ver normalmente bastante mal compreendida (quando não associada simplesmente a uma manifestação tardia de pensamento mágico). Pensamos, de nossa parte, que ela se torna mais clara se tivermos em mente a passagem constante que efetuamos em nossa percepção entre diversos graus de extensão e diversos graus de duração. Lembremos, portanto, dos termos da afirmação:

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 têm razão, e que não há diferença essencial entre essa luz e esses movimentos, com a condição de que se devolva ao movimento a unidade, a indivisibilidade e a heterogeneidade qualitativa que uma mecânica abstrata lhe recusa, com a condição

²²⁹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 59.

também de que se vejam nas qualidades sensíveis outras tantas *contrações* operadas por nossa memória: ciência e consciência coincidiriam no instantâneo.²³⁰

A questão toda aqui se resume, em princípio, à suposta diferença entre movimento materiais aparentemente homogêneos e qualidades conscientes heterogêneas, ou seja, à suposta irreducibilidade da diferença entre matéria e consciência. Como vimos ao longo de toda nossa análise do quarto capítulo de *Matéria e memória*, essa separação é fruto antes de tudo da ciência e da metafísica moderna do que de uma característica intrínseca do real: a verdade é que a própria mudança material já é qualitativa, heterogênea: a diferença que há entre ela e nossas sensações é uma diferença de graus de heterogeneidade e não uma diferença de natureza entre uma homogeneidade absoluta e uma heterogeneidade absoluta. Logo, entendemos porque, para Bergson, ambas - ciência e consciência - estejam igualmente certas": uma expressa o fenômeno da visão a partir dos abalos da matéria, a outra, a partir da sensação. A última diz: "eu vejo o vermelho", a primeira diz "não, você vê trilhões de oscilações eletromagnéticas": ambas afirmações podem estar igualmente com a razão, pois menos do que uma questão de verdade ou falsidade, o que vemos aqui é uma variedade de pontos de vista sobre o mesmo fenômeno, com a diferença de que a primeira sentença expressa um fenômeno que sentimos de forma interior e absoluta, a segunda, o mesmo fenômeno visto de forma exterior e relativa.

Mas se ambas expressam o mesmo fenômeno, porque são tão diferentes? Sem precisar o sentido dos termos, podemos dizer que é porque a consciência vê este fenômeno *contraído*, a ciência o vê *distendido*. Se a consciência vê uma sensação de vermelho e a ciência, trilhões de oscilações, é porque a experiência de que parte a primeira dura mais, a experiência de que parte a segunda dura menos, porque a experiência da primeira é menos extensa, a experiência da segunda, mais extensa. O que equivale a dizer que a experiência da primeira é "subjetiva", a da segunda "objetiva". Por que ambas, ciência e consciência, "coincidiram no instantâneo"? Porque ali a subjetividade do fenômeno deixaria de existir: a duração do fenômeno coincidiria com a da matéria, a extensão do fenômeno coincidiria com a da matéria. O que equivale a dizer que não haveria mais fenômeno: nesse momento, nós coincidiríamos com esse contínuo extenso, com o campo de imagens. E nesse caso, veríamos o ponto P em P, e não em outro lugar:

²³⁰ Id. p. 40.

De fato, não há uma imagem inextensiva que se formaria na consciência e se projetaria a seguir em *P*. A verdade é que o ponto *P*, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto *P* faz parte desse todo, e que é exatamente em *P*, e não em outro lugar, que a imagem de *P* é formada e percebida.²³¹

Mas aqui surge um grande problema: ao bem da verdade, não pode haver *ponto P* num *contínuo*. Teria Bergson simplesmente misturado alhos e bugalhos, ou espertamente tornado sua matéria discreta ou contínua quando lhe aprouvesse? Pensamos que nenhuma das duas alternativas: ele mesmo afirma que "o ponto *P*, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário", logo, que há uma *continuidade extensiva* da matéria que abrange ponto *P*, raio, retina, etc. Mas permanece, entretanto, a questão: se a matéria é um contínuo, como surge um fenômeno particular como o ponto *P* no meio dela? A resposta só pode consistir na afirmação de que o ponto *P* surge na medida em que *passamos* do contínuo material extensivo a um grau mais alto de duração: é nesse momento específico que um fenômeno se torna algo de localizado no universo, em que o ponto *P* surge no contínuo extensivo. Mais especificamente, isso ocorre quando passamos da esfera da matéria para aquela do *discernimento prático* do organismo, pois é por meio desse discernimento que *selecionamos* em meio ao campo de imagens uma imagem específica:

A única questão é portanto saber por que e como essa imagem é *escolhida* para fazer parte de minha percepção, enquanto uma infinidade de outras imagens permanece excluída.²³²

A percepção consciente é, portanto, algo que subtrai um elemento à totalidade extensiva, uma *escolha* de uma imagem em meio às demais imagens (apenas virtualmente dadas, ressaltamos), o que equivale a dizer, uma *delimitação* do contínuo extensivo que *exclui* uma infinidade de outras imagens, o que equivale a dizer, o resto do contínuo. A questão agora é saber: como se efetua essa escolha, essa delimitação do contínuo? Para compreendê-lo, temos de nos lembrar que a matéria é caracterizada antes de mais nada pela igualdade da ação e da reação: se podemos falar de imagens, certamente não atuais, mas *virtualmente* dadas na matéria, temos então de dizer que o que as caracteriza é que cada ação sua é acompanhada de uma reação igual e contrária, que não é senão a interação universal que observamos no contínuo extenso:

²³¹ Id. p. 41.

²³² Id. *ibid.*

O que a distingue [a matéria], enquanto imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada é a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo.²³³

O que caracteriza o ser vivo, nesse caso, é que ele é um *centro de ação* que se destaca nesse contínuo de ação e reação recíprocas: ele é uma ação local cuja intensidade prevalece sobre o fluxo de ações e reações do contínuo, que interfere nessa interação universal da matéria por meio das ações reais que ele pratica por meio de seu sistema sensorio-motor. E ao agir de forma mais intensa sobre a matéria do que a matéria sobre ele, o organismo necessariamente "refreia" a ação do todo material sobre ele. Ora, afirmará Bergson, a percepção consciente não é senão o resultado dessa diminuição da eventual ação das coisas sobre ele, assim como sua maior capacidade de agir sobre elas:

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. Nossa representação das coisas nasceria portanto, em última análise, do fato de que elas vêm refletir-se contra nossa liberdade.²³⁴

A grandeza relativa das coisas que aparecem, por exemplo, em nosso campo visual mostra exatamente essa diminuição da eventual capacidade das coisas agirem sobre nós: os objetos distantes da capacidade de ação real de nosso organismo aparecem como "menores", os objetos mais próximos e que mais o influenciam aparecem como "maiores". É nesse momento que surge algo como o "ponto P" para nós: ele se destaca do contínuo extenso na exata medida em que mostra, por assim dizer, a diferença entre a ação de nosso organismo sobre ele e dele sobre ele. Tudo isso parece estranho, mas temos de nos lembrar que a matéria é como uma grande consciência onde tudo se neutraliza, onde toda parte reflete o todo: se uma parte dessa consciência se destaca sobre ela, tudo se volta necessariamente para esse centro de ação, o todo é visto a partir daí numa perspectiva particular. Assim, o organismo, ao se destacar dessa extensão universal por causa de sua temporalidade imanente tem

²³³ Id. p. 33.

²³⁴ Id. p. 34.

necessariamente uma apreensão da diferença entre a intensidade de sua ação e da ação do contínuo sobre ele. E essa última apreensão não é senão a *percepção consciente*.

A interferência do organismo no contínuo material se dá, portanto, seja pelo que poderíamos chamar seja de uma delimitação interna do contínuo (afecções), seja pela delimitação externa do contínuo (percepções). É na apreensão dessa diferença que consiste a seleção das imagens que interessam ao organismo; não é que o organismo aponte o dedo para uma das imagens e diga: "quero essa imagem", mas sim que, a partir do momento em que ação do organismo prevalece sobre a matéria (e isso se chama *viver*), ele necessariamente tem uma representação seja de sua ação real, seja da diferença de sua ação em relação à ação do todo sobre ele. É essa diferença, simplesmente, que é expressa pela percepção consciente.

Mas então algo fundamental acontece no instante em que passamos da percepção pura à consciente. Se na percepção pura nós coincidimos com a totalidade da extensão material, quando adentramos na percepção consciente, na forma da sensação visual mais elementar que seja, já não coincidimos mais. A coincidência entre a consciência e a matéria, restringe-se agora somente à parte da matéria sobre a qual que agimos realmente - a afecção. Nossa percepção consciente - e esse é um ponto fundamental para se entender o que está em jogo no primeiro capítulo - reflete somente essa diferença entre nossa ação e a das próprias coisas sobre nós. Não há pensamento mágico nesse caso, Bergson não está dizendo que nossa sensibilidade esteja "dentro" das próprias coisas. Ele está dizendo simplesmente que nossa percepção consciente mostra nossa capacidade de *reação* sobre as coisas. Estaríamos "dentro" das coisas somente se pudéssemos coincidir com o ritmo de duração da própria matéria, se pudéssemos ter uma percepção *pura* de fato. Mas então não haveria, a bem da verdade, mais "coisas", mas somente uma absorção completa da consciência na interação universal da matéria.

Resumamos então: o universo é um contínuo extenso onde a ação e reação das partes (virtuais) se equivalem, nosso organismo é um centro de ação que prevalece em meio a esse contínuo. Esse organismo tem tanto uma apreensão real de parte desse contínuo extensivo na forma de afecções, quanto uma apreensão da diferença de sua ação em relação à do resto do universo sobre ele, que não é senão a percepção consciente: é somente nesse último caso que podemos falar de um "ponto P". Quando Bergson diz que "é exatamente em P, e não em outro lugar, que a imagem de P é formada e percebida", ele está afirmando que toda nossa percepção começa na própria extensão material, mas que aos poucos ela vai se individualizando conforme passamos de um grau de duração menor a outro maior. Nessa

individualização da percepção que se opera a partir da extensão material, a extensão real da consciência se torna progressivamente menor: passamos da percepção pura (universo) à afecção (corpo). Ao mesmo tempo, permanece uma relação entre essa consciência maior e essa consciência menor, ou melhor, entre esse "corpo imenso" e esse "corpo menor", relação essa que é dada pela percepção. E não é senão este o caráter paradoxal da percepção consciente: se ela, enquanto fenômeno, "está" em nós, enquanto percepção pura, ela está na própria matéria, nas próprias coisas (que só são "coisas", entretanto, para nós).

Nosso corpo próprio, entretanto, não é o grau máximo de duração ao qual acedemos: era o que já víamos na experiência do reconhecimento atento, onde o circuito mais interno do reconhecimento habitual, de nosso campo de presença sensório-motor era progressivamente superado por circuitos maiores, de maior expansão e contração da memória. E por isso Bergson anuncia, ao final do primeiro capítulo de *Matéria e memória* a necessidade da teoria da percepção ser complementada por uma teoria da memória: se restringíssemos nossa análise à pura esfera da sensório-motricidade, teríamos sem dúvida uma teoria de nossa percepções elementares, mas o que faltaria a essa seria contudo a explicação da *continuidade* de nossos estados subjetivos, da continuidade de nossa pessoa:

Se a tomássemos por definitiva [a teoria da percepção delineada no primeiro capítulo], o papel de nossa consciência, na percepção, se limitaria a ligar pelo fio contínuo da memória uma série ininterrupta de visões instantâneas, que fariam parte antes das coisas do que de nós.²³⁵

O que não equivale a dizer que a própria memória já não tenha feito sua aparição no primeiro capítulo, pois ao falarmos da ação do organismo sobre a matéria, já pressupusemos uma certa capacidade de contração do passado, exigida na mesma medida em que ele se abre para o futuro:

Que nossa consciência tenha sobretudo esse papel na percepção exterior é aliás o que se pode deduzir *a priori* da definição mesma de corpos vivos. Pois, se esses corpos têm por objeto receber excitações para elaborá-las em reações imprevistas, também a escolha da reação não deve se operar ao acaso. Essa escolha se inspira, sem dúvida nenhuma, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança que situações análogas foram capazes de deixar atrás delas. A indeterminação dos atos a cumprir exige portanto, para não se confundir com o puro capricho, a conservação das imagens percebidas. Poderíamos dizer que não temos poder sobre o futuro sem uma perspectiva igual e correspondente sobre o passado,

²³⁵ Id. p. 68.

que o impulso de nossa atividade para diante cria atrás de si um vazio onde as lembranças se precipitam, e que a memória é assim a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade.²³⁶

É curioso notar como nessa passagem Bergson pensa a temporalidade de um modo bastante próximo daquele que verificamos, por exemplo, na análise heideggeriana. Pois este pensa, ao menos em *Ser e Tempo*, a instauração do passado a partir do caráter extático do *ser-aí*: "o porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria"²³⁷, porvir esse que consiste na antecipação do ser-aí de suas próprias possibilidades. É essa antecipação que permite, por sua vez, a persistência do passado, que ele pensa, de uma forma mais "originária" como *gewesenheit*, expressão formada a partir do particípio passado do verbo "sein" (*gewesen*), traduzida para o português como "vigor de ter sido", e que quer indicar, ao menos até onde entendemos, o passado não como algo que foi, mas como algo que persiste no presente, ou seja, o passado retido em nossa consciência (a despeito da repulsa que este último termo provocaria em Heidegger). Desse modo, "[O ser-aí] só pode ser o vigor de ter sido na medida em que é e está por-vir. O vigor de ter sido surge, de certo modo do porvir."²³⁸ Ora, o que Bergson está afirmando aqui, num vocabulário que um heideggeriano ortodoxo talvez considerasse ôntico, indeterminado e biologicizante, não é algo muito diferente: parece, à primeira vista, que é então "o impulso de nossa atividade" para o futuro, ou seja, nosso *projeto*, que permite a permanência do passado no presente, na medida em que ela cria "um vazio onde as lembranças se precipitam", o que nos leva então a afirmação de que "que a memória é assim a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade".

Mas essa proximidade possível entre Bergson e análise heideggeriana só se mantém numa primeira aproximação, pois como o próprio Bergson lembra logo depois dessa passagem, "a ação da memória estende-se muito mais longe e mais profundamente ainda do que faria supor este exame superficial."²³⁹ Ou seja: na visão de Bergson, a conservação do passado no presente se opera de uma forma muito mais "profunda" (ou seja, metafísica) do que pareceria pressupor a análise da indeterminação de nossa vontade: lembremo-nos que para ele nosso passado se conserva "automaticamente" no presente, essa é a condição *sine qua non* para que ele possa defender a integridade de nossa pessoa desde o nascimento. É essa

²³⁶ Id. p. 68.

²³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, parágrafo 65. Editora Vozes, Petrópolis, 2000. Volume 2. p. 124.

²³⁸ Id. p. 120.

²³⁹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 68.

conservação integral do passado que permite nossa memória interligue "uma série ininterrupta de visões instantâneas" (ou melhor, nem tão instantâneas assim, pois como vimos, já há um trabalho dessa memória mesmo na nossa sensação a mais efêmera, assim como na própria matéria). E será pela rememoração desse passado absoluto que nos permitirá passarmos do nível temporal de nosso corpo próprio aos diversos níveis do reconhecimento atento, como vimos ocorrer em nossa análise do segundo capítulo de *Matéria e memória*. Assim, nossa percepção concreta não é nunca algo que se processa efetivamente apenas na esfera de nossa sensório-motricidade, mas algo que é sempre enriquecida pela intervenção de nossa memória, num movimento que leva as percepções e afecções corpóreas a uma particularização progressiva: como vimos antes, é por meio dele que passamos da apreensão de um conjunto de sensações (por exemplo, um agregado de manchas dado no nosso campo perceptivo) a um recorte perceptivo específico (uma folha de papel se destaca nessas manchas) e desse ao reconhecimento detalhado de um objeto (por exemplo, o reconhecimento de um poema particular que lemos no passado). Para usar os termos kantianos, podemos dizer que, pela intervenção progressiva do passado, vamos progressivamente de uma síntese de *apreensão* a uma síntese de *reconhecimento* em nossa percepção, com a diferença de que Bergson não pensa essas sínteses como sínteses *a priori*, que possam se operar independentemente da experiência. Se a "síntese de apreensão" já se desenvolve ao nível de nosso corpo próprio, a reconhecimento de um objeto particular, por seu lado, já aponta para a entrada numa esfera mais espiritual. Mas não podemos nos esquecer que todos estes diversos momentos, que vão desde a apreensão sensível de um objeto até sua reconhecimento como um objeto idêntico a algo já visto no passado, estão para Bergson numa *continuidade* indivisa: se a sensação já é uma contração de nosso passado imediato, o reconhecimento não faz senão levar essa contração muito além: ambos são o resultado de um mergulho cada vez mais profundo na memória, de uma tensão cada vez maior de nossa consciência, que descortina assim um horizonte cada vez maior de nosso passado.

Do ponto de vista da extensão, por sua vez, esse processo de particularização de nossa percepção levará a uma redução da extensão de nossa experiência – da experiência de um corpo que se estende no espaço (ou, melhor dito, na extensão), passaremos à experiência de um sujeito que perdura no tempo, o que equivale a dizer, a uma experiência *inextensa*. A percepção, que na matéria estaria nas próprias coisas, está agora completamente imersa na interioridade do sujeito: não se trata mais, por exemplo, de simplesmente apreender em nosso fluxo sensível um certo biscoitinho que possa matar a nossa fome, mas de

reconhecer uma *madeleine* que remete a todo o passado longínquo de um indivíduo particular. Não que a nossa experiência extensa não esteja mais presente: ainda vemos o objeto presente, ainda o tocamos em sua materialidade, em sua extensão. Mas ao mesmo tempo, descortinam-se paragens espirituais que já não faz mais sentido remeter à extensão: lembranças distantes da infância se atualizam, lembramo-nos de paragens que já não mais existem, onde elas estão? Em lugar nenhum da extensão recordemo-nos da lição de Proust: Combray não está na extensão, Combray está no tempo. O que existe na extensão atual é uma certa cidadezinha chamada Illiers, pacata comuna francesa com três mil e poucos habitantes (rebatizada hoje em dia como Illiers-Combray). Por outro lado, a Combray que existe no tempo é aquela que se refere às lembranças de infância de um indivíduo determinado, no caso específico, um sujeito chamado Marcel Proust. Esse exemplo (com o perdão do clichê) nos ajuda a determinar a diferença entre a esfera do reconhecimento corporal e do reconhecimento espiritual: por meio da tensão progressiva de nossa memória, passamos pouco a pouco de uma experiência que se desenvolve na extensão (v.g., o biscoito que tocamos) a uma experiência inextensa (v.g., as lembranças da infância despertadas por essa percepção). Não que simplesmente abandonemos a extensão: o objeto que apreendemos ainda está aí, nós ainda o tocamos. Mas ao mesmo tempo em que ainda permanecemos na extensão, adentramos o território de uma experiência inextensa, que se desenvolve somente no tempo, não mais no espaço.

Entendemos então ao mesmo tempo a complexidade e a simplicidade da percepção concreta para Bergson: ela envolve simultaneamente tanto uma maior temporalização de nossa experiência, do ponto de vista da duração, quanto uma individualização progressiva dela, do ponto de vista da extensão. É esse processo completo que está envolvido em nossa apreensão do real: se pela parte pura de nossa percepção estamos nas "próprias coisas" (pois coincidimos com elas nessa extensão universal que é a matéria). Por meio da intervenção gradual de nosso passado esta percepção pura se torna uma percepção eminentemente subjetiva - o que equivale a dizer, cada vez menos extensa. Esquematizando esse processo indiviso, poderíamos dizer que primeiramente, temos a percepção pura, a coincidência plena com o objeto. Em segundo lugar, a percepção pura torna-se uma percepção em nosso nível sensório-motor, uma percepção do estado atual de nosso corpo, das ações *reais* que ele executa sobre o mundo (afecção) e das ações *virtuais* que ele poderá executar (percepções conscientes). Em terceiro lugar, pela intervenção ainda maior de nosso passado, recortamos em nosso campo perceptivo objetos distintos, os quais aparecerão de uma forma cada vez mais particularizada por causa da intervenção gradual de

nosso passado o objeto já não é simplesmente o objeto sobre o qual nosso corpo pode atuar, mas um objeto reconhecido como o mesmo objeto que vimos em algum momento de nosso passado. Passamos assim, na percepção, da matéria ao corpo e do corpo ao espírito: nossa vida, na verdade é o trânsito constante entre essas três esferas, sem ser nunca mera materialidade ou pura espiritualidade. Na percepção concreta transitamos constantemente da extensão máxima da materialidade à inextensão de uma individualidade que se desenvolve no tempo: quanto maior a tensão de nossa memória, menor a extensão de nossa percepção, e vice-versa.

Em poucas palavras, a percepção é um processo de tensão da consciência que leva a uma redução da extensão dessa mesma consciência. No caso do ponto P de que falávamos, partimos da totalidade extensiva da matéria, extensão essa que é fraturada em percepção consciente/afecção pela ação de nosso corpo, para finalmente chegarmos ao reconhecimento atento. Se no começo estamos no próprio universo, nesse corpo imenso e inconsciente que, como afirma Bergson, "vai até as estrelas", no meio separamos do contínuo extenso uma estrela particular que será objeto de nossa percepção consciente, no fim a reconhecemos, por exemplo, essa estrela como Alpha Centauro. O objeto inicial continua sendo o universo real, mas as etapas intermediária e final equivalerão a um acréscimo de elementos subjetivos a essa percepção pura, que é a parte genuinamente objetiva de nossa percepção. Desse modo, toda percepção consciente estará necessariamente vinculada à sua parte "objetiva" da percepção, ao contínuo material de onde ela parte: mesmo nossa apreensão a mais simples de um vermelho já aponta para uma realidade além da sensibilidade, para um retorno à "unidade indivisa da percepção". Disso decorre o caráter necessariamente *intencional* de toda percepção consciente, como tão bem detectou Bento Prado Júnior: toda percepção consciente remete assim a um universo material que a ultrapassa, a um mundo ao mesmo tempo extrafenomênico por sua extensão e intrafenomênico por sua duração. Mas, ao mesmo tempo em que nos abrimos por meio de nossa percepção a um universo inesgotável, universo esse que sempre visamos para além de todo fenômeno, nós encontramos em nossa própria consciência corporal uma realidade que experimentamos através de afecções, um prenúncio de intimidade que é ao mesmo tempo a porta de entrada de uma esfera profundamente *não-intencional* de nossa vida – nós não visamos a dor, nós *somos* a dor. Desse ponto de vista, a afecção é paradoxal convergência da interioridade e da exterioridade, o ponto de contato do espírito e da matéria, a vida imediatamente sentida por nós.

3.4. O espaço

Na percepção concreta, passamos por diversos graus de extensão *reais*, que vão da extensão da matéria à extensão de nosso corpo e desse à inextensão do espírito. Mas a teoria bergsoniana dos graus de extensão permaneceria incompleta caso não passássemos por sua análise do *espaço ideal* que nós, seres humanos, sobpomos à extensão material em virtude de nossas necessidades práticas. Evidentemente, uma análise da formação do espaço em Bergson nos tomaria exigiria um desenvolvimento enorme, do qual cremos poder prescindir em parte, na medida em que buscamos delinear sua ontologia, sua descrição do ser, não as construções intelectuais por meio das quais o ser humano opera sobre o mundo. Não que esses dois processos estejam realmente separados para Bergson: grande parte do esforço do terceiro capítulo de *A evolução criadora* consiste em mostrar que o espaço, enquanto construto intelectual, ideal, resulta de um processo ontológico de ex-tensão profundamente real, que é o processo que gera a própria matéria. O que nós, seres humanos, fazemos, é de certo modo levar esse processo ontológico de ex-tensão ao limite: se a matéria é um contínuo extenso imenso, porém finito, nós subpomos a ela um espaço infinito. Se a matéria é o grau de duração mais ínfimo de nosso ser, nós subpomos a essa duração ínfima um espaço material cujo tempo é o de um instante sem duração (nesse sentido, o espaço é também o limite ideal dos graus de duração). O espaço é assim um construto ideal por meio do qual nossa inteligência segue a tendência da realidade a uma ex-tensão progressiva, compreenderemos o que está envolvido nesse processo em nossa análise de *A evolução criadora*. O que visamos aqui é, menos do que explicar o modo de formação do espaço, somente caracterizá-lo em suas linhas gerais, principalmente para evitar um mal-entendido bastante comum que se efetua na leitura da obra de Bergson, que é o de identificar o *espaço ideal* - construto operatório do intelecto humano - com a *extensão real* - que é o próprio universo material antes de qualquer formatação de nosso intelecto ou de nossa sensibilidade. Pedimos que o leitor tenha em mente desde então que, a despeito de suas proximidades, *o espaço não é a extensão*.

Voltemos à questão que nos colocávamos logo no começo do primeiro capítulo, para agora tratá-la como um pouco mais de profundidade. O que é o espaço? A resposta a essa pergunta varia ao longo da obra de Bergson, e ela sempre aparece com alguma referência explícita ou implícita a Kant: no *Ensaio*, ao tratar da formação do número, ele

afirma que se trata de um ato do espírito que consiste na "concepção de um meio vazio homogêneo":

Que si maintenant on cherchait à caractériser cet acte [que produz o espaço], on verrait qu'il consiste essentiellement dans l'intuition ou plutôt dans la conception d'un milieu vide homogène. Car il n'y a guère d'autre définition possible de l'espace : c'est ce qui nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées : c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité.²⁴⁰

Ao mesmo tempo em que é "a concepção de um meio vazio", o espaço é um "princípio de diferenciação outro que aquele da diferenciação qualitativa", princípio esse que "permite a diferenciação de sensações idênticas e simultâneas". O que Bergson quer dizer com isso? Tomemos, por exemplo, o caso de nosso campo visual: ele é formado tanto por diversas sensações heterogeneamente distintas quanto por uma diferenciação não qualitativa, é por meio dessa diferenciação não-qualitativa que sabemos, por exemplo, que algo está à esquerda ou à direita de nós, como Bergson nos dirá um pouco adiante em seu texto. O espaço nesse sentido é indiferente ao seu conteúdo: não importa saber *o que* está à direita e à esquerda, todas as suas partes são perfeitamente homogêneas entre si - e por isso ele é um "meio vazio homogêneo" que serve de base às operações de nosso intelecto. À primeira vista, pareceria que Bergson se aproxima de Kant nesse sentido, mas, na verdade, ele já está se distanciando dele, pois se Kant pressupõe que o espaço é uma forma *a priori* de nossa *intuição* da exterioridade, Bergson afirma que ele é antes de mais nada um *conceito* proveniente da atividade de nosso intelecto. O que equivale a dizer que, se para Kant, toda apreensão do sentido externo deve ser necessariamente dada por meio de uma formatação espacial, o mesmo não ocorre para Bergson: existem caracteres qualitativos presentes em nossa apreensão da exterioridade que não precisam estar necessariamente subordinados à forma do espaço, que o leva a distinguir *já no Ensaio* entre um *espaço* ideal marcado pela homogeneidade de suas partes e uma *extensão* marcada pela heterogeneidade das suas partes:

Nous estimons d'ailleurs que si la représentation d'un espace homogène est due à un effort de l'intelligence, inversement il doit y avoir dans les qualités mêmes qui différencient deux sensations une raison en vertu de laquelle elles occupent dans l'espace telle ou telle place déterminée. Il faudrait donc distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace : elles sont sans doute impliquées l'une dans

²⁴⁰ BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1948. p. 70-1.

l'autre, mais, plus on s'élèvera dans la série des êtres intelligents, plus se dégagera avec netteté l'idée indépendante d'un espace homogène.²⁴¹

Logo, mesmo no *Ensaio* já existe uma diferença profunda entre o espaço e a extensão, que será ressaltada ao longo das obras: o primeiro é um meio homogêneo, a segunda, algo de heterogêneo, o primeiro é concebido, a segunda, percebida. A extensão é aqui a razão existente nas próprias qualidades que faz com que elas ocupem um lugar específico no espaço: a seleção de imagens não será senão o processo envolvido, em *Matéria e memória*, neste caso. Se ambos - extensão e espaço - estão "implicados um no outro", é porque ambos surgem da mesma necessidade de um ser vivo operar sobre o real. Mas essa operação pode então adquirir duas formas bem distintas: num caso temos uma percepção consciente, no outro uma projeção nessa percepção de um esquema ideal de operação. E esse último modo de operar sobre a exterioridade é para Bergson algo especificamente humano: "En ce sens, il est douteux que l'animal perçoive le monde extérieur absolument comme nous, et surtout qu'il s'en représente tout à fait comme nous l'extériorité."²⁴² Essa visão, por sinal, permanecerá ao longo de toda sua obra: o animal, seja ele qual for, tem uma apreensão da realidade exterior não mediada pela espacialidade, ao passo que é essa *mediação* do real, veremos, que está na origem da inteligência humana. Lógico, isso não implica que as percepções de cada espécie animal não sejam profundamente diferentes, que os membros de cada uma delas não tenha um certo *umwelt* qualitativamente diferente daquele das demais espécies. Mas também não deixa de ser patente que há uma diferença de natureza entre a apreensão da exterioridade dos demais animais e a do ser humano: o animal simplesmente *percebe* seu entorno, o ser humano também o percebe, mas igualmente *concebe* um espaço ideal subjacente ao que lhe é dado na percepção, forjando, no limite, um espaço puramente intelectual, o espaço geométrico (qualquer que seja seu tipo).

Essa visão do *Ensaio* sobre o espaço será progressivamente elaborada ao longo de sua obra: ela será retomada em uma chave mais pragmática em *Matéria e memória*, onde sua diferença em relação à extensão será acentuada. O espaço homogêneo (assim como o tempo homogêneo) são pensados ali como *esquemas* de nossa operação sobre o real, provenientes de nosso interesse vital:

²⁴¹ Id. p. 71.

²⁴² Id. p. ibid.

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.²⁴³

O espaço surge das necessidades práticas do ser humano: ele decorre da ação do homem sobre o real. Essa afirmação do quarto capítulo de *Matéria e memória* está em uma relação profunda com a análise da percepção consciente que Bergson efetuou ao longo de seu primeiro capítulo: se na percepção pura nós coincidiríamos com própria matéria, na percepção consciente destacamos no universo somente aquilo sobre o qual podemos virtualmente agir. O que equivale a dizer que, por meio do discernimento prático, a extensão da consciência reduz-se, na apreensão do ser vivo, à extensão do seu campo de ação possível. Ora, o espaço intelectual não será senão a expansão – ideal – desse campo de ação virtual do organismo ao infinito: por meio dele o ser humano ultrapassa o limite estrito de seu campo de ação perceptivo, por meio dele o homem vai do horizonte limitado de sua percepção a instauração de um campo de ação simbólico que virtualmente abrangeria todo o universo (e mesmo além, pois o universo é para Bergson uma extensão necessariamente finita, enquanto nosso espaço intelectual é infinito). Nosso espaço ideal é, portanto, uma passagem ao limite de nosso campo de ações virtuais, o que equivale a dizer, de nosso campo perceptivo. A novidade de *Matéria e memória* a esse respeito consiste em vinculá-lo às dimensões temporais de nosso ser, pois afirmar que o espaço simboliza uma capacidade de ação virtual infinita é a mesma coisa que afirmar que ele simboliza uma abertura para o *futuro* indefinida, como já vimos em nossa análise do reconhecimento atento:

O espaço nos fornece assim, de uma só vez, o esquema de nosso futuro próximo; e, como esse futuro deve escoar-se indefinidamente, o espaço que o simboliza tem a propriedade de permanecer, em sua imobilidade, indefinidamente aberto.²⁴⁴

Por sua vez, é somente neste esquema ideal de nossa ação, e não na extensão imediatamente fornecida pela nossa sensibilidade, que os recortes artificiais que identificamos como corpos particulares podem adquirir uma significação definitiva: na nossa percepção concreta, todo corpo aparece como necessariamente integrado ao seu entorno de forma contínua, toda divisão aparece aí como obra e graça de uma operação artificial. Ora, somente

²⁴³ Id. p. 248.

²⁴⁴ Id. p. 169.

no espaço, essa divisão em corpos pode ser tomada como absoluta, somente nele um corpo pode aparecer como algo perfeitamente distinto dos corpos vizinhos: "Assim entendido, o espaço é de fato o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito."²⁴⁵ Ora, a extensão é um todo indiviso, se verificamos alguma divisão de corpos na extensão, só pode ser porque projetamos o espaço nela:

A extensão concreta, ou seja, a diversidade das qualidades sensíveis, não está nele; é ele que colocamos nela. O espaço não é o suporte sobre o qual o movimento real se põe; é o movimento real, ao contrário, que o põe abaixo de si.²⁴⁶

O que equivale a dizer que não são os movimentos materiais que se desenham no espaço, mas nós que desenhamos o espaço debaixo deles: se nos ativermos à realidade, pura e simplesmente, sem nenhuma intervenção do intelecto teremos de reconhecer, como já vimos, que “há mudanças, mas não há sob a mudança coisas que mudam.”²⁴⁷ Nosso espaço é algo imaginário, o que nos é dado imediatamente é portanto a extensão material, nunca o espaço. Essa extensão, como vimos, não difere de nossas sensações senão em grau: ele implica uma mudança qualitativa constante. O espaço, por sua vez, é definido por princípio pela completa ausência de qualidade, o que impede qualquer mudança, o que nos leva em última instância à sua fixidez. Essa fixidez demarca, antes mais nada, a imobilização absoluta a que gostaríamos de submeter o real na nossa ânsia de agir sobre ele.

Mas ao mesmo tempo em que é algo de imaginário, o espaço é algo de extraordinário: por meio de geometrias completamente abstratas, conseguimos prever com exatidão assombrosa o comportamento da matéria, dos corpos inertes, dos astros. Como isso seria possível, se esse espaço imaginário não tivesse algum vínculo com a própria extensão real? Mas qual é então esse vínculo? Essa será a questão que Bergson procurará responder em *A evolução criadora*. Lá Bergson sugerirá que o espaço só pode refletir precisamente a extensão material porque ambos surgem de uma mesma tendência, de um mesmo processo ontológico de *distensão e de ex-tensão* que gera ao mesmo tempo a materialidade das coisas e a espacialidade de nosso intelecto:

²⁴⁵ Id. p. 255-6.

²⁴⁶ Id. p. ibid.

²⁴⁷ BERGSON, Henri. *A percepção da mudança* in *O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. P. 169

Assim, o espaço de nossa geometria e a espacialidade das coisas [isto é, a extensão] engendram-se mutuamente pela ação e reação recíprocas de dois termos que são de mesma essência, mas que caminham em sentido inverso um do outro.²⁴⁸

Será esse processo que estudaremos com detalhes em nosso quarto capítulo. Por meio dele, compreenderemos então porque o espaço é o limite a que chegaria o processo de ex-tensão real que, para Bergson ocorre nesse exato instante no universo. Pois para Bergson, a extensão material *crece*, o universo *crece*. Mas este crescimento é sempre o crescimento de algo *finito*. Ora, o que a representação intelectual do espaço faz é elevar esse crescimento ao seu limite: o universo, que tende a uma finitude cada vez maior, torna-se em nossa representação espacial algo *infinito*. Por outro lado, a duração ínfima da matéria, pela qual se introduz um mínimo de contingência no mundo inerte, será anulada para que nossa operação sobre ela possa ser absoluta: o espaço homogêneo estará sempre acompanhado de um tempo homogêneo que na mesma medida em que se estende por toda eternidade, é composto de instantes sem duração. Desse modo, em *A evolução criadora*, o espaço é a passagem ao limite de um processo real de ex-tensão, "a representação que forma do espaço puro não é mais que o esquema do termo no qual esse movimento [de ex-tensão] desembocaria"²⁴⁹. Ou seja, se a matéria é o máximo de extensão e o mínimo de duração que observamos no real, o espaço não será senão essa extensão idealmente levada ao infinito, na mesma medida em que sua duração é reduzida a zero.

Mas a representação espacial surge muito antes de qualquer observação astronômica: Bergson fala de geometrias naturais do ser humano (o que lhe rendeu, inclusive uma acalorada discussão com Borel). Como poderíamos saber para onde se encaminha o processo de ex-tensão do real antes de qualquer observação astronômica? Para Bergson, pela simples reflexão do espírito sobre si mesmo: ele já experimenta algo desse processo de distensão do real ao se distender ele mesmo ao agir inteligentemente sobre a matéria: Ele já "possuía a representação implícita desse espaço no próprio sentimento que experimentava de sua eventual *distensão*, isto é, de sua possível *extensão*. Reencontra-o nas coisas, mas tê-lo-ia obtido sem elas caso tivesse tido a imaginação suficientemente poderosa para levar até o fim a inversão de seu movimento natural."²⁵⁰

Extensão e espaço são assim frutos de um mesmo movimento de distensão e ex-tensão, que se processa tanto nas coisas quanto no próprio espírito. É essa isonomia do real

²⁴⁸ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 221.

²⁴⁹ Id. p. 220.

²⁵⁰ Id. *ibid.*

que permite que nossas geometrias as mais abstratas se adaptem à extensão da matéria: nossa inteligência, menos do que o suprasumo do espírito, é esse espírito se distendendo e se estendendo, no intuito de poder operar sobre a matéria. O espaço não é senão a tendência da própria materialidade levada mais longe, pelo trabalho da imaginação humana. Mas vejamos agora, com mais detalhes, no que consiste esse processo ontológico de distensão e ex-tensão que, para Bergson, está na origem seja da própria materialidade, seja da forma intelectual que sobpomos a ela.

4. Inversão

Há graus de tensão da duração, há graus de extensão, eles estão numa relação inversa. Este enunciado resume *in a nutshell* o que seria a estrutura delimitada por Bergson ao longo de *Matéria e memória*. Mas como surgem esses diversos graus de tensão e de extensão? Para respondê-lo, precisamos passar do ponto de vista *estrutural* que delimitamos até agora a um ponto de vista *genético*, que nos é apresentado em *A evolução criadora*.

No que consiste essa passagem a um ponto de vista genético? Todo esforço de Bergson ao longo do terceiro capítulo de *A evolução criadora* consistirá, de fato, em nos mostrar que a extensão em geral surge de uma *inversão* da tensão da duração. À primeira vista, pareceria que não vamos assim além do que já foi dito nas obras anteriores: há uma relação inversa entre extensão e a tensão da duração. Mas na verdade, é um passo além que se opera neste capítulo: não há apenas uma relação inversa entre duração e extensão, mas a própria extensão é *produzida*, em seus diversos graus, por esse processo de distensão da duração, processo esse que, como vimos, é também uma ex-tensão. Assim, se a duração é um processo de criação ininterrupta de si por si mesmo, uma tensão contínua, bastará apenas que haja uma *interrupção* desse processo de tensão da duração para que a *extensão* em geral surja automaticamente, por uma mera *inversão* desse processo ascendente. Deste modo, este processo de inversão permitirá a Bergson pensar o surgimento da própria extensão material por meio de uma inversão ou interrupção da duração do espírito:

No fundo da 'espiritualidade', de um lado, da 'materialidade' com a intelectualidade, de outro, haveria então dois processos de direção oposta, e passaríamos do primeiro para o segundo por meio de uma inversão, talvez mesmo de uma simples interrupção, se é verdade que inversão e interrupção são dois termos que devem ser tratados aqui por sinônimos²⁵¹.

Esse processo ontológico de inversão da duração explicaria, por sua vez, igualmente o sucesso de nossa inteligência ao operar sobre a matéria, já que "*é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas.*"²⁵² Ou seja, o mesmo movimento de distensão explica tanto o surgimento da *matéria* quanto o avanço progressivo da *inteligência*, o que implica em dizer que *ontologia e teoria do conhecimento são inseparáveis* para ele.

²⁵¹ Id. p. 219.

²⁵² Id. p. 224. Grifos do autor.

Neste capítulo, tentaremos separar o que de fato é inseparável e tratar apenas dos elementos *ontológicos* envolvidos no processo de inversão da duração. Isso nos levará a excluir de nossa análise pontos fundamentais de *A evolução criadora*: a análise das duas ordens, da ilusão de desordem, o surgimento da indução, da dedução, do espaço, etc. Mas, cremos que surgirá dessa violência ao texto uma maior clareza sobre o que Bergson pensa da criação contínua realizada por Deus, sobre o crescimento do universo, sobre a aparição da vida em nosso mundo, sobre o desenvolvimento da consciência ao longo da evolução. Delimitemos, portanto, os quatro passos de nosso percurso.

1. *Um universo em crescimento*. A extensão material, o grau mínimo de duração, é criado por Bergson pela distensão do grau máximo da duração, isto é, por Deus. Deus, como vimos, é a duração em sentido eminente: é a contração ininterrupta de todo passado no presente, podemos dizer em certa medida que todo passado que permanece para nós como algo de virtual permanece como algo atual para ele. O que esta duração (que, mais do que uma consciência, é uma *supraconsciência*) precisa fazer para criar o universo? Simplesmente interromper esta contração ininterrupta do passado no presente: do mesmo modo que passamos da compreensão do sentido de um poema à audição das sílabas que o compõem por uma distensão de nossa duração, Deus passará por uma distensão de sua própria duração à extensão do universo. Pois ao se *distender*, ele necessariamente se *estende*, e assim Deus cria continuamente por sua distensão a extensão material: o universo ressurgente a cada instante por esse processo. Podemos até dizer que se não houvesse essa inversão constante, o universo material desapareceria no mesmo segundo, pois, como vimos, a duração da matéria é ínfima e "se aquilo que se desfaz dura, só pode ser por solidariedade com aquilo que se faz"²⁵³. O universo material é, portanto, fruto de uma inversão contínua que é também *uma criação contínua*. E Deus é, para Bergson, uma potência de criação a qual basta "distrair-se de si mesma para se distender, distender-se para estender-se, estender-se para que a ordem matemática que preside à disposição dos elementos assim distinguidos e o determinismo inflexível que os liga manifestem a interrupção do ato criador; são aliás, uma só e mesma coisa que essa própria interrupção." E na medida em que se distende, Deus tanto recria a matéria existente no universo quanto *acrescenta* mais matéria a essa existente, sob a forma de novos "mundos" (sistemas solares). Deste modo, o universo nunca será para Bergson algo de

²⁵³ Id. p. 370. Acrescentemos que já em *Matéria e memória*, Bergson afirmava que nosso corpo é a parte "invariavelmente renascente de nossa representação" (p. 177). "Renascente", para nós, deve ser tomado aqui em sentido literal.

dado em certo momento, um todo fechado, mas algo que está constantemente em vias de se fazer, *um todo aberto*.

2. *O impulso vital*. Ao mesmo tempo em que cria novos "mundos", Deus cria a vida que habitará esse mundo. Porque isso ocorre, não é nada claro. Como veremos, provavelmente isto se dá pelo fato de que a vida não é, para Bergson, senão a própria consciência divina tendo de operar sobre a matéria. Tudo se passa como se essa consciência ou supraconsciência divina, fosse "atraída" por sua própria distensão, por isso o próprio Bergson afirma que a vida é simplesmente "a consciência lançada através da matéria". E se a matéria é fruto de um movimento de distensão e ex-tensão, a vida não será senão o movimento inverso se delineando em meio à materialidade. Desse modo, em meio a esse processo ontológico de *ex-tensão*, surgirá o processo inverso de *tensão*, que Bergson denominará *impulso vital*. É como se o movimento de distensão que gera o universo fosse apenas uma interrupção de um movimento naturalmente ascendente de tensão da duração, o qual é retomado logo após essa distensão. Do ponto de vista da extensão, teremos como resultado dessa tensão progressiva do impulso vital uma tendência geral ao inextenso progressivamente operando em meio à extensão material: veremos assim, na matéria extensa gerada pela distensão da duração divina, sistemas *relativamente* fechados se formarem - sistemas solares e planetas -, onde por sua vez se tecerão outros sistemas mais inextensos, que são os sistemas *naturalmente* fechados: organismos e sociedades de organismos. Em último lugar veremos o próprio *indivíduo* humano despontar nessa tensão progressiva que atravessa toda a vida – grau máximo de vontade, liberdade e consciência que o impulso vital conseguiu atingir nesse rincão do universo que habitamos. Esse processo se repete para Bergson de forma diferente em cada mundo criado: é por esse motivo que Bergson fala de diversos impulsos²⁵⁴: podemos conjecturar que é como se cada distensão e ex-tensão de Deus fosse acompanhada de uma tensão progressiva ou impulso que buscasse alcançar a tensão absoluta, uma diástole acompanhada de uma sístole necessária.

Mas essa tensão do impulso será sempre contrabalançada pela necessidade da vida operar sobre a matéria: desse "embate" constante entre o impulso e a matéria surgirão os diversos modos de organização possíveis; cada forma de vida será um *modus vivendi* particular decorrente dessa cisão entre sua tendência interna a uma tensão progressiva e o

²⁵⁴ Há diversos impulsos, como Bergson afirma em sua famosa carta à Tonquédec: "Je parle de Dieu comme la source d'où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les 'courants' ou 'élans' dont chacun formera un monde." BERGSON, Henri. *Mélanges*. Paris, PUF, 1972. p. 766.

movimento inverso de materialidade que o leva a se distender e estender para poder operar sobre ela. Assim, cada estágio da evolução da vida, pensada globalmente, refletirá para Bergson menos um trabalho gradual de complexificação das formas de vida do que o resultado global dessa oscilação da vida entre uma tendência à tensão e uma tendência à ex-tensão. Por meio dessa dinâmica, haverá uma divisão progressiva do impulso: se cada impulso, enquanto derivado da consciência divina é em princípio algo uno, uma "multidão de virtualidades", essa unidade será, contudo, fragmentada e dividida pelo contato com a matéria. Essa divisão levará à divisão progressiva do impulso numa miríade de indivíduos dispersos. Essa tendência à individualidade, ao fechamento, será contudo contrabalançada pelo movimento inverso de retorno à unidade decorrente de sua própria origem, movimento esse que se refletirá na tendência do organismo a uma associação progressiva.

3. *A marcha para a visão.* A tensão progressiva e a ex-tensão progressiva do impulso o levarão a uma diferenciação gradual ao longo da evolução. Por meio desse processo, vemos uma diferenciação gradual da vida ocorrendo por saltos ou gradualmente, gerando convergências distantes e divergências próximas: é o que Bergson nos mostrará em sua análise da "marcha para a visão". Por meio dessa análise, verificaremos como uma tensão progressiva levou ao desenvolvimento da visão em filios separados, tais como aqueles dos moluscos e dos cordados e, mais do que isso, ao desenvolvimento simultâneo de aparelhos visuais espantosamente semelhantes em ambos os filios, tal como o que observamos no homem e no *Pente*²⁵⁵. Porque isso ocorreu, se ambas as espécies são filogeneticamente diversas e o olho provavelmente surgiu em ambos os filios depois de sua divisão? Porque, para Bergson, a tensão progressiva que anima o desenvolvimento da vida em geral levou ambas as espécies tanto *ao grau da duração específico que é a visão* quanto a essa *organização extensiva que é o olho*. Assim, se "a visão é uma potência que atingiria, *de direito*, uma infinidade de coisas inacessíveis a nosso olhar (...) [de fato] a visão de um ser vivo é uma visão eficaz, limitada aos objetos sobre os quais o ser pode agir: é uma visão *canalizada*, e o aparelho visual simboliza, simplesmente, o trabalho de canalização"²⁵⁶. Entendemos então porque a visão atingiu um mesmo desenvolvimento no homem e em alguns moluscos: ela deriva de um grau de tensão análogo atingido em ambos os casos. E entendemos porque ela gerou aparelhos visuais semelhantes em ambos: essa tensão progressiva vem acompanhada de

²⁵⁵ Ao leigo em biologia, tal como o autor deste texto: uma espécie de concha com diversos olhos que cumprem funções elementares como discernir luz e sombras.

²⁵⁶ Id. p. 102.

uma organização material análoga em ambos os casos; essa individuação ou "canalização" da extensão não é senão o aparelho visual.

4. *Consciência e mundo*. Através desse jogo de forças entre uma tensão progressiva e uma ex-tensão inversa veremos despontar também, pouco a pouco, e à custa de muito esforço, um desenvolvimento progressivo da consciência. Que haja uma ampliação progressiva da consciência ao longo da evolução da vida é algo que se torna claro, para Bergson, quando observamos a diferença entre o *torpor* vegetativo, o *instinto* animal e a *inteligência* humana. Pois vemos, no primeiro caso, uma (quase) total ausência de sensibilidade, derivada da *imobilidade* da planta, no segundo, algo como o despertar de uma consciência, que permanece porém ativa pelo tempo estritamente necessário para concluir uma ação real, no terceiro caso uma consciência distinta, voltada para novas ações virtuais que podemos executar sobre o mundo. Nós estudaremos essas três tendências da vida, tal como elas são caracterizadas no segundo capítulo de *A evolução criadora*. Procuraremos mostrar o processo que levou, ao longo da evolução, à sua separação e ao desenvolvimento de uma maior consciência no último caso. Ao mesmo tempo, procuraremos descobrir porque a inteligência, na medida em que é fruto de uma maior abertura da consciência, nos aparta (quase) irremediavelmente do real, porque a inteligência, ao mesmo tempo em que expande enormemente o leque de *ações virtuais* do organismo, levando-nos à uma ampliação de nossa própria liberdade e interioridade, é responsável por uma alienação profunda do ser humano com relação à sua própria realidade imediata. Verificaremos que isso ocorre, para Bergson, porque a inteligência é uma faculdade instrumental, e o instrumento é essencialmente um *meio* que se interpõe entre nós e o real, real esse que advém então somente o *terminus ad quem* de nossa ação instrumental. Assim, se o instinto implica um conhecimento *imediato* e *material* do próprio real, a inteligência será antes de mais nada um conhecimento *mediado* e *formal*. O resultado último disso para nós, humanos, será que o contato direto com nossa realidade imanente se perderá, em prol da instituição de um mundo *simbólico e transcendente*, próprio a nossa inteligência. Será a partir desse momento que a necessidade de se recorrer a uma *intuição* que permita reestabelecer esse contato com o real se imporá.

4.1. Um universo em crescimento

O terceiro capítulo de *A evolução criadora* traz em seu bojo um dos projetos mais singulares – para não dizer temerários – que talvez tenham sido intentados na história da filosofia: explicar a gênese da matéria do universo a partir não da física, mas de uma análise psicológica. Quando Bergson fala de uma “gênese ideal” da matéria, isso não quer dizer que ela seja uma gênese hipotética ou abstrata – “ideal” quer dizer: pensar uma gênese da matéria a partir de um ponto de vista psicológico, que envolve uma dilatação de nossa própria intuição. Esse projeto pode parecer à primeira vista algo completamente insano, mas na verdade, Bergson já abriu caminho para ele quando, em *Matéria e memória*, demonstrou que a própria matéria não é algo de estranho à nossa própria consciência: vista do ponto de vista psicológico, ela é apenas o grau mais baixo de duração de nosso ser. Ora, o passo seguinte, que ele efetuará nesse peculiar capítulo, será pensar a *gênese* da extensão material como uma *inversão da duração do todo*. E isso será possível exatamente porque, para ele, há uma relação inversa rigorosa entre extensão e duração. Assim, do ponto de vista de Bergson, não é mais absurdo retrair uma gênese da matéria do que retrair a gênese da inteligência, do instinto ou da sensibilidade. O ideal de Bergson nesse capítulo é, portanto, “simplesmente” ter uma intuição direta do processo de criação contínua de matéria no universo.

Mas há uma peculiaridade a ser destacada nos procedimentos envolvidos nessa intuição: assim como uma intuição da duração imanente à própria matéria é algo quase impossível (equivaleria a termos uma percepção pura de fato), sendo a apreensão efetiva da matéria algo que envolve, como mostramos, uma verdadeira extração à fórceps de nossa intuição, assim também parece quase impossível ter uma intuição direta dessa tensão capaz de gerar, para Bergson, a própria matéria do universo. Pois ter uma intuição imediata dessa tensão absoluta que gera a própria matéria do universo seria simplesmente coincidir com essa tensão absoluta que, para Bergson, é *Deus*.

Lembremos que nossa experiência temporal humana é para Bergson uma experiência mediana, a meio caminho do tempo do alto e do tempo de baixo, de Deus e da matéria, da duração e do devir máximos, da vida e da morte absolutas. Ela vai da sensibilidade à vontade, do campo de presença de uma sensação de vermelho ao campo de presença envolvido numa decisão crucial. O que está abaixo – o devir da matéria – e acima – a duração criadora do todo – quase sempre nos escapa: de um temos uma apreensão quase

negativa (o *movimento* da estrela cadente, que jamais explicaremos pela retenção de nossa sensibilidade), de outro, o testemunho mudo dos místicos, a tentativa sempre renovada de coincidência da vontade humana com a vontade divina. Vivemos entre dois extremos de intuição possível, nossa consciência é uma zona mediana entre os dois extremos da totalidade, que lhe permanecem quase sempre vedados, isto é, *inconscientes*. A grande questão, para Bergson, será saber como dilatar essa experiência mediana, como efetuar uma passagem ao limite dos pólos de nossa experiência. E assim, muitas vezes, o que estará em jogo será mais uma reflexão sobre as tendências de nossa própria intuição do que uma intuição imediata destas realidades, uma reflexão que nos mostre os extremos para onde nossa própria experiência mediana aponta. Uma reflexão que não deixará, portanto, de lançar mão de todos os instrumentos à mão para chegar ao seu objetivo, inclusive da própria inteligência. A reflexão bergsoniana, nesse caso, será sempre um misto de intuição e dialética: intuição imediata de um lado, análise conceitual das tendências dessa intuição do outro, ambas trabalhando para nos permitir reinserir nossa intuição mediana nessa totalidade maior, nessa estrutura temporal que abrange Deus, a alma e o mundo.

Vemos algo assim ocorrer no terceiro capítulo de *A evolução criadora*. A certa altura do texto, Bergson se propõe a pensar a relação de inversão da duração em extensão a partir de uma experiência bem simples, de uma análise da relação entre dois graus de nossa duração que nos são fornecidos por uma simples intuição do *som* e do *sentido* de um poema – intuição imediata que ninguém pode recusar, pois seria recusar sua própria experiência corriqueira. Mas dessa experiência corriqueira terá importantes resultados genéticos: Bergson mostrará nessa análise que o audição de uma sílaba de um poema é na verdade algo derivado de um *interrupção* ou *inversão* de nossa duração, que permanecia íntegra enquanto nos atínhamos ao sentido do poema. O que Bergson procurará demonstrar, a partir disso, é que a massa sonora derivada dessa interrupção da duração é na verdade uma diminuição de uma realidade positiva – a duração íntegra do sentido, da qual eles derivam. Equivale a dizer que, em certa medida, o sentido *antecede* o som: a partir de uma justaposição de sons sucessivamente recortados de uma duração una, jamais chegaremos à simplicidade da unidade do sentido. Nossa inteligência, entretanto, buscará recompor a unidade do sentido a partir da multiplicidade de sons que ela justapõe num espaço ideal – o que será sempre uma busca fracassada. Para Bergson, nossa inteligência é uma faculdade de dissociação, de análise: ela parte do todo e vai às partes, mas é incapaz de recompor essa totalidade primeira.

Ora, poderíamos argumentar que todo o restante do capítulo, com suas altas especulações cosmológicas, não consistirá senão em buscar expandir os resultados dessa análise, porém elevando-as ao limite. Assim, a partir dos resultados obtidos pela análise dessa intuição simples do som e do sentido, Bergson se indagará: o que ocorreria, porém, se eu levasse o processo de ex-tensão envolvido na audição de um som ao seu extremo? o que ocorreria se eu levasse, por sua vez, esse processo de tensão envolvido na compreensão do sentido de um poema ao extremo? A resposta será: simplesmente chegaríamos aos dois polos da experiência, a matéria e Deus. Desse modo, teríamos expandido nossa faixa de experiência temporal mediana aos seus extremos. Mas note-se bem o "teríamos" aqui, Bergson não diz que iremos efetivamente coincidir com a matéria ou com Deus, apenas que eles são os limites possíveis de nossa experiência que vislumbramos no interior de nossa própria experiência mediana. Ao passar da esfera dessa experiência mediana para essa esfera que seria, por assim dizer, a de uma experiência total, Bergson está fazendo menos do que intuição, mas mais do que analogia, pois as tendências de tensão e de ex-tensão presentes na nossa experiência mediana apontam para algo, digamos, acima e abaixo dela. E assim como o som provém de uma *inversão* do sentido, Bergson especula, com base nas tendências que ele observa, que a matéria talvez provenha de uma *inversão* de uma duração universal hipercontraída, que não seria senão Deus. Ou seja, Bergson visa transpor, por meio da análise, nossa faixa mediana de experiência, incluindo-a num âmbito de uma experiência maior.

Partamos então da análise do poema que Bergson nos oferece, aparentemente simples, mas fundamental para se entender o argumento central do terceiro capítulo. Para tanto, nada melhor do que passar a palavra ao próprio Bergson:

Quando um poeta me lê seus versos, posso interessar-me suficientemente por ele para entrar em seu pensamento, inserir-me em seus sentimentos, reviver o estado simples que ele espalhou em frases e em palavras. Simpatizo então com sua inspiração, sigo-a num movimento contínuo que é, como a própria inspiração, um ato indiviso. Agora, basta que eu relaxe minha atenção, que eu distenda aquilo que em mim havia de tensionado para que os *sons*, até então afogados no *sentido*, me apareçam distintamente, um por um, em sua materialidade. Não preciso acrescentar nada para isso, basta que retire algo. À medida que me abandonar, os sons sucessivos individualizar-se-ão cada vez mais: assim como as frases se haviam decomposto em palavras, as palavras serão escandidas em sílabas que perceberei sucessivamente²⁵⁷

²⁵⁷ Id. p. 227-8. Grifos nossos.

Em primeiro lugar, ressaltemos que a análise do poema casa-se perfeitamente com a análise do reconhecimento atento e dos dois tipos de afasias em *Matéria e memória*: víamos ali que no reconhecimento passamos constantemente do plano da memória-hábito à memória voluntária e vice-versa. Se o reconhecimento de uma letra ou de uma sílaba derivava da própria estrutura sensório-motora de nosso corpo, por sua vez era todo um passado longínquo que intervinha no reconhecimento do sentido de um poema. Memória-hábito e memória voluntária, rememoração corporal e espiritual se mostravam, por sua vez, como dois aspectos progressivos de um mesmo movimento simples de tensão de nossa duração, de uma rememoração progressiva do passado em geral, que estava intimamente ligado à nossa *atenção à vida*. Quando esta atenção relaxava-se, esse processo de tensão esmorecia e no limite nossa própria consciência se anulava, sucumbindo ao automatismo de nossos hábitos corporais. Entendemos então porque Bergson pense esta passagem do sentido ao som como uma passagem efetiva à materialidade, e a coerência com a obra anterior é, portanto, flagrante.

Mas em segundo lugar, destaquemos que Bergson está pensando esta passagem agora de modo *genético*²⁵⁸. Ele não está simplesmente dizendo que há uma relação inversa entre duração e extensão, mas que a própria extensão sonora *deriva* de uma *inversão* de nossa duração em extensão, logo, que a materialidade de cada som individual que eu escuto é na verdade derivada de uma *interrupção* dessa duração, a passagem do sentido ao som é um *decréscimo* dessa duração mais intensa: para passar de um ao outro, eu “não preciso acrescentar nada para isso, basta que retire algo”. Assim, o sentido não é som *mais* algo, mas na verdade é o som que é o sentido *menos* algo. E esse “menos algo” é exatamente o relaxamento de nossa atenção, ou, como ele dirá adiante, “uma deficiência do *querer*”, querer este que ao invés de se lançar num movimento indiviso rumo ao futuro, onde buscaríamos antecipar o sentido geral da frase que escutaremos, simplesmente se *detém* na constituição material desse poema. O ponto em jogo, portanto, é que a formação dos sons deriva de uma distensão ou de uma interrupção de um esforço de antecipação, de futurização. Que a formação do sentido de uma sentença esteja estritamente vinculada à abertura da consciência ao futuro, à antecipação do que virá, à constituição de uma ação virtual, é o que Bergson nos ensina numa passagem de *A energia espiritual*:

²⁵⁸ Frédéric Worms também salienta esta passagem ao ponto de vista genético, que permitirá ligar as multiplicidade da duração e da extensão . WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris, PUF, 2004. p. 232.

On n'a pas assez remarqué que notre présent est surtout une anticipation de notre avenir. (...) De même, quand nous écoutons une phrase, il s'en faut que nous fassions attention aux mots pris isolément. C'est le sens du tout qui nous importe; dès le début nous reconstruisons ce sens hypothétiquement; nous lançons notre esprit dans une certaine direction générale, quitte à infléchir diversement cette direction au fur et à mesure que la phrase, en se déroulant, pousse notre attention dans un sens ou dans un autre. Ici encore le présent est aperçu dans l'avenir sur lequel il empiète, plutôt qu'il n'est saisi en lui-même.²⁵⁹

Assim, nossa consciência imediata, ao projetar nosso passado no futuro quando se atém a um verso, já está sempre no sentido. Quando ouvimos o começo do verso de um poema, já antecipamos o seu fim: apenas corrigimos essa antecipação à medida que a audição se desenrola. Será a interrupção desse impulso rumo ao futuro que nos levará, por sua vez, a decair na materialidade da frase – esta não será senão a própria distensão da atenção, que ao invés de se comprimir na unidade indivisa de significação da totalidade do verso, se deterá nos sons individuais. É um fato psicológico bem conhecido que nunca lemos todas as letras de uma palavra, todas as palavras de uma frase: muitas vezes, só tomamos conhecimento de uma palavra específica quando ela interrompe o sentido que projetávamos naquele texto:

Chacun de nous a pu remarquer le caractère étrange que prend parfois un mot familier quand on arrête sur lui son attention. Le mot apparaît alors comme nouveau, et il l'est en effet; jamais, jusque-là, notre conscience n'en avait fait un point d'arrêt; elle le traversait pour arriver à la fin d'une phrase²⁶⁰.

A letra é aí algo que interrompe a passagem do espírito, que interrompe seu impulso rumo ao futuro: ele tem então de conformar-se a ela para poder ir adiante (tal como, para Bergson, a corrente vital tem de conformar-se à matéria para prosseguir). Mas essa distensão de nossa atenção é temporária: assim que reintegramos essa distensão em nossa corrente de consciência, voltamos à compreensão do sentido da totalidade do verso. Assim, pensando *sub specie durationis*, o som não é anterior ao sentido, mas *o sentido é anterior ao som*: é nele que nossa consciência se instala de princípio, para se ater – ou melhor, *constituir* – a materialidade sensível somente quando algo, por assim dizer, dá errado e a obriga a se deter. A passagem do sentido ao som provém, portanto, de um relaxamento de nossa tensão, de *uma distensão de nossa duração*, que nos leva de um campo de presença maior (o sentido projetado como ação virtual) ao campo de presença de nosso corpo próprio, aos nossos

²⁵⁹ BERGSON, Henri. *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* in *L'énergie spirituelle*. Paris, PUF, 1948. p. 148.

²⁶⁰ Id. *ibid.*

mecanismos sensório-motores. Essa distensão, por sua vez, nos leva, por via da inversão, a uma ex-tensão progressiva de nossa consciência – passamos por meio dela da esfera do sentido espiritual à esfera dos esquemas motores corporais, da esfera do reconhecimento atento à esfera do reconhecimento automático, da forma do sentido à materialidade sensível do som. Em suma a distensão temporal é um processo de *ex-tensão*, por meio dela passamos de uma duração superior a outra inferior, o que equivale a dizer, de um grau de duração menos extenso a outro mais extenso: assim, a consciência, como Bergson gosta de dizer, é aquilo que só precisa *se deter para se estender*. A novidade aqui, portanto, menos do que a relação inversa entre duração e extensão, é pensar esta inversão como algo *genético*: *a extensão provém da inversão da duração, não o contrário*. Ora, mas se a própria duração tem esse poder genético de gerar a materialidade (relativa) da sensação por sua mera distensão, não podemos então pensar que a *própria matéria do universo (e não apenas sensível) é ela mesma a resultante de uma distensão da duração?*

Mas como isso seria possível? É óbvio que, nós, seres humanos não podemos criar a matéria real do universo – se o pudéssemos, nós poderíamos produzir mundos por uma mera interrupção de nossa atenção, tal como produzimos os sons que ouvimos por uma interrupção de nosso impulso rumo ao futuro; nesse caso seríamos uma espontaneidade absoluta, pois a materialidade que apreenderíamos não seria senão o produto de uma interrupção voluntária de nossa ação. Mas é evidente que isso não passa de uma fantasia: somos, como todo vivente, um misto de espontaneidade e receptividade, que sofre ações materiais e reage contra essa matéria, trabalhando-a com seu suor. Somente uma pura espontaneidade poderia criar a matéria, algo que fosse uma vontade absoluta e infinita, não limitada por nada de fora, uma *tensão* temporal absoluta. Enxergamos algo assim em nós? Evidentemente, não. Mas nós somos o máximo de tensão da duração? Não vemos, na própria experiência de nossa liberdade um querer que parece apontar para uma vontade infinitamente maior que a nossa? Um ser ao qual bastaria *deter* sua tensão absoluta para que a própria *extensão* material pudesse surgir, extensão essa que não seria, portanto, nada mais do que uma inversão de sua duração? “Mas qual é então o princípio ao qual basta se distender para se estender, a interrupção da causa equivalendo aqui a uma inversão do efeito?”²⁶¹

“Na falta de uma palavra melhor, nós lhe demos o nome de consciência. Mas não se trata dessa consciência diminuída que funciona em cada um de nós.”²⁶² Apesar da

²⁶¹ Id. p. 258.

²⁶² Id. *ibid.*

obscuridade da expressão, podemos afirmar que Bergson pensa nessa passagem crítica de sua obra em *Deus*, como se esclarecerá no decorrer do próprio texto de *A evolução criadora*. Qual é, portanto, a diferença desta consciência maior em relação à essa "consciência diminuída" que somos?

A consciência que nos é própria é a consciência de um certo ser vivo, localizado num certo ponto do espaço; e, embora vá realmente na mesma direção que seu princípio, é incessantemente puxada no sentido inverso, obrigada, ainda que caminhe para a frente, a olhar para trás. Essa visão retrospectiva é, como mostramos, a função natural da inteligência e, por conseguinte, da consciência distinta.²⁶³

A diferença consiste na nossa necessidade de agir sobre uma matéria que não constituímos. Pois nós, enquanto seres vivos, estamos já "num certo ponto do espaço", o que equivale a dizer, em meia essa extensão constituída, logo, não podemos gerá-la; ao passo que essa consciência maior que é Deus, por princípio não está na extensão material, pois é ela quem gera essa extensão. Mas, por sua vez, essa diferença nos leva também a uma diferença *temporal*, que consiste na "visão retrospectiva" de nossa consciência finita: embora esta caminhe para frente (ou seja, se lance sempre rumo ao futuro, tal como seu princípio), ela é também obrigada a freqüentemente a olhar para trás (ou seja, para seu passado). Por que isso ocorre? Porque tanto nossa sensibilidade quanto nosso intelecto são faculdades *práticas*, que visam garantir nossa inserção em meio ao mundo material: ora, para tanto ambas partem de nossa experiência passada, seja ela a mais imediata possível, seja ela a mais longínqua - como vimos, tanto nossa sensação mais elementar nada mais faz do que imobilizar trilhões de efêmeras vibrações materiais num único momento, quanto também nosso intelecto parte de um apelo constante à nossa experiência passada: nesse apelo reside toda possibilidade de previsão do futuro, pois prever em nada mais consiste do que em afirmar que um evento passado irá se *repetir*. Ora, por meio desse caráter retrospectivo seja de nossa sensibilidade, seja de nossa inteligência, o que se perde nesse caso é exatamente o caráter movente do real, por meio dele viramos as costas para o que *se faz* em prol do *já feito*. E entendemos então porque, para Bergson toda possibilidade (se o há) de coincidência de nossa consciência com "seu princípio" reside em certa maneira num anulamento desse caráter retrospectivo de nossa sensibilidade e de nosso intelecto:

²⁶³ Id. *ibid.*

Para que nossa consciência coincidissem com algo de seu princípio, seria preciso que se desprendesse do *já pronto* e se prendesse ao *se fazendo*. Seria preciso que a faculdade de *ver*, voltando-se e torcendo-se sobre si mesma, se tornasse uma só e mesma coisa que o ato de *querer*. Esforço doloroso, que podemos despendar bruscamente violentando a natureza, mas não sustentar para além de alguns instantes.²⁶⁴

Compreendemos então porque esta experiência imediata é, tal como a intuição da matéria (mas inversamente), algo sumamente difícil, envolvendo uma verdadeira torção sobre si próprio. Seria algo tal como se a faculdade de *ver* pudesse coincidir com o ato de *querer*, ou seja, como se pudéssemos intuir a própria (dur-)ação universal que, neste exato momento, produz o mundo. Nada estaria feito, nada estaria dado: a realidade seria algo que *se faz* a cada instante. Ou seja: nada de interrupções da duração, apenas seu fluxo indiviso, que coincidiria com a pureza do *ato* que produz o universo continuamente. Mas, paradoxalmente, para chegarmos a uma visão de nosso princípio, teríamos então de anular nossa visão sensível: pois *ver*, nesse caso, é intuir algo outro, enquanto nesse caso a coincidência do sujeito consigo teria de ser total, para dizer o mínimo. Isso porque a visão em questão aqui é a do olho do espírito, não a de nossa sensibilidade: esta é apenas uma interrupção de nossa duração, uma rememoração de uma parcela ínfima de nosso passado, enquanto essa visão a que Bergson se refere designa a possibilidade da intuição do ato simples em que se contrai todo passado universal rumo a um projeto indiviso, num momento único. Exatamente tal como o que experimentamos – em escala reduzida – nos instantes raros de nossa liberdade, os momentos em que contraímos nosso passado, indiviso, em direção ao nosso futuro:

Na ação livre, quando contraímos todo nosso ser para lançá-lo para a frente, temos a consciência mais ou menos clara dos motivos e dos móveis e mesmo, a rigor, do devir pelo qual estes se organizam em ato; mas o puro querer, a corrente que atravessa essa matéria comunicando-lhe a vida é algo que mal sentimos, algo que no máximo roçamos de passagem. Procuremos instalar-nos nele, nem que seja por um instante: mesmo então, será um querer individual, fragmentário, que apreenderemos. Para chegar ao princípio de toda vida, assim como de toda materialidade, seria preciso ir ainda mais longe.²⁶⁵

Esta passagem é, sem dúvida alguma, uma das mais complexas que Bergson escreveu. Tentemos compreender o que está em jogo aqui: é uma análise de nosso ato livre. Neste ato, por uma tensão crescente, contraímos grande parte de nosso passado no presente. Ao mesmo tempo em que há uma rememoração do passado, há uma antecipação do futuro: os

²⁶⁴ Id. *ibid.*

²⁶⁵ Id. p. 258-9.

“motivos e móveis” da ação são as ações virtuais que projetamos em nosso futuro imediato ou longínquo. O "dever pelo qual estes se organizam em ato" são nossas ações reais, orgânicas. Agora, pede-nos Bergson, detenhamo-nos somente no presente, ou melhor, nessa ponta do presente que se insere no futuro absolutamente imediato: este seria o nosso puro querer se efetuando em ato. Mas mesmo esse querer seria algo fragmentário em comparação com o querer que atravessa toda a realidade, gerando a própria materialidade ao se atualizar, a tensão absoluta de Deus. Para apreendê-lo seria preciso ir "mais longe":

Quando reinsertamos nosso ser em nosso querer e nosso querer ele próprio na impulsão que ele prolonga, compreendemos, sentimos que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que prossegue sem fim. Nossa própria vontade já faz esse milagre. Toda obra humana que contém uma parte de invenção, todo ato voluntário que contém uma parte de liberdade, todo movimento de um organismo que manifesta espontaneidade traz algo de novo para o mundo.²⁶⁶

Notemos aqui, antes de mais nada, que há um corte radical no terceiro capítulo. Após dizer que para ir até nosso próprio princípio, teríamos de ir mais longe ainda do que até a intuição de próprio querer, Bergson não nos propõe uma intuição direta desse algo "mais longe", mas sim discorre sobre a relação entre a intuição e a dialética, apontando que é a intuição que vivifica os sistemas filosóficos: uma intuição de nosso princípio deve ser possível pois “a história da filosofia está aí para atestá-lo”²⁶⁷. O que Bergson quer dizer com isso? Simplesmente que é essa intuição direta de Deus que, para Bergson, anima toda a metafísica – ela jamais teria chegado à ideia de Deus se alguém não o tivesse intuído imediatamente. Longe de ser um ideal da razão pura, ele será, como o dirá *As duas fontes, a emoção criadora* que antecede toda a dialética sobre um ente supremo ou não. Ora, o curioso é que quando ele volta a falar da relação entre nós e Deus, na passagem supracitada, ele escreve como se já tivesse tido essa intuição e a estivesse comunicando para nós, leitores. Teria Bergson tido um êxtase místico no meio do caminho? Não sabemos. Por que a realidade é um “crescimento perpétuo”? Porque Bergson sente. Por que há “uma criação que prossegue sem fim”? Porque Bergson afirma. Lógico, ele sabe como isso é ultraproblemático, e já aponta para essa criação em fatos mais corriqueiros que corroborem essa intuição: a obra de arte, a liberdade humana, a espontaneidade animal. Tanto o *Ensaio* quanto o primeiro capítulo de *Matéria e memória* ecoam aqui: assim como todo ato livre é um ato que exprime todo nosso passado num presente incomensurável com os demais, também todo organismo traz

²⁶⁶ Id. p. 260.

²⁶⁷ Id. p. 259.

algo de novo ao mundo na medida em que age. Mas de qualquer modo, o problema permanece em aberto, pois estas realidades são incomensuráveis com a intuição em pauta, são realidades finitas, e o que está em jogo aqui é a intuição de uma duração absoluta. Mas algo assim é experimentado imediatamente por nós? *A evolução criadora* não trará uma resposta imediata a esta questão: teremos de esperar *As duas fontes* para que a questão seja trabalhada de forma apurada – mesmo ali, teremos um método de intuição *indireto*: será a partir da semelhança das descrições dessa intuição, fornecidas pelos diversos tipos de misticismo, que Bergson poderá chegar a suas conclusões acerca da essência divina. De qualquer modo, o que nos importa aqui não é compreender como Bergson vê a possibilidade de acesso imediato à essência divina, mas sim a forma como, para ele, essa duração absoluta gera a matéria de nosso mundo. E, para compreendê-lo, a continuação da argumentação é essencial:

Temos aí, é verdade, apenas criações de forma. Como poderiam ser outra coisa? Não somos a própria corrente vital; somos apenas essa corrente já carregada de matéria, isto é, de partes congeladas de sua substância, que ela arrasta ao longo de seu percurso.²⁶⁸

Voltamos à temática que já tínhamos tocado: observamos diferentes criações de forma ao longo da evolução das espécies, da criação artística, de um ato livre. Mas nunca observamos uma criação de *matéria* – tudo o que um organismo pode fazer em relação à matéria é informá-la diferentemente. O que é “a própria corrente vital”? Nós poderíamos achar que é o impulso vital – neste caso, seria o impulso e não Deus que criaria a matéria. Mas então teríamos de explicar porque Bergson sempre afirma que o impulso é limitado por seu contato com a matéria e, mais do que isso, porque nas metáforas que ele usa para explicar a criação (as quais estudaremos mais adiante) a matéria sempre surja a partir de um “reservatório de vida” ou de um “gesto criador” que ele chamará, finalmente de maneira explícita, de *Deus*²⁶⁹. A verdade é que Bergson já está falando de Deus desde o momento em que ele começa a falar da criação da matéria – o que diferencia Deus do impulso vital é exatamente o fato da atividade divina não ser limitada por nada, e o impulso ter sempre a matéria pela frente – é pelo fato dele não poder criar a matéria que ele é essencialmente *finito*. Mas, em ambos os casos, impulso e Deus, é da *vida* que falamos – da vida ilimitada num caso

²⁶⁸ Id. p. 260.

²⁶⁹ Parte desse raciocínio foi corroborado pela leitura de *Os dois sentidos da vida* de Frédéric Worms, onde o autor afirma, corretamente a nosso ver, que o que caracteriza Deus para Bergson é exatamente essa potência de criação da matéria. Para mais detalhes sobre a interpretação de F. Worms sobre essas difíceis passagens, ver WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris, PUF, 2004. p. 238-245.

(eternidade de *vida*, não esqueçamos), da vida limitada, finita, no outro, e que, em virtude de ter de se defrontar com a matéria, se cinde numa miríade de espécies e indivíduos. Toda a questão será entender porque, no seio da vida ilimitada, surgem tanto a matéria quanto a vida limitada. Será somente então que poderemos compreender essa afirmação complicadíssima de que "não somos a própria corrente vital; somos apenas essa corrente já carregada de matéria, isto é, de partes já congeladas de sua substância, que ela arrasta ao longo do seu percurso". Deixemo-na para mais adiante. Bergson prossegue insistindo sobre esta necessidade de todo vivente agir sobre uma matéria já criada, mas acrescentando um detalhe importante ao já afirmado:

Na composição de uma obra genial, assim como em uma simples decisão livre, por mais que *tensionemos* no mais alto grau a mola de nossa atividade e criemos assim o que nenhuma junção pura e simples de materiais teria podido oferecer (que justaposição de curvas conhecidas equivaleria algum dia ao traço de lápis de um grande artista?), nem por isso deixa de haver aqui elementos que preexistem e sobrevivem à sua organização.²⁷⁰

Como sabemos, todo organismo, seja ele Beethoven ou uma ameba, está sempre voltado a uma ação sobre a matéria, ele não pode criá-la. Essa é sua marca característica e, veremos adiante, também a do impulso vital. Porque ele não o pode? Por causa de uma diferença de *tensão* – mesmo nossa tensão humana máxima não seria capaz de gerar a matéria sobre a qual agimos. Deus, por sua vez, é aquele que pode criar a própria matéria por uma distensão da contração de seu próprio passado. Como ele pode fazê-lo? Bergson responderá a esta questão por meio de uma analogia:

Mas se uma simples paralisação da ação geradora da forma pudesse constituir-lhe a matéria (as linhas originais desenhadas pelo artista já não são elas, elas próprias, a fixação e como que o congelamento de um movimento?), uma criação de matéria não seria nem incompreensível nem inadmissível. Pois apreendemos por dentro, vivemos a todo instante uma criação de forma e teríamos aí, nos casos em que a forma é pura e a corrente criadora se interrompe momentaneamente, justamente uma criação de matéria.²⁷¹

A chave para compreender a argumentação consistirá, portanto, em aproximar a criação de matéria da criação de forma. Nós temos uma tendência a dissociar ambos, pelo fato de não podermos constituir a matéria. Mas vimos no caso do som e do sentido que havia

²⁷⁰ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 260. Grifo nosso.

²⁷¹ Id. *ibid.*

uma materialidade relativa que constituíamos, que não era senão a materialidade de nossas sensações. Forma e matéria, naquele caso, indicavam assim, antes de mais nada uma diferença de *tensão* de nosso ser. Ora, o que Bergson está indicando é, no caso em que corrente criadora opera sem ter de entrar em contato com a matéria (ou seja, que ela é “forma pura”), então a constituição da materialidade seria neste caso algo análogo à formação das sensações pela distensão ou pela interrupção de nossa atenção, interrupção esta que seria, por sua vez, retida nessa duração (e então entendemos porque a matéria é a “parte já congelada da corrente vital”). Algo semelhante ao que observamos no desenho do artista enquanto ele é produzido: o movimento frenético do artista é uma ação que *se faz*, presente, o traçado de seu lápis no papel é o resultado de sua ação passada no presente, algo *já feito*. Mas o desenho do artista evidentemente não acrescenta um pingão de matéria ao mundo – ele simplesmente opera sobre a matéria já existente, assim como o trabalho da vida em geral. Notemos que é dessa impossibilidade humana de criar a matéria sobre a qual age que vem, afinal de contas, nossa crença persistente de que a quantidade de matéria no mundo é estável, que ela se mantém igual ao longo do tempo, crença que é expressa tanto pela afirmação da eternidade da matéria pelo materialismo antigo quanto pela famosa lei de Lavoisier que afirma que “na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”. Para Bergson, se acreditarmos em Lavoisier ou em Lucrécio, seria então impossível haver qualquer criação de matéria no universo. É nesse contexto que devemos entender o recurso de Bergson à criação artística neste momento do texto: se esta não pode criar a matéria sobre a qual age, contudo ela é marcada pela constante criação de novas formas que, estas sim, trazem claramente algo de novo ao mundo, porque são a expressão na matéria de uma pessoa que *dura*, e esta duração, enquanto totalização contínua, também está em um *crescimento* constante. Ora, desse modo, se é difícil concebermos a criação de matéria, contudo concebemos com muita facilidade a criação de forma na obra de arte:

Consideremos todas as letras do alfabeto que entram na composição de tudo o que algum dia foi escrito: não concebemos que outras letras surjam e venham se acrescentar a estas para fazer um novo poema. Mas que o poeta crie o poema e que o pensamento humano dele se enriqueça, nós o compreendemos muito bem: essa criação é um ato simples do espírito, e basta à ação fazer uma pausa, em vez de se continuar numa nova criação, para que esparramem por si mesma em palavras que se dissociam em letras que se acrescentam a quantas já havia no mundo.²⁷²

²⁷² Id. p. 260-1.

Entende-se aqui porque o exemplo do som e do sentido é uma chave para se compreender o argumento principal do terceiro capítulo de *A evolução criadora*. Há decerto uma diferença entre a análise da *audição* de um poema, que Bergson efetuou anteriormente, e o de *criação* de um poema, que verificamos agora. Mas em ambos os casos, o que está em jogo é a mesma ideia de uma *interrupção* da tensão da duração, que produz uma ex-tensão seja sob a forma de signos falados, seja de signos escritos. Ambos não são, para Bergson, senão a marca extensa derivada de uma realidade primordialmente espiritual. E do mesmo modo que esse impulso de nossa consciência finita rumo ao futuro gera o sentido e, ao se deter, decai em um som, assim uma tensão absoluta, ao se interromper momentaneamente, criaria a matéria do universo:

Assim, que aumente o numero dos átomos que compõem o universo material em um dado momento, isto choca nossos hábitos de espírito, isto contradiz nossa experiência. Mas que uma realidade de uma ordem inteiramente diferente e que se distingue do átomo como o pensamento do poeta das letras do alfabeto cresça por adições bruscas, isto não é inadmissível; e o avesso de cada adição bem que poderia ser um mundo, o que nos representamos, aliás simbolicamente, como uma justaposição de átomos.²⁷³

O essencial do argumento de Bergson está contido aqui (de forma quase criptografada, é verdade): uma realidade de ordem inteiramente diferente (Deus) *dura*, e essa duração cresce ao longo do tempo (por "adições bruscas"²⁷⁴). Mas esta duração não caminha apenas no sentido de uma tensão ascendente, mas se *inverte* constantemente no *universo*. O resultado da inversão dessa duração crescente - "o avesso" - é aquilo que Bergson chama de "mundo" e que, menos do que um planeta, é um sistema solar em seu estágio inicial de formação. Disso decorrem duas "pequenas" consequências: (1) que o universo está sendo criado nesse exato momento, ou seja, que há uma *criação contínua* em operação, (2) que essa criação contínua implica *criação de matéria*. Essas duas afirmações, por sua vez, vão diretamente (1) contra a concepção judaico-cristã de uma criação do universo em um único momento e (2) contra o materialismo antigo e moderno, que pensam a matéria como um substrato eterno. É impressionante ver como Bergson só precisa de uma única frase para comprar briga com todo mundo:

²⁷³ Id. p. 261.

²⁷⁴ O que não deixa de ser curioso para um adepto da continuidade, ressaltemos.

Com efeito, o mistério que paira sobre a existência do universo provém, em grande parte, de querermos que sua gênese se dê de um só golpe, ou então que toda a matéria seja eterna"²⁷⁵.

Entendemos então porque, a despeito de todos os seus comoventes esforços de conciliação, as teses de Bergson jamais poderiam ser realmente aceitas pela ortodoxia católica: pairará sobre ele sempre a mesma suspeita que foi lançada outrora contra outro grande "herético", Eckhart, que escrevia entre outras coisas:

Eu li num pequeno livro (de alguém que estava na ocasião de perscrutar essas coisas) que Deus faz o mundo presentemente, tal como no primeiro dia em que ele o criou.²⁷⁶

Até prova em contrário, Eckhart (1260-1327) não leu Bergson, e o "pequeno livro" a que ele se refere não era *A evolução criadora*. Mas prossigamos: se o universo está sendo criado a cada momento, não faz sentido então em falar dele como uma totalidade *fechada*²⁷⁷, como fazem os partidários sejam os de uma criação em bloco, sejam os da eternidade da matéria: ele será sempre um todo *aberto*, pois "o universo não está feito, mas faz-se incessantemente. Cresce indefinidamente, sem dúvida, pela adjunção de mundos novos"²⁷⁸. Mas por que Deus produz incessantemente novos mundos? A resposta de Bergson, bastante coerente com suas premissas, é simplesmente: porque ele *quer*. "A criação de um mundo é um ato livre"²⁷⁹. Deste modo, será em última instância em decorrência de uma distensão voluntária de Deus que o universo material crescerá constantemente²⁸⁰.

Lógico, o próprio Bergson sabe quão complicadas são todas estas afirmações. Em primeiro lugar, poder-se-ia perguntar: por que temos de recorrer a uma causalidade imaterial para explicar a criação e a persistência de universo atual? Não poderíamos

²⁷⁵ Id. *ibid.*

²⁷⁶ ECKHART, Mestre. *Sermons-traités*. Paris, Gallimard, 2003. p. 14.

²⁷⁷ Bergson critica ideia de se pensar o universo como uma totalidade fechada, como se pensava na sua época, não como um todo aberto. Entendemos então porque ele escreva que "então não será mais do universo em sua totalidade que caberá falar". BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 262.

²⁷⁸ Id. p. 262.

²⁷⁹ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 269.

²⁸⁰ Em *As duas fontes*, Bergson acrescentará a essa teoria o caráter amoroso de seu Deus: "Une énergie créatrice qui serait amour, et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissées tomber hors d'elle. [...] Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi." BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1967. pp. 272-3.

igualmente partir de uma teoria de caráter estritamente físico, e não metafísico? Mas então, para Bergson, teremos de responder em termos estritamente físicos a uma questão crucial que surge como uma consequência da segunda lei da termodinâmica. E é exatamente isso que Bergson não crê ser possível. Compreendamos o que está em jogo aqui.

A segunda lei da termodinâmica, exprime para Bergson "fundamentalmente que todas as mudanças físicas têm uma tendência a se degradar em calor e que o próprio calor tende a se repartir de modo uniforme entre os corpos"²⁸¹. Ele sabe que essa não é sua definição mais precisa, mas ele apela para essa definição mais próxima da intuição para explicar porque ela é, para ele, "a mais metafísica das leis da física"²⁸². Por que ela o é?

Pelo fato de que ela nos indigita, sem símbolos interpostos, sem artifícios de medida, a direção na qual caminha o mundo. Estabelece que as mudanças visíveis e heterogêneas umas às outras se diluirão cada vez mais em mudanças invisíveis e homogêneas e que a instabilidade a qual devemos a riqueza e variedade de mudanças que se realizam em nosso sistema solar pouco a pouco irá ceder o lugar para a estabilidade relativa de abalos elementares que se repetirão indefinidamente uns aos outros.²⁸³

Logo, a segunda lei da termodinâmica estabelece que nosso "mundo", o sistema solar, tende a uma homogeneidade progressiva, e nisso ela descreve "sem símbolos interpostos" a tendência natural da materialidade: a cessação de sua atividade, uma queda na passividade e na necessidade absolutas. Notemos que é curioso nessa passagem que Bergson escreva sobre o sistema solar e não sobre o universo: a razão, nós já vimos, é que o universo, para Bergson, não está sujeito a essa homogeneização progressiva que detectamos nesse rincão do universo que habitamos, pois ele está num processo de criação contínua. Ou seja, a segunda lei aponta para uma tendência inexorável da própria materialidade que constitui nosso "mundo" rumo a uma homogeneidade cada vez maior, mas não podemos depreender que esse movimento valha para todo o universo. Um ponto importante surge então, a saber, se há uma tendência a uma homogeneidade na matéria que constitui esse sistema relativamente fechado que é nosso sistema solar, é porque ela parte de uma *heterogeneidade* inicial, "no princípio era o máximo de utilização possível da energia; essa mutabilidade foi diminuindo

²⁸¹ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 264.

²⁸² Id. *ibid.*

²⁸³ Id. *ibid.*

incessantemente"²⁸⁴. E a questão crucial a que aludíamos antes então surge: "De onde provém?"²⁸⁵.

De onde provém a heterogeneidade do mundo? Essa é, para Bergson, uma questão cosmológica que não pode ser resolvida num terreno estritamente físico. Para convencer-nos, ele aborda duas hipóteses que pretenderiam dar conta dessa questão: (1) a de um universo infinito, (2) a de um universo cíclico. Para ele, a primeira falha ao confundir a extensão material com o espaço geométrico a ela subjacente: é por isso que ela recorre a um espaço infinito para afirmar que a heterogeneidade de nosso sistema provém da heterogeneidade existente alhures, e que sempre haverá alguma heterogeneidade em algum lugar, pois o espaço é infinito - como isso não fosse senão simplesmente protelar a resposta que procuramos. No segundo caso, que estipula que "que o período [de estabilidade] em que nos encontramos [...] foi precedido de um período no qual a mutabilidade estava em processo de crescimento"²⁸⁶. Bergson detecta nesta tese ao menos uma plausibilidade teórica, ancorada, contudo, "segundo os cálculos de Boltzmann [numa] improbabilidade matemática que ultrapassa toda imaginação e que equivale, praticamente, à impossibilidade absoluta"²⁸⁷. De um modo geral, a consequência filosófica que pode ser extraída da segunda lei da termodinâmica é que nunca se conseguirá explicar por meio da causalidade estritamente eficiente a heterogeneidade inicial que verificamos na própria extensão material, heterogeneidade essa que decai na progressivamente na homogeneidade material e na tendência ao resfriamento progressivo que observamos, por exemplo, no espaço intergalático. Para Bergson, a causa dessa heterogeneidade só pode ser buscada num processo extra-espacial:

Consideramos *in abstracto* a extensão em geral? A *extensão*, dizíamos, aparece apenas como uma *tensão* que se interrompe. Prendemo-nos à realidade concreta que preenche essa extensão? A ordem que nela reina e que se manifesta pelas leis da natureza é uma ordem que deve nascer por si mesma quando a ordem inversa é suprimida: uma distensão do querer produziria precisamente essa supressão. Por fim, eis que o sentido no qual essa realidade caminha nos sugere agora a ideia de uma coisa que *se desfaz*; tal é, sem dúvida alguma, um dos traços essenciais da materialidade. O que concluir daí senão que o processo pelo qual essa coisa *se faz* é dirigido em sentido contrário ao dos processos físicos e que ele é, desde então, por definição mesmo, imaterial?²⁸⁸

²⁸⁴ Id. p. 265.

²⁸⁵ Id. *ibid.*

²⁸⁶ Id. *ibid.*

²⁸⁷ Id. p. 266.

²⁸⁸ Id. *ibid.*

A ideia de que a extensão material surge de uma interrupção de uma tensão absoluta se impõe: *essa tensão seria a causa da heterogeneidade inicial* que verificamos em todo sistema material. Se essa tensão é algo que *se faz*, a extensão que dela deriva é algo que *se desfaz*: isso porque ela está calcada na interrupção dessa tensão. Assim, as expressões, que Bergson usa em abundância, "ato que se faz" e "ato que se desfaz" mostram-se, antes de mais nada, como dois termos sinônimos para "tensão" e "ex-tensão": eles designam a diferença entre um ato que é fruto de um querer mais intenso, e um ato inverso que surge de um enfraquecimento desse querer. Toda ordem que verificamos na realidade inerte não é na verdade, para Bergson, senão o resultado desse enfraquecimento de um querer maior, uma tendência da extensão produzida por essa heterogeneidade primeira a decair numa homogeneidade cada vez maior: a ordem que nossas leis físicas descobrem no mundo não é senão o resultado de um enfraquecimento, de um *déficit*, dessa realidade inerte em relação à sua fonte - é uma ordem que é produzida imediatamente pela mera inversão dessa tensão absoluta, e que não faz senão refletir na realidade inerte a ordenação imanente original que verificamos nessa tensão que produz o universo a cada instante²⁸⁹.

Essa necessidade de se buscar uma causa extra-espacial para explicar a tendência à mutabilidade e à heterogeneidade se torna, para Bergson, ainda mais evidente quando deixamos de considerar apenas o mundo inerte para termo-nos à biologia. Neste caso, todas as extensas análises biológicas de Bergson em *A evolução criadora* "mostram na vida um esforço para subir a encosta que a matéria desce. Desse modo, deixam-nos entrever a possibilidade, a necessidade mesmo de um processo inverso ao da materialidade, criador da matéria por sua simples interrupção"²⁹⁰. Esse processo, já o repetimos *ad nauseam*, é Deus. A vida em geral, sabemos, não poderia gerar a materialidade, pois todo vivente está, por princípio, submetido "às leis gerais da matéria inerte"²⁹¹. Contudo, o vivente age como se visasse "inverter a direção das mudanças físicas"²⁹² e mesmo sendo "incapaz de *deter* a marcha das mudanças materiais, consegue no entanto *retardá-la*"²⁹³. Esse retardamento é obtido de uma forma bem concreta: a energia solar que se dissiparia seguindo o caminho natural da entropia é armazenada por planta que irão ser consumidas pelo animal. Deste

²⁸⁹ Nós teríamos aqui de abordar toda a complexa discussão de Bergson sobre as duas ordens e a ilusão da desordem, mas isso aumentaria demais o escopo desse capítulo. Optamos portanto por deixar esses aspectos de lado: o leitor poderá

²⁹⁰ Id. *ibid.*

²⁹¹ Id. p. 267.

²⁹² Id. *ibid.*

²⁹³ Id. *ibid.*

modo, há um retardamento da entropia natural de nosso sistema solar: a degradação da energia solar se encontra, por meio dos seres vivos "provisoriamente suspensa"²⁹⁴. Assim, para Bergson, o fato da vida nos mostrar de forma palpável a existência de um princípio que vai contra a entropia natural da matéria, nos permite pensar que o próprio princípio gerador da vida e da materialidade seja algo de caráter extra-espacial ou metafísico.

Resumida, a teoria de Bergson em relação à gênese da matéria é a seguinte: há um Deus, Deus dura, ele produz o universo por sua inversão, que consiste numa distensão que também é uma ex-tensão. A partir dessa ex-tensão, surgirão os diversos "mundos", ou seja, diversos sistemas solares em vias de formação (como veremos adiante, se Bergson escrevesse em nossos dias, provavelmente ele afirmaria que *cada galáxia* é um mundo). Deste modo, tanto a duração absoluta quanto a extensão material estão num processo de crescimento constante: tanto o lado espiritual quanto o lado material do universo nesse exato momento *crecem*, nunca pararam de crescer e nunca pararão de crescer. A não ser, é claro, que Deus resolva, por sua livre e espontânea vontade, interromper seu processo de criação contínua: nesse caso, estaremos todos realmente perdidos.

4.2. O impulso vital

O processo de ex-tensão que gera o universo a cada instante é também acompanhado por um processo inverso, que não é senão o de produção da vida que ocupará cada nova parte do universo produzida, na forma daquilo que ele chama de "impulso vital". Matéria e vida são produzidos simultaneamente a cada distensão divina. Por que isso ocorre? Como veremos, Bergson não dá nenhuma indicação precisa de como esse processo se desenvolve, além de algumas indicações vagas e de duas metáforas de inteligibilidade duvidosa. Podemos conjecturar com base no sentido geral da argumentação bergsoniana, entretanto, o seguinte: ao se distender e estender na matéria, esta consciência ou supraconsciência que é Deus também é de certo modo "atraído" pela sua própria distensão. Desse modo, ao mesmo tempo em que ele se mantém como consciência pura e una, sumamente pessoal, ele se divide e se particulariza nos diversos seres vivos, que mantêm-se,

²⁹⁴ Id. *ibid.*

por seu lado espiritual, vinculados à essa "imensidão de virtualidade" que é seu princípio gerador, uma memória ontológica que retém todos acontecimentos do universo. Por meio desse processo (que é antes uma *processão*), esta supraconsciência, em princípio inextensa, se divide em diversas consciências que operam sobre pontos diversos da extensão, ou seja, em diversos *organismos*. A vida em geral não é senão essa operação da consciência sobre a matéria, pois como Bergson afirma na definição que ele nos fornece no segundo capítulo, a vida é simplesmente "*a consciência lançada através da matéria*"²⁹⁵. Há algo de essencialmente plotiniano nisso: se para esse, as almas individuais são resultantes do fascínio da alma universal pela matéria²⁹⁶, para Bergson o surgimento das diversas consciências não é senão a resultante da aventura dessa consciência maior através da matéria. Se podemos falar de uma processão ocorrendo em ambos os casos, temos contudo de salientar então que a diferença é que a processão plotiniana é mais complexa, envolve mais intermediários: é que para Plotino a alma universal de onde advirão as diversas almas já é uma hipóstase do Uno, enquanto que para Bergson, aparentemente, o vida em geral não difere de Deus a não ser pela necessidade de ter de operar sobre a matéria: ambos são essencialmente consciência, com a diferença de que essa vida é "*a consciência lançada através da matéria*". Entendemos então porque Bergson afirme, em relação à evolução da vida, que "*tudo se passa como se uma larga corrente de consciência houvesse penetrado na matéria, carregada, como toda consciência, de uma multiplicidade enorme de virtualidades que se interpenetram*"²⁹⁷. Essa "*larga corrente de consciência*" não é senão essa parte da supraconsciência "*atraída*" pela sua própria distensão, distensão essa que gera tanto um acréscimo da extensão do universo quanto essa "*corrente de consciência*" que irá operar sobre essa matéria: exatamente aquilo que ele chamará de impulso vital. A vida não é, portanto, senão a liberdade absoluta se inserindo no reino da necessidade extrema: entende-se porque esta "*corrente de consciência*", tendo partido da própria divindade, não esteja muito feliz com seu destino terrestre e que ela procure orientar a materialidade no sentido de seu próprio princípio, inserindo o máximo de indeterminação na própria matéria. E assim, se a matéria tem sua origem num movimento de *distensão*, a vida em geral não será senão o movimento de *tensão* oposto a esta.

Esta tensão, por sua vez, nunca será absoluta como a tensão da supraconsciência que originou a própria vida, por causa de sua necessidade de operar sobre a

²⁹⁵ Id. p. 197.

²⁹⁶ A respeito da queda das almas em Plotino, vale a pena consultar GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris, Vrin, 1959. p. 74-5.

²⁹⁷ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 196.

própria materialidade. Dessa necessidade de uma conformação entre impulso vital e matéria, entre a tensão da vida e a ex-tensão material, surgirão diversos *modus vivendi* possíveis, que não são senão os organismos que povoam nosso globo, o processo evolutivo refletirá a cada instante o *status* atual dessa organização. Do ponto de vista da duração, vimos que esse movimento de tensão do impulso implicou um desenvolvimento gradual da *consciência* ao longo do processo evolutivo: vimos, por exemplo, ao longo da série que leva dos organismos unicelulares seja aos moluscos, seja aos cordados, um desenvolvimento progressivo da sensibilidade. Do ponto de vista da extensão, por sua vez, o impulso vital implicará uma organização progressiva da extensão material em torno de centros cada vez mais inextensos: vemos algo desse movimento seja na formação dos sistemas *relativamente fechados* que são os sistemas solares, seja na formação de sistemas *naturalmente fechados*, tais como aqueles que observamos nas sociedades de organismos e nos organismos, seja na própria *individualidade* humana, que compõe uma totalidade indivisa ao longo do tempo, para além da extensão material.

A inversão divina gera, portanto, a matéria e o movimento inverso à materialidade que é a vida. Para compreendermos como esse movimento se opera, detenhamo-nos na primeira das duas metáforas que Bergson utiliza para explicar sua singular cosmogênese:

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 por inteiro em partículas 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 no sentido inverso da materialidade.²⁹⁸

Em princípio, a simbologia empregada por Bergson não oferece maiores dificuldades: o recipiente cheio de vapor é Deus, o jato que se condensa progressivamente é a matéria, a parte do vapor que subsiste não condensada, o impulso vital. A matéria surge de Deus por uma "interrupção" ou "déficit" que não é senão a distensão de sua vontade. A vida em geral não é senão o prosseguimento do *mesmo movimento* de tensão da divindade, mas

²⁹⁸ Id. p. 268-9.

agora contraposto à matéria: há uma divisão entre uma consciência ilimitada e infinita (Deus) e uma vida limitada e finita (o impulso vital). Como podemos ver pela metáfora, em nenhum momento Bergson supõe que Deus, ele mesmo, se transfigure no impulso ou algo semelhante: pelo contrário, ele *emana* cada impulso e a matéria. Assim, por sua distensão, Deus cria tanto o "mundo" quanto a vida que o povoará.

Perguntemo-nos agora: o que Bergson entende por "mundo"? Antes de qualquer coisa, nosso sistema solar em suas origens, quando ainda era uma nuvem de gás se formando. Esta afirmação pode ser corroborada por duas passagens: um pouco antes da metáfora supracitada, Bergson escreve, a respeito da segunda lei da termodinâmica, que “*um mundo tal como nosso sistema solar* aparece como esgotando a todo instante um pouco da mutabilidade que contém”²⁹⁹ e logo adiante ele afirma que “tenho todos os motivos para crer que os outros mundos sejam análogos ao nosso, que as coisas neles se passam do mesmo modo. E sei que não se constituíram todos ao mesmo tempo, uma vez que a observação me mostra, ainda hoje, nebulosas em processo de concentração”³⁰⁰. Logo, ao falar de “mundo” Bergson está pensando primeiramente num *sistema solar* composto a partir de uma nuvem de gás – num sistema, portanto, "relativamente fechado" pela própria natureza e não apenas por uma convenção artificial. Lógico, essa concepção está ancorada nos conhecimentos da astronomia de sua época: lembremos que, em 1907, cria-se que o limite do universo coincidia com os limites de nossa galáxia – a Via Láctea. Esta visão só foi modificada quando Hubble descobriu que muitas das nebulosas que víamos no céu estavam *fora* de nossa galáxia, e que elas eram outras galáxias em formação – até então se pensava que elas estavam *dentro* de nossa galáxia, logo, que elas eram outros sistemas solares em via de formação. Se Bergson escrevesse em nossos dias, provavelmente ele diria que *cada galáxia* (ou conglomerado de galáxias ou superconglomerado...) é um mundo formado a partir de um disco de gás, não apenas um sistema solar. O que é importante ressaltar que em nenhum momento Bergson, pensa "mundo" como *a totalidade do universo*. Isso porque, "mundo" é algo que implica um fechamento relativo e, como vimos, para Bergson, o universo é essencialmente *aberto*, ele não é jamais um todo completo.

Perguntemo-nos agora: como a vida começa a se organizar a partir dessa extensão divina inicial que produz um “mundo”, isto é, um sistema solar em estágio inicial de formação, uma nebulosa da qual surgirão uma estrela e diversos planetas? Bergson conjectura

²⁹⁹ Id. p. 265.

³⁰⁰ Id. p. 270.

a esse respeito, numa passagem pouquíssimo comentada (talvez por parecer raiar o delírio), que já deve haver algo como uma "vida fluída" nas nebulosas em vias de formação. Ou seja, a vida não precisa, em seus primeiros estágios, se apresentar sob uma forma definida, isto é, sob a forma de um organismo – haveria uma vida pré-orgânica, que somente ao longo da evolução se consolidaria em organismos propriamente ditos:

Podemos ir mais longe: não é nem mesmo necessário que a vida se concentre e se determine em organismos propriamente ditos, isto é, em corpos definidos que apresentam, para o escoamento da energia, canais prontos de uma vez por todas, ainda que elásticos. Concebe-se (ainda que não possa realmente imaginá-lo) que a energia possa ser posta em reserva e em seguida gasta em linhas variáveis correndo através de uma matéria não solidificada. [...] Entre essa vitalidade, vaga e esfumada, e a vitalidade definida que conhecemos, não haveria mais diferença do que há, em nossa vida psicológica, entre o estado de sonho e o estado de vigília. Tal pode ter sido a condição da vida em nossa nebulosa antes que se tivesse completado a condensação da matéria, se é verdade que a vida toma seu impulso no próprio momento em que, pelo efeito de um movimento inverso, a matéria nebular aparece.³⁰¹

Ou seja, a vida já age sobre a matéria, portanto, desde o momento em que esta surge por uma ex-tensão divina, que gera a extensão onde se desenvolverá nosso sistema solar. Mas esta não *provavelmente* é uma vida localizada em corpos, mas uma vida *fluída*, *unitária*, que opera sobre a totalidade da matéria nebular que se consolidará seja nos diferentes astros que compõem nosso sistema solar, seja no espaço interplanetário. Toda individualização da vida em organismos distintos não consistirá senão numa organização progressiva dessa vida fluída que se mantinha coesa nos primórdios da formação de nosso sistema solar.

Vida e matéria surgem portanto de um movimento de distensão e ex-tensão de Deus que gera (1) tanto a extensão onde se desenvolverão novos mundos (a "matéria nebular") quanto (2) a "vida fluída" que começa a organizar essa matéria, o impulso em suas origens, quando ainda era uno. A vida finita do impulso e a vida infinita de Deus são dois processos de tensão de mesma natureza, que diferem apenas pelo contato com a matéria: o impulso deve necessariamente agir sobre a matéria, organizando-a em corpos relativamente estanques sobre o qual possa operar, enquanto Deus não precisa de nada disso: se ele gera a matéria, o faz por uma distensão voluntária. Ambos são a mesma duração em graus de tensão diferentes: a tensão de Deus é ilimitada, é a tensão de uma supraconsciência incomensurável

³⁰¹ Id. p. 278.

com nossa consciência, a tensão dessa "vida fluída" que é o impulso vital em suas origens é comparável à tensão de nossa consciência num estado de sonho, adormecida.

Essa dinâmica entre a tensão crescente da vida e a ex-tensão da matéria será retomada, por sua vez, por Bergson na segunda metáfora que ele usa para descrever a singular gênese de nosso "mundo", mas agora sob a nomenclatura de "um ato que se desfaz" e um "ato que se faz". Esta segunda metáfora, em sua essência, não difere da primeira. Bergson somente toma a precaução de substituir a imagem de um processo mecânico como a de um recipiente cheio de vapor d'água pela imagem do esforço muscular, já que "a fissura, o jato de vapor, o levantamento de gotículas são necessariamente determinados, ao passo que a criação de um mundo [como vimos] é um ato livre e a vida, no interior do mundo material, participa dessa liberdade"³⁰².

Pensemos então antes num gesto como o do braço que erguemos; depois suponhamos que o braço, abandonado a si mesmo, torne a cair e que no entanto subsista nele, esforçando-se por reerguê-lo, algo do querer que o animou: com essa imagem de um *gesto criador que se desfaz* já teremos uma representação mais exata da matéria. E então veremos na atividade vital aquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido, *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz*.³⁰³

Ressaltemos, antes de mais nada, que a passagem de Deus à materialidade é uma passagem *vertical* e não horizontal: as gotas *caem*, o braço *cai*. O que é essa queda? A passagem de um querer absoluto, um campo de presença incomensurável com o nosso, à inconsciência e ao torpor material. Ou seja, antes de serem pensados de modo espacial, matéria e impulso são dimensões *temporais* de nossa existência, existência essa que oscila entre um absoluto de vida e um absoluto de (quase) morte. Como se passa de uma a outra? Já sabemos: Deus gera a extensão por sua distensão, por uma redução de seu querer. Desse modo, a matéria que aí surge é algo como um "gesto criador que se desfaz". Mas algo desse querer permanece em meio à própria materialidade que foi criada: esse querer não será nada mais do que o movimento inverso à ex-tensão, o movimento de tensão do impulso vital, que será assim algo como "*uma realidade que se faz através de um ato que se desfaz*." Os termos "ato que se faz" e "ato que se desfaz", que Bergson utilizará ao longo do terceiro capítulo, portanto, não são nada mais do que sinônimos de tensão e ex-tensão: "o ato que se desfaz" é essa diminuição do querer que leva Deus a se estender no universo, "o ato que se faz" essa

³⁰² Id. p. 269. Nosso grifo.

³⁰³ Id. p. 270.

retomada do querer que caracteriza o impulso da vida, e que levará a uma temporalização progressiva da consciência ao longo da evolução.

Assim, para cada novo "mundo" criado, um novo impulso é igualmente criado: cada nebulosa que vemos despontar no universo (pois "a observação me mostra, ainda hoje, nebulosas em vias de concentração"³⁰⁴) é uma ocasião para o surgimento da vida, que chegará a um certo grau de organização específico em cada planeta que surgir dela, organização essa resultante tanto da condensação gradual da matéria quanto do desenvolvimento da vida que nele habita. O que equivale a dizer que, para Bergson, todo universo é completamente permeado de vida, sendo ela possível (o que não equivale a dizer que exista de fato) em qualquer planeta.

Matéria e vida são, portanto, a mesma ação, conforme ela faça ou se desfça, conforme ela se tensione ou se distenda. Há criação de matéria e criação de vida ocorrendo a cada instante no cosmos: ambos são na verdade o mesmo ato visto do ponto de vista de uma diminuição do querer (matéria), seja do acréscimo do querer (vida), ou seja, são ambos decorrentes do mesmo *ato* que permeia toda a realidade, ato único esse que Bergson nomeará, finalmente, de *Deus*:

Se, por toda a parte, é o mesma espécie de ação que se realiza, quer se desfça, quer procure refazer-se, simplesmente exprimo essa similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos jorriam como os foguetes de um imenso buquê – com a condição, todavia, de que eu não tome esse centro por uma *coisa*, mas por uma continuidade de jorro. Deus, assim definido, nada tem de já pronto; é vida incessante, ação, liberdade. A criação, assim concebida, não é um mistério, experimentamo-la em nós mesmos assim que agimos livremente.³⁰⁵

Ou seja, Deus (cujo nome finalmente debuta nas páginas de *A evolução criadora* e na obra "oficial" de Bergson) é um *ato* único que permeia toda a realidade, ato que se faz e que se desfaz, que gera seja a vida, seja a matéria. Porém, ao mesmo tempo em que age, Deus dura e sua duração cresce sem fim, ou seja, ele é *vida incessante*. Mas um ser que age exprimindo sua própria duração em cada ato seu é necessariamente um ser livre ou, melhor dizendo, é a *liberdade* em escala máxima. Entendemos então porque Bergson liste três atributos de Deus: ação, vida incessante, liberdade. Estes três atributos se exprimem em sua criação incessante, seja de vida, seja de matéria. Nós mesmos, enquanto agimos livremente, também somos seres criadores, também compartilhamos esses atributos, porém em menor

³⁰⁴ Id. p. 270.

³⁰⁵ Id. *ibid.*.

grau: se não podemos criar a própria vida ou a própria materialidade do universo como Deus, podemos, contudo, criar as diversas formas que imprimiremos a esta matéria. Deste modo, antes de falarmos de uma diferença absoluta entre Deus e o homem ou entre Deus e a vida em geral, deveríamos falar de diferentes *graus de criação*: há a criação ilimitada de Deus, há a criação limitada dos viventes, mas em ambos os casos, há uma criação se processando, uma ação que *se faz*. Deste modo, a relação entre Deus e a vida em geral não é a de um criador com suas criaturas, mas a de uma criação contínua maior ou ilimitada com uma criação contínua menor e limitada:

Tudo é obscuro na ideia de criação se pensamos em *coisas* que seriam criadas e em uma *coisa* que cria, como se faz normalmente, como o entendimento não pode se impedir de fazer. [...] Mas coisas e estados não são mais que vistas do devir tomadas por nosso espírito. Não há coisas, há apenas ações.³⁰⁶

Bergson, mais uma vez, se afasta do cristianismo (na medida do possível para um espiritualista): nossa vida e a própria matéria não são *coisas* criadas por Deus, mas sim esta mesma atividade que cria o universo num grau de tensão maior ou menor, ou seja, no universo, há uma única atividade se fazendo ou se desfazendo. Visto *sub specie durationis*, o universo aparece assim como uma continuidade de ação: mesmo a matéria, ao mesmo tempo em que é uma ação que define, ainda é algo em que viceja um querer mínimo (e por isso, em que detectamos ainda um grau mínimo de duração). Pois, para que passássemos da própria materialidade à existência de "coisas", isto é, de recortes práticos do real efetuados por nossa sensibilidade ou por nosso entendimento, seria necessário que passássemos dessa ação que *se faz ou que desfaz* ao *já feito*, passar de uma ação imanente que dura à *posição* de objetos por nossa sensibilidade ou à *justaposição* de objetos no espaço por nosso intelecto:

Que a ação se avolume ao avançar, que ela crie ao mesmo passo de seu progresso é o que cada um de nós constata quando se vê agir. As coisas constituem-se por meio do corte instantâneo que o entendimento pratica, em dado momento, num fluxo desse tipo, e o que é misterioso quando comparamos os cortes entre si torna-se claro quando nos reportamos ao fluxo.³⁰⁷

Quando nos reportamos ao "fluxo", isto é, à realidade antes de qualquer formatação de nossa sensibilidade ou intelecto, vemos o universo de modo singularmente simples: há uma ação que *se faz* - a vida que constatamos em nós mesmos, e que se "avoluma"

³⁰⁶ Id. p. 269.

³⁰⁷ Id. p. 270.

na medida em que dura - e uma ação que *se desfaz*, a matéria. E é da operação da primeira sobre a segunda que surge a organização peculiar de cada ser vivo:

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, indivisa também sendo a vida que a atravessa nela recortando seres vivos. Dessas duas correntes, a segunda contraria a primeira, mas a primeira obtém apesar de tudo algo da segunda: disso resulta entre elas um *modus vivendi* que é precisamente a organização.³⁰⁸

A configuração geral do mundo vivo assumirá, em cada momento da evolução, um certo estado de equilíbrio atingido entre ambos os atos: este estado pode sofrer variações bruscas ou não, podem ocorrer a partir dela convergências distantes e divergências próximas. Essa organização, simples em sua origem, assumirá, contudo, para nossa sensibilidade e nosso intelecto o aspecto de uma complicação quase infinita: isso porque hipostasiamos esse embate simples, que verificamos por meio de nossa intuição imediata de nossa própria vida, numa sucessão de posições decorridas ao longo do tempo. Desse modo, transformamos o embate constante que é a luta da vida sobre a matéria, a simplicidade de um ato que se faz através de um ato que se desfaz, numa sequência de instantâneos tomados ao longo do tempo, numa sequência de vistas simbólicas do real. Tenderemos a reter da vida somente sua complexidade, complexidade esta que é somente um *efeito* derivado ação simples do impulso. Para Bergson, pelo contrário, a vida é um "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 dos foguetes que caem apagados."³⁰⁹

Impulso e matéria estão, portanto, num combate constante, e a vida tende tanto a uma tensão progressiva quanto a uma distensão decorrente de sua necessidade operar sobre a matéria. Grande parte das análises da evolução da vida ao longo de *A evolução criadora* parte desse pressuposto: a "marcha para a visão" no primeiro capítulo (que consiste, veremos, num processo de tensão progressivo operando ao longo do processo evolutivo e organizando a matéria para isso); o surgimento do instinto (uma ação imediata da vida em geral sobre a matéria) e da inteligência (uma ação humana instrumental sobre a matéria). Essa necessidade do impulso operar sobre a matéria (logo, sua impossibilidade de criá-la) é algo tão importante que a vemos ser destacada na própria definição do impulso vital:

³⁰⁸ Id. p. 271.

³⁰⁹ Id. p. 272.

O *elã da vida* de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode criar absolutamente, uma vez que encontra à sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu.³¹⁰

O impulso é uma "exigência de criação": será curioso ver como Bergson definirá a *consciência* pelas mesmas palavras logo adiante. O que é essa "exigência de criação"? Primeiramente ressaltemos seu aspecto paradoxal: parece que com ela, Bergson está afirmando que o impulso está "condenado à liberdade", e de fato o está. Pois por "exigência de criação", Bergson está basicamente afirmando (ou constatando) a tendência mais geral da vida, que é a de aumentar seu leque de ações virtuais e reais sobre o mundo, isto é, aumentar sua capacidade de *indeterminação* sobre a matéria, ou seja, em suma, tornar-se cada vez mais *livre*. Essa é para Bergson, a característica mais essencial da vida: toda a vida é uma busca de uma maior liberdade. Mas esta liberdade não é uma liberdade abstrata, mas algo sumamente concreto, ou seja, uma liberdade que exige uma organização cada vez maior do mundo material, que pode ser constatada (1) pelo progresso geral da capacidade da vida de estocar a energia produzida pelo Sol e por outras fontes de energia, energia essa que, ao ser liberada, possibilitará aos organismos operarem sobre o mundo, (2) pelo progresso cada vez mais amplo do sistema sensório-motor ao longo da evolução da vida. Serão estes dois fatores que possibilitarão aquilo que Bergson chamará de (3) uma "marcha à reflexão", ou seja, pelo surgimento de uma consciência cada vez mais ampla ao longo do processo evolutivo, que não é senão a consequência direta dessa maior liberdade interna dos seres vivos. Estes traços da evolução, adicionados (4) à necessidade de uma dissociação/associação constantes do impulso vital para operar sobre a matéria constituirão para ele os quatro aspectos *essenciais* da evolução. Equivale a dizer que, quando falamos de evolução, para Bergson estamos falando de uma evolução energética, sensório-motora e da consciência.

Que estes fatores estejam estritamente vinculados, é o que Bergson procura nos mostrar no terceiro capítulo de *A evolução criadora*: ao longo da série animal, vemos indubitavelmente um desenvolvimento progressivo e uma diferenciação do sistema sensório-motor; tudo se passando *como se* todo desenvolvimento dos animais superiores se devesse à uma exigência de complicação do sistema sensório-motor: "é a complicação do sistema nervoso que condiciona as outras de direito, senão sempre de fato"³¹¹. Mas, na verdade, este desenvolvimento da sensibilidade da motricidade já está em marcha desde o desenvolvimento

³¹⁰ Id. p. 272.

³¹¹ Id. p. 273-4.

dos flagelos dos protozoários, que servem tanto para locomoção quanto para sensação - a evolução dessa sensório-motricidade elementar ao sistema nervoso evoluído que observamos nos animais superiores, se deverá antes de mais nada a uma diferenciação e especialização gradual dos órgãos responsáveis pelas funções sensorial e motora.

Ora, correlato a esse desenvolvimento do sistema sensório-motor, observamos um progresso da *atividade* do organismo, seja ela automática ou voluntária. Por que isso ocorre? Pelo simples fato de que, ao falarmos de um progresso do sistema sensório-motor, estamos falando de um maior número de vias motoras corporais à disposição do ser vivo, vias motoras que permitirão a efetuação de um maior número de ações suas no mundo, ou seja, um acréscimo do número de ações e virtuais do organismo. Por sua vez, esse desenvolvimento do sistema sensório-motor, ao possibilitar ao organismo a execução de um maior número de ações reais e virtuais, o levará também a uma maior intensificação de sua *vontade*, o que equivale a dizer, de sua *consciência*:

A vontade de um animal é tanto mais eficaz, tanto mais intensa também, quanto maior for o número desses mecanismos entre os quais pode escolher, quanto mais complicada for a encruzilhada na qual todas as vias motoras se cruzam ou, em outros termos, quanto mais considerável for o desenvolvimento que seu cérebro atinge.³¹²

Deste modo, o desenvolvimento do sistema sensório-motor anda junto com um acréscimo de nossa ação possível no mundo, o que equivale a dizer: de um acréscimo de vontade, liberdade e consciência. Isso porque a amplitude de nossas ações virtuais está calcada na variedade nas ações reais que nosso organismo pode efetuar: logo, o desenvolvimento de nosso sistema sensório-motor é necessariamente correlato de um maior desenvolvimento da consciência.

A possibilidade do animal agir livremente está, por sua vez, calcada na possibilidade de obtenção de energia. Nesse sentido, toda cadeia animal depende do consumo de vegetais que fixam a energia proveniente do sol, coisa que o animal não pode fazer. Logo, toda motricidade do animal está calcada na fixação da energia pelo mundo vegetal – há uma *complementariedade* flagrante entre o mundo animal e o vegetal. Se, ao invés de fixarmos nosso olhos no desenvolvimento de uma ou outra espécie animal ou vegetal para fixarmos nossos olhos no estágio global em que a evolução se encontra atualmente, eis o que vemos:

³¹² Id. p. 275

A vida inteira, animal e vegetal, naquilo que ela tem de essencial, aparece como um esforço por acumular energia e por soltá-la depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais realizará trabalhos infinitamente variáveis.³¹³

Bergson sempre pensa a vida de forma global: eis o que causa alguma dificuldade para compreendermos seu ponto de vista. Para ele, não podemos compreender o movimento geral da vida se nos determos numa única espécie viva: devemos olhar o *todo* que é o desenvolvimento da vida em nosso planeta. Desse ponto de vista, verificamos até certo ponto uma *harmonia* entre os diversos reinos: o mundo vegetal acumula a energia que será convertida em trabalhos livres no mundo animal. Isso não quer dizer que o vegetal cumpra algum plano pré-determinado ou que haja algum acordo entre ambos os reinos: "não é para o animal que a planta acumula a energia, é para seu próprio consumo"³¹⁴. Mas ocorre que o impulso é uma tendência a atos livres: ao se desenvolver no reino animal, ele necessariamente utilizará esse enorme depósito de energia acumulado no mundo vegetal para poder agir sobre o mundo, utilizando bruscamente a energia acumulada pelo vegetal. Disso advirá essa complementariedade que observamos entre os dois reinos, animal e vegetal.

[E assim,] sem nenhuma intervenção exterior, pelo simples efeito da dualidade de tendência implicada no *elã* original e da resistência oposta pela matéria a esse *elã*, alguns organismos insistiram na primeira direção, os outros na segunda. A esse desdobramento sucederam-se muitos outros. De onde as linhas divergentes da evolução, pelo menos naquilo que têm de essencial.³¹⁵

O impulso vital, que correspondia a uma única "vida fluída" em seu princípio, necessariamente se *cinde* em seu contato com a matéria e essa cisão necessariamente toma um aspecto complementar no mundo da vida. Mundo vegetal e mundo animal são duas das grandes divisões possíveis ao longo da evolução da vida - a planta opera sobre a matéria conservando a energia oriunda do sol que de outro modo seguiria a rota da degradação térmica, o animal utiliza essa energia bruscamente em seus trabalhos variados. Não há nenhuma teleologia implicada nesse processo, pois ambos operam em prol de seus "interesses" próprios: a planta acumula energia para si, o animal age para sobreviver. Mas o resultado final desse processo acaba sendo uma ampliação da indeterminação da vida em geral, possibilitada pela divisão do trabalho de fixação e de gasto da energia em dois reinos diferentes. É essa indeterminação maior o que o impulso vital busca antes de tudo - nada nos

³¹³ Id. p. 275

³¹⁴ Id. p. 276.

³¹⁵ Id. *ibid.*

impede de imaginar, em princípio, que o movimento prosseguisse por outras vias que aquela que ele tomou em nosso planeta, que ele seguisse "em linha reta", ou seja, que ao invés de cindir-se em duas tendências diferentes, ele permanecesse uno até o fim, evoluindo num único organismo que tanto acumulasse toda energia possível quanto a revertesse numa gama de trabalhos indefinidamente variados:

Eis o que o elã vital, atravessando a matéria, gostaria de obter de um só golpe. Consegui-lo-ia, sem dúvida, caso sua potência fosse ilimitada ou caso alguma ajuda lhe pudesse vir de fora. Mas o elã é finito e foi dado de uma vez por todas. não pode transpor todos os obstáculos. O movimento que imprime é ora desviado, ora dividido, sempre contrariado, e a evolução do mundo organizado não é mais do que o desenrolar dessa luta.³¹⁶

Se o impulso vital se cinde, contudo, o faz pela necessidade de operar sobre a matéria, mas também pelo fato de sua potência ser limitada, ele ser "finito" e "dado de uma vez por todas". Esta passagem, polêmica por seu caráter aparentemente *ad hoc*, merece uma atenção especial. Por que o impulso "foi dado de uma vez por todas"? A resposta a esta questão nos parece estar dada no próprio texto bergsoniano: a cada distensão divina, surge um movimento de tensão inverso que não é senão um novo impulso vital. Novas distensões geraram novos impulsos em diferentes regiões do universo, cada um "dado de uma vez por todas" (ao contrário da matéria que parece - a nossos olhos - ser completamente recriada a cada instante). Além disso, como vimos, cada impulso é localizado numa região do universo, nenhuma ajuda pode lhe vir "de fora". A segunda questão que pode ser posta é mais complexa: o que é esta finitude do impulso de que Bergson tratara até agora apenas *en passant* no segundo capítulo³¹⁷? Uma finitude quantitativa, temporal, espacial? Espacial nós sabemos que não é: o impulso é restrito ao nosso sistema solar. Tampouco nos parece uma finitude quantitativa: como se mede um impulso que, como veremos, é uma "unidade múltipla" ou uma "multiplicidade una"? Temporal, talvez: Bergson nos lembra, numa nota a um livro de Lalande que "ao lado dos mundos que morrem, sem dúvida há os que nascem"³¹⁸. *Nosso mundo morrerá*: essa talvez seja o sentido da finitude do impulso. Pois o impulso, desde seu começo, não pode ir contra a entropia crescente de nosso sistema solar, mas apenas retardá-la um pouco: sabemos hoje que nosso sol esgotará seu combustível num futuro

³¹⁶ Id. p. 275

³¹⁷ "Não se deve esquecer que a força que evolui através do mundo organizado é uma força limitada que sempre procura superar-se a si mesma e sempre permanece inadequada à obra que tende a produzir". Id. p. 138. Ver também p. 154.

³¹⁸ Id. p. 268

distante, se expandirá monumentalmente engolindo os planetas próximos e se tornará uma anã branca. Podemos acrescentar, do ponto de vista de Bergson, que a vida de nosso mundo cessará então nesse momento. Mas ao lado dessa morte local, a vida continuará em outros mundos. Desse ponto de vista, a finitude do impulso talvez designe o necessário fim de um mundo, derivada, para Bergson, da observação astronômica da época. Se assim for, não nos parece que ele esteja elencando um argumento *ad hoc* aqui: a afirmação de uma finitude do impulso se casa com todas as suas considerações sobre a entropia. Ela simplesmente nos mostra que a vida de nosso planeta um dia cessará, mas que continuará havendo vida pelo cosmos pelo simples fato de que a criação divina é ininterrupta.

Mais importante do que a afirmação da finitude do impulso é o enfoque nessa *luta* constante entre o impulso vital e a matéria, entre um movimento de tensão e ex-tensão: como vemos, para Bergson, a "evolução do mundo organizado não é mais do que o desenrolar dessa luta". A matéria é o que refreia a possibilidade de progresso do impulso: caso não houvesse a matéria, sua tensão se desenvolveria indefinidamente, como ele está sempre às voltas com um movimento inverso ao seu, que o obriga a ter de operar sobre a matéria, sua tensão não cresce indefinidamente, mas oscila constantemente entre uma tensão e uma distensão constantes. A evolução da consciência pode ser assim muito rápida ou muito lenta, aos saltos ou gradual: tudo dependerá da forma como o impulso se adaptará à matéria, dividindo-se em organismos ao mesmo tempo em que se desenvolve numa temporalização crescente. De certo modo, é como se cada momento da evolução da vida em geral simbolizasse um estado topológico global dessa oscilação entre tensão e ex-tensão, quadro que pudesse variar muito rapidamente: poderia ocorrer do impulso permanecer íntegro numa tensão ascendente, ou, como ocorreu em nosso planeta, dele cindir-se em diversos organismos, que podem tanto estacionar num certo grau da duração quanto progredir muito rápido, como ocorre no caso da evolução que levou ao homem - tudo dependerá desse equilíbrio atingido entre a tendência ascendente do impulso e a tendência inversa da matéria, que pode atingir uma enorme possibilidade de variações, uma enorme quantidade de cenários.

Disso decorre também que a vida, para Bergson, não está necessariamente atrelada necessariamente a uma base físico-química calcada no carbono; podemos imaginar que ela poderia ter se desenvolvido de forma diferente, disso teria resultado que "a química dos corpos vivos teria sido portanto radicalmente diferente do que ela é. Disso teriam

resultado formas vivas sem analogia com as formas vivas que conhecemos."³¹⁹ Pode ser que isso ocorra nesse exato momento em outros planetas: num exercício vanguardístico de astrobiologia, Bergson também declara que "é verossímil, portanto, que a vida se desenrole em outros planetas, em outros sistemas solares também, sob formas das quais não temos ideia alguma."³²⁰ Isso decorre do mero fato que ela é uma tendência que se desenvolve por todo universo: ambos, vida e matéria, sempre são criados juntos. O que equivale a dizer que a vida "é possível em todo lugar em que a energia desce a encosta indicada pela lei de Carnot e onde uma causa, de direção inversa, pode retardar a descida - isto é, sem dúvida, em todos os mundos suspensos a todas as estrelas"³²¹ e até mesmo no espaço interplanetário (como vimos no caso da "vida fluída" das nebulosas). Em suma, para Bergson, a evolução da vida poderia ter sido completamente diferente do que ela é, pode ser que ela assim o seja em outros planetas. O que é essencial na evolução da vida, como vimos, não é a base físico-química adotada pela organização, mas a acumulação de energia, a constituição de um sistema sensorio-motor que possibilite ao vivente converter esta energia em movimentos indeterminados e o mais importante, o desenvolvimento progressivo da consciência que observamos nela. E estes três pontos essenciais da evolução convergem todos num mesmo ponto: o acréscimo da liberdade e da indeterminação do vivente - em suma, a "exigência de criação" que define o impulso vital.

O impulso vital começa, portanto, a agir sobre a matéria no momento mesmo em que a extensão material que formará posteriormente um sistema solar é criada. Ele consistirá num processo de tensão inverso a esse processo de ex-tensão, que levará a um maior desenvolvimento da consciência e da ação do vivente sobre o mundo. Ele começa por ser uno: possivelmente, uma única "vida fluída" permeando todo nosso sistema solar: ele se individualiza em organismos de acordo com seu contato com a matéria. Assim, ao invés de se tornar um único grande organismo que evoluiria numa tensão ascendente, ele se dispersa, ao invés, numa pluralidade de organismos com tensões variadas, que vão desde aquela que verificamos numa ameba até aquela que verificamos no homem. Por que essa divisão ocorre? "Por que o elã único não se teria impresso num corpo único, que teria evoluído indefinidamente?"³²²

³¹⁹ Id. p. 277.

³²⁰ Id. *ibid.*

³²¹ Id. *ibid.*

³²² Id. p. 279.

Essa questão se põe, sem dúvida, quando comparamos a vida com um *elã*. E cabe compará-la com um *elã*, uma vez que não há imagem, tomada de empréstimo ao mundo físico, que dela possa nos dar mais aproximadamente uma ideia. Mas é apenas uma imagem. A vida, na verdade, é de ordem psicológica, e é da essência do psíquico envolver uma pluralidade confusa de termos que se interpenetram.³²³

Bergson lembra-nos aqui do essencial: a imagem do impulso não deve ser levada ao pé da letra, ela designa um processo psicológico. Por sua vez, todo processo psicológico envolve alguma duração, por menor que seja, e se a vida é de ordem psicológica, é porque é da essência do vivente *durar*, como Bergson nos lembra desde o começo da obra: "como o universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado em separado, o organismo que vive é algo que dura. Seu passado prolonga-se inteiro em seu presente, nele permanece atual e atuante"³²⁴. Nesse sentido, separar *Matéria e memória* e *A evolução criadora* é condenar esta última à ininteligibilidade: esta última obra é, a nossos olhos, a aplicação da teoria psicológica bergsoniana ao processo evolutivo. Isso não quer dizer que não haja uma novidade em *A evolução criadora*, que consiste exatamente nesta passagem a um ponto de vista genético ainda ausente - a nossos olhos - em *Matéria e memória*. E por isso, Bergson pode afirmar em *O pensamento e o movente*, "que nunca poderíamos ter extraído de nosso livro *Matière et mémoire* [...] uma verdadeira doutrina da evolução (teria sido apenas uma aparência de tal doutrina)"³²⁵. O que não equivale a dizer que as duas obras não estejam numa continuidade flagrante!

Mas retomemos à questão: como passamos de um impulso uno à multiplicidade de organismos existentes em nosso planeta? Bergson começa nos lembrando que todo processo psicológico envolve uma unidade-multiplicidade confusas, que ele escapa seja à posição de uma unidade ou à justaposição de uma multiplicidade por nosso entendimento:

Unidade e multiplicidade abstratas são, como se preferir, determinações do espaço ou categorias do entendimento, [...] mas aquilo que é de natureza psicológica não poderia se aplicar exatamente sobre o espaço, nem entrar inteiramente nos quadros do entendimento. Minha pessoa, num dado momento, é ela una ou múltipla? Se a declaro una, vozes interiores surgem e protestam, as das sensações, sentimentos, representações pelas quais minha individualidade se reparte. Mas se a faço distintamente múltipla, minha consciência insurge-se com a mesma força; afirma que minhas sensações, meus sentimentos, meus pensamentos são abstrações que opero sobre mim mesmo e que cada um de meus estados implica todos os outros.

³²³ Id. p. 279.

³²⁴ Id. p. 16.

³²⁵ BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica in O pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.p. 29.

Sou portanto - de um modo ou de outro, é preciso adotar a linguagem do entendimento, uma vez que apenas o entendimento tem uma linguagem - unidade múltipla e multiplicidade una; mas unidade e multiplicidade não são mais que vistas tomadas de minha personalidade [pelo] entendimento.³²⁶

Ora, do mesmo modo que "unidade" e "multiplicidade" são termos abstratos para retratar nossa vida consciente, eles também o são para a vida em geral. Ressaltemos, contudo, que, ao contrário dos sistemas convencionais que nossa ciência recorta na totalidade indivisa da matéria, todo ser vivo é um sistema fechado pela própria natureza, logo, falar de uma unidade ou de uma multiplicidade dos organismos é algo menos abstrato do que falar da unidade ou multiplicidade de nossos estados mentais, recortados do fluxo indiviso de nossa consciência. O erro do entendimento consistirá aqui, veremos, menos em falar da unidade ou multiplicidade dos viventes do que em hipostasiar essas unidade ou multiplicidade em algo *já feito*, esquecendo que se tratam antes de mais nada de *tendências*, cada uma sempre contrabalançada pela tendência oposta (assim a tendência à multiplicidade do organismo, à individuação, sempre será contrabalançada por uma tendência à associação, que é uma tendência de retorno à uma unidade primitiva). Desse modo, assim como ocorre com a duração ou com a extensão, ao pensar a vida de um ponto de vista filosófico, temos sempre de pensá-la para além dos quadros intelectuais de "unidade" ou "multiplicidade":

Assim é minha vida interior e assim também é a vida em geral. Se, em seu contato com a matéria, a vida é comparável com uma impulsão ou com um elã, considerada em si mesma é uma imensidão de virtualidade, uma mútua sobreposição de milhares e milhares de tendências que só serão no entanto "milhares e milhares" uma vez exteriorizadas umas com relação às outras, isto é, espacializadas. O contato com a matéria decide a respeito dessa dissociação.³²⁷

Assim, a vida "considerada em si mesma" é ao mesmo una e múltipla: se ela é pensada como una, temos de acrescentar que é um uno produtivo, que traz consigo toda uma "imensidão de virtualidade" multidão essa capaz de se atualizar em inumeráveis seres vivos; se a pensamos como múltipla, teremos de acrescentar que se trata de uma multiplicidade apenas virtual e não atual: ela só se tornará efetivamente múltipla apenas após seu contato com a matéria. A questão que surge aqui é: o que é então essa vida "considerada em si mesma", antes de seu contato com a matéria? É o impulso ou Deus? Embora Bergson não seja nada claro sobre este ponto da sua doutrina, pensamos que aqui ele se refere antes a Deus do

³²⁶ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 279-80.

³²⁷ Id. p. 280.

que ao impulso: pois o impulso, como vimos, surge ao mesmo tempo em que a matéria, logo, não faz sentido falar de um impulso que não seja atravessado por um movimento inverso ao seu: é "em seu contato com a matéria" que "a vida é comparável a uma impulsão ou com um elã". Ora, mas além dessa vida atravessada pela matéria há, para Bergson, a vida pura e simples, que não é atravessada por nada, e essa vida é Deus. Ele é a contração total do passado no presente, a memória universal, e por isso, uma "imensidão de virtualidade". A grande questão que está em jogo nesta passagem do texto é, portanto, a de saber como se dá a passagem da unidade divina à multiplicidade (relativa) dos organismos. Ou, para usar um vocabulário mais adequado à carga neoplatônica da passagem: saber como o uno se divide em várias almas. A resposta consistirá em afirmar que essa individuação é a resultante tanto do contato da vida com a matéria quanto da atualização do passado que essa duração absoluta carrega consigo:

A matéria divide efetivamente o que apenas virtualmente era múltiplo e, nesse sentido, a individuação é em parte obra da matéria, em parte o efeito daquilo que a vida carrega em si. É assim que, acerca de um sentimento poético que se explicita em estrofes distintas, em versos distintos, em palavras distintas, se poderá dizer que continha essa multiplicidade de elementos individuados e que, no entanto, é a materialidade da linguagem que a cria.³²⁸

Compreendamos esta passagem: como vimos em *Matéria e memória* a atualização do passado é comandada pelas exigências práticas que norteiam nossa vida, deste modo, apenas uma pequena parte de nosso passado é atualizada; aquela que pode nos ajudar a operar sobre a matéria em um momento determinado. Ora, o que Bergson está afirmando aqui é que a passagem da unidade dessa memória ontológica que é Deus à multiplicidade de indivíduos que habitam o mundo é algo semelhante: cada organismo é uma forma da vida operar num certo lugar da extensão, cada um deles alcançará um certo grau de tensão na atualização dessa memória una. A individuação surge desta atualização do passado ao se deparar com a matéria: se a vida absoluta de Deus é uma unidade plena que traz em si, contudo, uma multiplicidade virtual de elementos passados, o contato dessa vida absoluta com a matéria por ela mesma criada gerará uma atualização dessa multiplicidade virtual. Neste momento, vemos como o neoplatonismo de Bergson aflora: o uno (que também é virtualmente múltiplo) se divide assim em diversas almas, sem que ele perca seu caráter de uno. E essa multiplicidade de almas, por sua vez, buscará sempre voltar a essa unidade

³²⁸ Id. *ibid.*

primordial, traço que observamos na tendência à *associação* que persiste nesses organismos dissociados:

Mas, através das palavras, dos versos e das estrofes, corre a inspiração simples que é tudo no poema. Do mesmo modo, entre os indivíduos dissociados, a vida ainda circula por toda a parte, a tendência a se individuar é combatida e ao mesmo tempo rematada por uma tendência, antagônica e complementar, a se associar, como se a unidade múltipla da vida, puxada no sentido da multiplicidade, fizesse tanto mais esforço para se retrair sobre si mesma.³²⁹

Em suma, a tensão é uma tendência à unidade divina, a ex-tensão uma tendência à multiplicidade, à dispersão. Mas "unidade" e "multiplicidade" não se referem aqui à unidade e multiplicidade do entendimento, mas a uma tendência à unidade e à multiplicidade que detectamos no próprio real, sem que ela nunca chegue a ser completa. Pois a vida em geral, já o sabemos, é sempre uma "unidade múltipla": ela jamais realiza plenamente nenhum destes dois extremos. O organismo sempre oscilará entre a tendência à associação e à individuação. É o que verificamos, por exemplo, no caso do Stentor, um protozoário que mesmo depois de seccionado dá origem a outros protozoários iguais a ele; para Bergson, essa é uma indicação que a individuação do organismo nunca é completa, que "a individualidade aparente do todo é o composto de um número não definido de individualidades virtuais, virtualmente associadas"³³⁰. O que equivale a dizer que cada Stentor particular, nesse caso, é tão somente uma atualização dessa multiplicidade virtual que é a vida "considerada em si mesma", e sua dissociação leva a uma nova associação que gera novos organismos iguais a ele. Observamos o mesmo jogo entre dissociação e associação por todo mundo vivo: "embora a tendência a individuar-se esteja presente por toda parte no mundo organizado, por toda parte é combatida pela tendência a reproduzir-se"³³¹. E o que é a criação de um novo organismo pela reprodução senão a prova visível de uma tendência à associação antagônica à tendência à dissociação do organismo, "a reconstituição de um organismo novo a partir de um fragmento que se solta do antigo?"³³². Deste modo, a tendência do organismo a expandir-se na extensão, sua tendência a uma ex-tensão progressiva, é sempre refreada por uma tendência inversa: "a individualidade abriga, portanto, seu inimigo dentro de si. A própria necessidade que sente de se perpetuar no tempo a condena a nunca estar completa no

³²⁹ Id. p. 280-1.

³³⁰ Id. p. 283.

³³¹ Id. p. 14.

³³² Id. *ibid.*

espaço"³³³. Dissociação e associação não são caracteres casuais que a evolução adotou ao longo do seu percurso, mas prendem-se "à essência mesma da vida"³³⁴. E esta necessidade de se dissociar e associar da vida em seu contato com a matéria complementa nossa lista de quatro traços essenciais da evolução, que era composta igualmente pela evolução do armazenamento da energia pela vida, pelo avanço do sistema sensório-motor e pela tensão progressiva da consciência ao longo do processo evolutivo. Detenhamo-nos a partir de agora com mais detalhes no último destes pontos.

O impulso vital é para nós, como afirmamos desde o começo de nossa análise neste capítulo, a ideia presente de em *Matéria e memória* de um movimento de *tensão* da consciência transposto para o processo evolutivo. Esta asserção ficará mais evidente a partir de agora, ao analisarmos o que Bergson chamará de uma "marcha para a reflexão", em tudo análogo à "marcha para a visão" que estudaremos no primeiro capítulo de *A evolução criadora*. Como nós vimos, a evolução da própria consciência é pensada por Bergson como um dos caracteres essenciais da evolução:

Essencial também é a marcha para a reflexão. Se nossas análises são corretas, é a consciência ou, melhor, a supraconsciência que está na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o foguete cujos destroços apagados tornam a cair como matéria; consciência, ainda é o que subsiste do próprio foguete, atravessando os destroços e iluminando-os em organismos.³³⁵

O foguete que é "consciência" ou "supraconsciência", sabemos, designa aqui Deus, que prossegue em sua duração absoluta mesmo depois de gerar a matéria por uma distensão de sua tensão absoluta, por uma redução de seu querer; o impulso vital é o que subsiste desse querer em meio à própria materialidade, um movimento de tensão inverso à essa ex-tensão. Ora, o que Bergson está afirmando aqui é que a consciência não é algo estranho à vida, mas algo que lhe pertence essencialmente desde o primeiro momento, pelo mero fato de sua origem residir não na matéria, mas numa consciência absoluta. Deste modo, se a própria vida já é em parte consciência desde o começo, entendemos então porque, no terceiro capítulo, a definição de "consciência" seja a mesma daquela do impulso vital:

Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma ali onde a criação é possível. Adormece quando a vida é condenada ao automatismo; desperta assim que renasce a possibilidade de uma escolha. É por isso que nos

³³³ Id. p. 14.

³³⁴ Id. p. 283.

³³⁵ Id. *ibid.*

organismos desprovidos de sistema nervoso, a consciência varia em função do poder de locomoção e de deformação de que o organismo dispõe. E, nos animais dotados de sistema nervoso, é proporcional à complicação da encruzilhada em que se encontram as vias ditas sensórias e as vias motoras, isto é, à complicação do cérebro.³³⁶

Consciência e vida são coextensivas: a consciência está de direito em todo lugar, mas de fato apenas onde há a possibilidade de uma escolha, ou seja, onde há uma possibilidade da vida intervir sobre a matéria através de um corpo organizado para isso. Quanto maior for essa organização, maior será o leque de escolhas que se abrirão para o vivente e maior será a intensidade da consciência do ser vivo - disso decorre que o progresso da consciência está completamente vinculado ao progresso do sistema sensório-motor, como já vimos. Desse modo, o crescimento do próprio cérebro indicará esse maior desenvolvimento temporal interno do organismo, a maior organização da matéria que ele alcançou na tentativa aumentar seu campo de ação sobre seu meio:

Na verdade, cérebro e consciência correspondem-se porque medem igualmente, um pela complexidade de sua estrutura e o outro pela intensidade de seu despertar, a quantidade de *escolha* de que um ser vivo dispõe.³³⁷

A história da evolução da vida é, portanto, tanto a história do desenvolvimento da consciência no vivente, quanto a história da organização da matéria que permitirá a essa consciência se libertar das amarras do determinismo material, ampliando seu campo de ação sobre o mundo. Que haja algo de paradoxal aqui, Bergson não o nega: trata-se de um trabalho da própria consciência visando infletir a matéria contra si mesma, com o propósito de dominá-la, forjando para tanto sejam corpos organizados, sejam instrumentos de trabalho que permitam ampliar o domínio da consciência sobre ela. E esse trabalho só será levado a contento numa das tendências que despontaram ao longo do processo evolutivo, curiosamente, aquela que chega ao *homem*:

Mas, por toda parte a não ser no homem, a consciência deixou-se tomar na rede cujas malhas pretendia atravessar. Permaneceu cativa dos mecanismos que havia montado.³³⁸

³³⁶ Id. p. 283

³³⁷ Id. *ibid.*

³³⁸ Id. p. 286.

Desse ponto de vista, o homem simboliza um momento singular na história da evolução: se, no caso dos outros animais, vemos uma tendência da evolução à estabilidade, uma tendência da vida a deter-se em características morfológicas relativamente estáveis e invariáveis, no homem observamos, contudo, uma evolução acelerada em desenvolvimento, mas agora do lado cultural e não mais apenas biológico. A que se deve este desenvolvimento acelerado da espécie humana? Sem dúvida, tanto à superioridade de seu cérebro, quanto à sua linguagem, quanto à sua organização social. Mas antes de tudo, esse três fatores "não são mais que os signos exteriores e diversos de uma só e mesma superioridade interna." ³³⁹ E esta superioridade interna não é senão um desenvolvimento de nossa consciência rumo à inteligência, que permitirá manipular o mundo de forma instrumental, e não somente corporal, como ocorre no mundo organizado em geral. Como veremos mais adiante, será essa superioridade interna que permitirá o homem desenvolver aumentar continuamente seu controle sobre a natureza, seja na forma de uma exploração energética cada vez mais aperfeiçoada dela, seja pela criação de instrumentos que ampliam seu campo de ação. Desse modo, podemos afirmar que o homem é o "termo" ou "objetivo" da evolução, não porque a evolução decorra de algum nenhum plano pré-concebido, mas porque ele mostra a tendência que a vida busca acentuar e que conseguiu expandir o seu domínio por todo o globo: "não houve, portanto, propriamente falando, projeto nem plano"³⁴⁰. Se Bergson fala que o homem é o "termo" da evolução, é no sentido que somente nele a consciência que atravessa a vida conseguiu, em certa medida, aumentar progressivamente seu controle da matéria, expandindo, seja seu campo de ação, seja a sua intensidade interna. Como ele mesmo esclarece, "termo" não quer dizer que o homem seja um fim antevisto da evolução, que ele seja um ponto de chegada que a vida teria alcançado, ou que a evolução não poderia ter sido diferente do que é. Por "termo" Bergson quer antes de mais nada ressaltar que o homem exprime a tendência original que a vida visa acentuar, tendência que é um fruto de laboriosos ensaios e tentativas tateantes da vida em geral, muito dos quais fracassaram, alguns dos quais deram certos, mas que somente no homem se tornou algo excepcional. É partindo dessas ressalvas que devemos entender a famosa frase que figura quase ao fim do terceiro capítulo:

Tudo se passa como se um ser indeciso e esfumado, que podemos chamar como quisermos, *homem ou super-homem*, houvesse procurado se realizar e só o tivesse

³³⁹ Id. p. 283.

³⁴⁰ Id. p. 288.

conseguido abandonando no caminho uma parte de si mesmo. Esses resíduos são representados pelo resto da animalidade e mesmo pelo mundo vegetal.³⁴¹

Recapitulemos então alguns pontos desse lance de olhos na parte genética da filosofia bergsoniana: como vimos, num primeiro momento temos uma consciência ou supraconsciência (Deus), consciência essa que tal como a nossa *dura*, mas numa escala infinitamente maior, numa tensão absoluta. Por sua vez, essa consciência se distende continuamente gerando a extensão de nosso universo - isso ocorre porque a distensão e a extensão são o mesmo processo para Bergson. A cada distensão sua ocorre um acréscimo na extensão do universo: será nessa extensão que surgirão os novos "mundos". Por mundo, Bergson quer dizer: um sistema solar em seu começo de formação, uma nuvem de gás se consolidando lentamente (hoje ele provavelmente falaria de galáxias, não de sistemas), nunca do universo como um todo, que sempre permanece aberto. Ao mesmo tempo em que Deus gera essa extensão onde surgirá um novo sistema, ele gera a vida que povoará esse sistema. Como vimos, provavelmente essa vida não é senão essa própria consciência divina sendo, falta de melhor termo, "atraída" por sua distensão: nisso consistirá o impulso vital, que será, a nosso ver, essa consciência tendo de operar sobre a matéria, consciência essa que se cindirá por meio dessa organização da matéria numa miríade de espécies e indivíduos, cada qual vinculado a essa "imensidão de virtualidade" que é a vida "considerada em si mesma".

Mas esta cisão da vida não será instantânea, mas se desenvolverá progressivamente: em primeiro lugar, teremos provavelmente uma única "vida fluída" a permear nosso sistema solar ainda no estado de nebulosa, "vida fluída" essa que, ao longo da evolução se concentrará cada vez mais em organismos específicos, de acordo com o avanço da organização material. Esse avanço dessa organização, por sua vez, permitirá um acréscimo constante da intensidade do vivente, uma maior abertura do seu campo de ações virtuais e conseqüentemente de sua liberdade. Esse aumento da liberdade do vivente é o propósito final da vida e da consciência - ambos são uma "exigência de criação", criação essa que decorre de uma tensão cada vez maior alcançada pelo organismo em sua ação sobre a matéria. Por isso afirmávamos que a vida em geral é um processo de tensão inverso ao processo de ex-tensão que gera a cada instante o universo material, e que a ideia de impulso vital está, por isso, profundamente vinculada a de tensão, como ficará ainda mais evidente a partir da análise do que Bergson chamou de "marcha para a visão".

³⁴¹ Id. p. 289.

4.3. A "marcha para a visão"

Bergson anuncia no final de *Matéria e memória* a possível ampliação de seu esquema psicológico ao domínio da vida em geral: desse ponto de vista, seria a tensão interna de uma consciência que fixaria seu "respectivo lugar na série dos seres":

Em realidade não há um ritmo único da duração; 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 nas séries dos seres.³⁴²

Ora, nada mais natural que, ao retomar seu estudo sobre a evolução da vida, ele retome a ideia de tensão sob um ponto de vista genético, produtivo. O nome que ele vai dar então à tensão percorrendo o interior de toda a vida será então o de *impulso vital*, isto é, uma tendência da vida em geral a uma tensão maior, a uma temporalização progressiva, a uma maior indeterminação decorrente da abertura gradual de seu campo de ações virtuais e, conseqüentemente, de ações reais (salientemos que é isso que Bergson tem em mente quando afirma que o impulso é uma "exigência de criação"). Ou seja, em certo sentido, o impulso vital não é senão a ideia de *tensão* transposta para o interior da vida em geral.

Para compreendê-lo, detenhamo-nos na análise daquilo que Bergson chamou de "marcha para a visão". Nela, o filósofo francês procura mostrar como a visão surgiu de uma tensão gradual da vida, tensão esta que permitiu que tanto moluscos quanto cordados conseguissem passar de um estágio evolutivo onde havia um tateamento cego do organismo em busca de comida (estágio esse onde a sensação e a motricidade quase coincidem: é o mesmo órgão que sente e que busca o alimento) a essa sensibilidade mais avançada representada pela visão, sensibilidade que permitiu às espécies de ambos os filos ampliarem seu campo de ações virtuais e reais sobre seu meio, assim como levou a uma especialização progressiva do sistema sensório-motor. Do ponto de vista psicológico, que é o que interessa a Bergson ao abordar a vida, esta passagem equivale a uma ampliação da duração interna do organismo: passamos de um grau de duração em que a sensibilidade dos organismos ainda é mínima, em que sensação e motricidade – passado imediato e futuro imediato – estão quase

³⁴² BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. pp. 243.

fundidos um no outro (como vemos, por exemplo, no caso dos flagelados), a um grau de duração superior, onde verificamos uma ampliação progressiva da sensibilidade do vivente.

Mas essa tensão progressiva do organismo, por outro lado, também implicará uma organização progressiva e semelhante da matéria inerte: dessa intensificação da consciência surgirão olhos muito parecidos seja num molusco simples como o Pente³⁴³ seja no próprio ser humano. Bergson se pergunta: como explicar essa similitude de órgãos em espécies *filogeneticamente* diferentes a não ser pela similitude de função decorrente de sua tensão crescente? Para Bergson, tanto as explicações que partem da seleção natural quanto da influência do meio não conseguem dar conta dessa questão espinhosa que só pode ser resolvida por uma explicação de origem psicológica: olhos semelhantes surgem em filos diferentes porque eles não são senão a repercussão na matéria de uma mesma indeterminação interior que levou progressivamente a uma visão mais ampla.

Para compreender o que está em jogo nessa questão, cabe antes retomarmos a análise da sensação visual que Bergson efetuava no quarto capítulo de *Matéria e memória*. Lembremos: ele nos mostrava ali que nossa visão consiste numa contração de nosso passado imediato: uma sensação de vermelho não era nada mais do que a contração de trilhões de oscilações que se desenrolam na extensão material num único segundo. Era esta diferença temporal que ao mesmo tempo unia e separava nossa sensibilidade e o mundo material que a cerca: se a matéria é o menor grau da duração, nossa sensibilidade a mais elementar é, com efeito, um titã de permanência comparado com a duração ínfima dos processos materiais. Nossa percepção, desse modo, consiste numa imobilização do devir material (como afirmava Bergson, perceber = imobilizar), e o grau desta contração ou imobilização determinava assim os diversos tipos de sensações e percepções possíveis³⁴⁴. Cada grau de tensão da duração

³⁴³ Arnaud François ressalta nas suas notas à edição crítica de *A evolução criadora* o aspecto polêmico dessa afirmação bergsoniana de uma analogia de estrutura entre o olho do Pente e o olho humano a partir da discussão de um artigo de Bernard Balan, que mostra que há na verdade diferenças estruturais entre ambos. Paul Miquet aponta, por sua vez, que Bergson teria sido mais feliz apontando como modelo de convergência os olhos dos cefalópodes (que incluem lulas e polvos) e não o Pente. Arnaud François conclui que o argumento de Bergson é enfraquecido, mas não arruinado, com o que concordamos. Isso porque o argumento principal é antes de caráter psicológico, e não morfológico: há uma temporalização do vivente ao longo da evolução, disso decorrem as discussões sobre a similitude do olho. Para mais informações: BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, 2007.n. 162. p. 421-2.

³⁴⁴ Comentando essa hipótese na introdução ao *Pensamento e o movente*, Bergson mostrará claramente como ela lhe serviu como um trampolim para sua análise psicológica da vida: "Se, como acreditamos, a aparição do homem, ou de algum ser da mesma essência, é a razão de ser da vida em nosso planeta, caberá dizer que todas as categorias de percepções, não apenas dos homens, mas dos animais e mesmo das plantas (as quais podem se comportar como se tivessem percepções) correspondem globalmente à escolha de uma certa ordem de grandeza para a condensação [temporal]. Esta é uma simples hipótese, mas parece-nos sair de modo inteiramente natural

corresponderia, no que diz respeito aos processos mais elementares da sensibilidade, a um certo tipo de sensação ou de percepção: podemos depreender que a diferença entre ver, ouvir, cheirar, tocar se reduz, para Bergson, a uma diferença de grau da síntese temporal efetuada (o que equivale a dizer que não é que certa sensação tenha uma certa duração, mas sim que certa duração *é* um tipo específico de sensação). Tudo isso nós já vimos antes: a novidade que *A evolução criadora* nos traz a esse respeito é a perspectiva de se pensar a percepção não apenas do ponto de vista do caso específico do homem, mas do ponto de vista da vida em geral. E, mais do que isso, de pensar a percepção do ponto de vista *genético*, pensando seu desenvolvimento ao longo do processo evolutivo em geral.

Mas esclareçamos desde já: não que Bergson faça um longo inventário das formas que tomou a visão ao longo da evolução: o que está em jogo é antes saber qual é o processo temporal que possibilitou esse avanço de nossa sensibilidade elementar ao longo do processo evolutivo. E esse processo é descrito de uma forma bastante geral no quarto capítulo de *A evolução criadora*:

A primeira função da percepção é justamente apreender uma série de mudanças elementares sob forma de qualidade ou de estado simples, por um trabalho de condensação. Quanto maior for a força departida a uma espécie animal, mais numerosas, sem dúvida, são as mudanças elementares que sua faculdade de perceber concentra em um de seus instantes. E deve ser contínuo o progresso, na natureza, desde os seres que vibram quase em uníssono com as oscilações etéreas até os que imobilizam trilhões dessas oscilações nas mais curtas de suas percepções simples. Os primeiros não sentem realmente muito mais que movimentos, os últimos percebem qualidades. Os primeiros estão a ponto de se deixarem capturar pela engrenagem das coisas; os outros reagem, e a tensão de sua faculdade de agir é certamente proporcional à concentração de sua faculdade de perceber.³⁴⁵

Como já vimos, a percepção envolve a transformação de movimentos materiais em qualidades sensíveis por meio da contração de nossa duração. Por sua vez, essa contração é proporcional à capacidade de agir de uma certa espécie: ele pode ser quase nula num organismo rudimentar, ela pode ser maior num organismo que estruturou para sua ação um sistema sensório-motor mais complexo. Ora, o que Bergson está afirmando nessa passagem é que há, ao longo da evolução, um progresso *contínuo* dos primeiros aos últimos, uma evolução da capacidade de sentir que advém do acréscimo seja dessa capacidade de agir, seja dessa capacidade de contrair o passado. Será essa evolução que nos permitirá ir "desde os

das especulações da física sobre a estrutura da matéria". BERGSON, Henri. *O Pensamento e o movente*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 64- 65

³⁴⁵ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 328.

seres que vibram quase em uníssono com as oscilações etéreas até os que imobilizam trilhões dessas oscilações nas mais curtas de suas percepções simples", o que equivale a dizer, passaremos do grau de duração de um organismo menos evoluído, cujo ritmo de duração quase se confunde com a repetição sem fim da matéria ao grau de duração de um organismo mais evoluído, que consiga contrair, por exemplo, trilhões de oscilações eletromagnéticas numa sensação simples do vermelho. Se no primeiro caso temos tão somente uma apreensão de movimentos materiais, no segundo teremos uma apreensão de qualidades, ou seja, uma imobilização maior do fluxo material em prol da ação do organismo. Será exatamente esse processo de intensificação da consciência que possibilitará o surgimento de uma maior capacidade de contração do passado e antecipação do futuro ao longo da evolução, uma abertura gradual do campo de presença dos organismos, processo esse que Bergson chamará, no caso específico da análise da visão, de "marcha para a visão".

Esclareçamos antes de mais nada que, mesmo usando o termo "marcha", Bergson não pensa em nenhum processo teleológico: trata-se de um processo de abertura dos horizontes temporais dos organismos: a partir de certa expansão dessa abertura, a evolução chegou ao grau da duração que é nossa visão, que não era então um "termo" ao qual elas visassem, simplesmente porque a visão era rigorosamente imprevisível antes de seu surgimento. Nada nos impede, em princípio, de pensar que este processo possa ir além, desenvolvendo-se numa forma de sensibilidade ainda inaudita para nós: ela será tão imprevisível para nós hoje quanto a visão seria antes de seu surgimento. Por outro lado, após essa evolução ocorrida, se sabemos que um certo grau alcançado nesse processo de abertura temporal corresponde à visão, podemos então afirmar que outras linhas evolutivas, alcançando este grau de duração, também *verão* (ressaltemos que esse é o "finalismo às avessas" que Bergson propõe, e que na verdade é tudo menos alguma espécie de finalismo, pois ele não envolve nenhum plano ou meta da evolução como vemos no finalismo externo, ou uma forma interna ou enteléquia diretora do desenvolvimento dos organismos, como vemos no finalismo interno).

É este processo que ocorreu, para Bergson, na evolução que levou espécies tanto do filo dos cordados quanto dos moluscos a desenvolverem a visão em paralelo, num caso impressionante de convergência evolutiva: se olharmos o olho de um polvo, veremos que ele é realmente muito parecido com o olho humano, sem que haja (ao menos para a pesquisa científica na época de Bergson) nenhuma relação filogenética que possa explicar esta similitude. Deste modo, observamos ao longo da evolução da vida em nosso planeta o

desenvolvimento de uma sensibilidade elementar semelhante em diversas espécies distantes: no caso da visão, vemos em inúmeras espécies a criação de mecanismos fotorreceptores diferentes que permitam ao ser vivo mover-se com eficiência em seu ambiente³⁴⁶, mecanismos estes que desenham inúmeras variações sobre o mesmo tema: *ver*.

Por que a consciência evolui no mundo organizado numa mesma direção, numa mesma marcha para a visão? Ora, lembremos que a percepção é para Bergson uma ação virtual da consciência sobre o mundo, isto é, uma antecipação da ação real do organismo. Sendo assim, o desenvolvimento da visão decorre do desenvolvimento do *campo de ação virtual* dos viventes:

Mas agora, se nos perguntassem porque e como essa marcha [para a visão] está implicada nesse elã, responderíamos que a vida é, antes de tudo, uma tendência a agir sobre a matéria bruta. (...) Essa ação sempre apresenta, em grau mais ou menos elevado, o caráter da contingência; implica no mínimo um rudimento de escolha. Ora, uma escolha supõe a representação antecipada de várias ações possíveis. É portanto preciso que possibilidades de ação se desenhem para o ser vivo antes da própria ação. A percepção visual não é outra coisa: os contornos visíveis dos corpos são o desenho de nossa eventual ação sobre eles. A visão será reencontrada, então, em graus diferentes, nos animais os mais diversos e irá manifestar-se pela mesma complexidade de estrutura sempre que tiver atingido o mesmo grau de intensidade³⁴⁷.

Vemos aqui que a ponto fundamental no desenvolvimento da visão para Bergson consiste na necessidade do organismo *agir* sobre seu meio. Ora, nesse caso, a *antecipação* das ações que ele irá cumprir é algo fundamental: pois toda escolha "supõe a representação antecipada de várias ações possíveis", "representação antecipada" essa que não são nada mais do que as ações virtuais que caracterizam nossa percepção concreta. Ora, a visão é, antes de qualquer coisa, uma das formas que o vivente tem de antecipar suas ações sobre o meio, logo, compreendemos que ela seja encontrada "em graus diferentes, nos animais os mais diversos". E será por causa dessa necessidade de antecipar suas ações que veremos a visão se desenvolver em espécies de filos diferentes, tais como o homem e o Pente.

A "marcha para a visão" mostra, portanto, uma tensão temporal progressiva sendo atingida ao longo da evolução vida, uma abertura temporal maior se efetuando em meio às diversas espécies: é a partir dela que podemos delinear uma verdadeira gênese da consciência na obra bergsoniana. Mas não podemos achar que essa "tensão progressiva" seja

³⁴⁶ Ou até mesmo nutrir-se: numa aproximação bastante interessante no segundo capítulo de A evolução criadora, Bergson afirma que a mesma tendência que levou ao desenvolvimento da sensibilidade no animal levou ao desenvolvimento da função clorofílica na planta. Id. p. 124.

³⁴⁷ Id. p. 106

algo abstrato, um princípio tão somente espiritual: ela está vinculada à organização corporal atingida ao longo desse processo, na medida em que elas se medem igualmente, pois a visão "irá manifestar-se pela mesma complexidade de estrutura sempre que tiver atingido o mesmo grau de intensidade". E a "complexidade de estrutura" no caso da visão tem um nome claro: olho. Ou seja, para Bergson, tanto a visão quanto o olho, surgem lentamente de um mesmo princípio, de um mesmo ato indiviso, que é esse querer simples, essa tensão progressiva que anima a vida ao longo do processo evolutivo e que visa ampliar seu campo de ação sobre o mundo, sem que isso implique nenhum projeto ou plano:

Conforme o ato indiviso que constitui a visão vai mais ou menos longe, a materialidade do órgão é feita de um número mais ou menos considerável de elementos coordenados entre si, mas a ordem é necessariamente completa e perfeita. (...) Conforme for mais ou menos longe na direção da visão, resultará nos simples amontoados pigmentários de um organismo inferior, ou no olho rudimentar de uma Sépula, ou no olho diferenciado do Alcíope, ou no olho maravilhosamente aperfeiçoado de um Pássaro, mas todos esse órgãos, de complicação bastante desigual, apresentarão necessariamente uma coordenação igual. É por isso que duas espécies animais podem estar tão fortemente distanciadas entre si quanto se quiser: se, de um lado e do outro, a marcha para a visão tiver ido igualmente longe, dos dois lados haverá o mesmo órgão visual, pois a forma do órgão só faz exprimir a medida em que obteve o exercício da função³⁴⁸.

O que equivale a dizer: o órgão reflete a intensidade da consciência do organismo. Ele será mais complexo conforme essa sensibilidade mais se desenvolva, indo dos "simples amontoados pigmentários de um organismo inferior" ao "olho maravilhosamente aperfeiçoado de um Pássaro". Essa "marcha para a visão", por sua vez, poderá se desenvolver em espécies filogeneticamente divergentes, pelo simples fato do impulso vital envolver uma tendência geral à consciência, consciência essa que tende a ser análoga no caso de duas espécies que atingiram graus de tensão semelhantes. Isso não implica em dizer, em hipótese alguma, que noções-chave da biologia tais como "adaptação" ou "hereditariedade" não desempenhem também um papel fundamental nesse processo: o que Bergson quer salientar apenas são os caracteres psicológicos imanentes em operação ao longo da evolução³⁴⁹.

³⁴⁸ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 104-5.

³⁴⁹ Para uma visão mais detalhada do papel da adaptação e da seleção na teoria bergsoniana da "marcha para a visão", remetemos o leitor à nosso artigo intitulado *A marcha para a visão em A evolução criadora* in *Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Editora Alameda, 2009. pp. 219-242.

4.4. Consciência e mundo

Como vimos anteriormente, o desenvolvimento da consciência não é para Bergson algo simples, na medida em que todo ser vivo precisa necessariamente operar sobre a matéria, disso decorre que não se pode pensar a consciência sem se pensar o mundo correlato a ela. Como procuraremos mostrar, essa necessidade da consciência se inserir no mundo material limita necessariamente a tendência a uma temporalização progressiva que é o impulso; o desenvolvimento da consciência é para Bergson, nesse sentido, sempre barrado pela necessidade do vivente operar sobre a matéria. Desse embate constante entre a consciência e a matéria, resultarão as três estruturas psíquicas dominantes no mundo vivo: o torpor, o instinto e a inteligência. Menos do que meros acidentes do processo evolutivo, essas três estruturas correspondem, para Bergson, a possibilidades delineadas de certo modo *a priori* no próprio desenvolvimento do impulso: no caso do torpor, nós temos uma tendência do ser vivo à inconsciência, uma quase absorção da vida no trabalho sobre o mundo material; no caso do instinto, nós vemos por vezes se anunciar o despertar de uma consciência que vive no puro imediato, imediatez essa que Bergson enxergará sob um aspecto eminentemente *positivo*; no caso da inteligência, o surgimento de uma consciência mais tensa que, por meio da ação instrumental, instaura um mundo mediado para além do mundo imediato do instinto.

Passemos, portanto, à análise das diferentes formas alcançadas pela consciência ao longo da evolução, com a qual encerramos nosso estudo. Antes de qualquer coisa, é fundamental ressaltar que essas três tendências não são tendências assumidas ao longo do tempo no processo evolutivo (isto é, a vida não passou ao longo do tempo do torpor ao instinto e desse à inteligência), mas o *resultado atual* do processo evolutivo. É no estágio atual da evolução que verificamos essa distinção entre essas três tendências; no passado, Bergson faz questão de frisar, a divisão de tendências bem poderia ser outra, assim como poderá ser outra no futuro. Em segundo lugar, ressaltemos que são as tendências *internas* à vida, tendências psicológicas, que estão em jogo aqui: Bergson não está pensando na divisão de reinos, filos, espécies, etc, embora haja, como veremos, uma proximidade entre os aspectos psicológicos e morfológicos que a vida atinge. O que devemos reter, em princípio, é que torpor, instinto e inteligência são os resultados internos da evolução da vida, de uma evolução cujo começo remonta, como vimos, à formação de nosso sistema solar e que levou a um avanço progressivo da consciência.

Grosso modo, podemos dizer que torpor, instinto e inteligência são as formas que a evolução da consciência assumiu no reino vegetal, no reino animal (chegando à perfeição nos insetos himenópteros) e no ser humano. O que não equivale a dizer que essa correspondência seja total: o animal pode recair no torpor, a planta tem instintos, os animais superiores podem dar mostras de uma inteligência operatória, etc. Isso porque mais do que uma classificação estanque, o que Bergson visa é detectar as *tendências* psicológicas em andamento no processo evolutivo. Para Bergson, não devemos dizer, por exemplo, que a planta *seja* necessariamente inconsciente, mas que ela *tenda* à inconsciência: assim, "*o grupo não será mais definido pela posse de certas características, mas por sua tendência a acentuá-las*"³⁵⁰. Mas isso não quer dizer que todos os membros desse grupo devam necessariamente prosseguir em uma direção determinada, ou na mesma direção: observamos plantas nas quais vemos uma sensibilidade elementar às vezes despertar. Para Bergson, isso deriva da "lei" geral de uma tendência: "*quando uma tendência se analisa ao desenvolver-se, cada uma das tendências particulares que nascem assim gostaria de conservar e desenvolver, da tendência primitiva, tudo aquilo que não é incompatível com o trabalho no qual se especializou*"³⁵¹. O que isso quer dizer?

Como vimos, a vida surge para Bergson de uma distensão inicial de uma supraconsciência. No começo temos provavelmente uma única "vida fluída", mas a longo da evolução, o impulso vital gera organismos cada vez mais especializados e individualizados, com uma organização cada vez mais complexa. O que equivale a dizer que, ao longo dessa processão, "a imensidão de virtualidade" na origem da vida é canalizada para trabalhos específicos sobre a matéria, e a diversidade dos organismos necessariamente aumenta, assim como o número de tendências em operação na evolução, ou seja, ocorre uma diferenciação dessa consciência em princípio uma. O que a "lei" de Bergson enuncia é então o seguinte: nessa divisão de tendências, nessa canalização da supraconsciência para a operação sobre a matéria que se chama vida, permanece em cada espécie as possibilidades das demais, pois cada tendência buscará exprimir tudo aquilo que pode dessa "imensidão de virtualidade" a qual está vinculada, contanto que isso não seja incompatível com seu trabalho sobre a matéria, o que equivale a dizer, sua organização. A partir disso entendemos porque as características de uma tendência podem aparecer em outra tendência: a planta pode apresentar uma sensibilidade mínima, o animal pode apresentar sinais de inteligência: são capacidades que

³⁵⁰ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 116. Grifos do autor.

³⁵¹ Id. p. 129.

surtem quando o freio material é relaxado, quando os hábitos da espécie cedem, permitindo que o que há de consciência virtual neles aflorem. Alcançam assim tanto uma maior concentração da percepção quanto uma maior intensidade de ação.

As tendências evoluem assim sempre se diferenciando, pois cada uma traz virtualmente em seu bojo diversas das características que existirão atualizadas nas demais. Vemos essa diferenciação em operação mesmo no caso de um organismo e sua descendência imediata, pois "a hereditariedade não transmite apenas as características; transmite também o elã em virtude do qual as características se modificam, e esse elã é a própria vitalidade."³⁵² E essa vitalidade não é senão a tendência geral à uma intensificação da consciência atravessando todos os seres em virtude de sua própria necessidade de agir, tendência essa que se transmite de geração em geração, de "germe a germe" - uma ânsia de indeterminação que abrange tanto os organismos desenvolvidos quanto os germes que os formaram. Nessa "marcha para a reflexão", a consciência alcançará diversas formas de operação sobre a matéria que vislumbramos no mundo organizado quanto os diversos graus da duração com os quais nos deparamos em nosso próprio ser. Passemos então a abordá-los, tal como surgem no caso do torpor, do instinto e da inteligência humana.

Bergson inicia sua análise no segundo capítulo de *A evolução criadora* pelo torpor. Em poucas palavras, podemos dizer que o torpor é o estado em que a vida, essa "consciência lançada através da matéria" se encontra no mundo vegetal: o que equivale a dizer que, menos do que uma consciência nula, a planta é uma espécie de consciência anulada (veremos o significado desse termo um pouco mais adiante). Mas o torpor também é um estado reencontrado em outras formas de vida, assim como os parasitas e outros animais sedentários. Podemos nos espantar: mas como é possível que seres tão diferentes possam ser agrupados sob uma mesma rubrica psicológica? O que todos estes seres têm em comum? A resposta de Bergson é simples: a ausência de *mobilidade* - todos vivem afixados à uma fonte de alimento (relativamente permanente) que os desobriga a ter de ir atrás de seu alimento, ou seja, *mover-se*. É o que vemos de forma evidente no caso das plantas:

O animal, não podendo fixar diretamente o carbono e o azoto presentes por toda a parte, é obrigado a procurar, para deles se nutrir, os vegetais que já fixaram esses elementos ou os animais que os retiraram por sua vez do reino vegetal. O animal é portanto necessariamente móvel. [...] Sob sua forma mais rudimentar, o animal apresenta-se como uma pequena massa de protoplasma envolvida, se tanto, por uma delgada película albuminóide que lhe deixa plena liberdade para deformar-se e movimentar-se. Pelo contrário, a célula vegetal envolve-se com uma membrana de

³⁵² BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 251.

celulose que à condena à imobilidade. E, desde a base, até o topo do reino vegetal, são os mesmos hábitos cada vez mais sedentários, a planta não tendo necessidade de sair do lugar e encontrando em volta dela, na atmosfera, na água e na terra onde está localizada os elementos minerais dos quais se apropria diretamente.³⁵³

Para Bergson, será essa imobilidade das plantas (mas também, em grau menor, dos parasitas e dos animais sedentários em geral) que os impedirá de desenvolverem uma consciência distinta. Isso porque "entre a consciência e a mobilidade existe uma relação evidente."³⁵⁴ Qual é essa relação? Aquela que vimos em *Matéria e memória*: a percepção surge da ação do organismo sobre o contínuo material, ação essa que envolve um discernimento prático do ambiente, logo "o organismo o mais humilde é consciente na medida em que se move livremente."³⁵⁵ É exatamente esta necessidade de ir atrás de seu alimento que falta (ou completa) a planta:

Como seria possível à planta que se fixou na terra e que encontra seu alimento no local, desenvolver-se no sentido da atividade consciente? A membrana de celulose com a qual o protoplasma se envolve, ao mesmo tempo que imobiliza o vegetal o mais simples, subtrai-o em grande parte a essas excitações exteriores que agem sobre o animal como irritantes da sensibilidade e o impedem de adormecer. A planta portanto, é geralmente inconsciente.³⁵⁶

A planta é inconsciente porque é imóvel e é imóvel porque não tem necessidade de ir atrás de seu alimento. Essa inconsciência, menos do que uma resultante de sua constituição físico-química, decorre da tensão interna da vida ter, no vegetal, estacionado, pois o impulso vital encontrou nesse caso uma provisão de energia permanente, o que o desobrigou e ir atrás dela de outros modos. Mas mesmo essa ausência de consciência não impede de pensar que haja a possibilidade da consciência ser reativada no mundo vegetal: vemos casos de uma sensibilidade elementar despertando em situações de risco (pensemos no caso da dormideira). E não podemos nos esquecer de que, ao mesmo tempo em que a evolução se desenvolvia na tendência que levou ao torpor vegetativo, ela também se desenvolvia simultaneamente numa outra tendência que levaria à utilização da energia fixada pelos vegetais em trabalhos mais livres. E essa outra tendência não é senão a que levou aos *animais*.

O que caracteriza o animal, do ponto de vista energético? A sua incapacidade de fixar o carbono presente por toda parte diretamente: ele deve se alimentar de um organismo

³⁵³ Id. p. 118.

³⁵⁴ Id. p. 120.

³⁵⁵ Id. p. 121.

³⁵⁶ Id. p. 122.

que já tenha feito esse trabalho para ele, para poder dele extrair a energia que utilizará em seus trabalhos. Ora, será essa suposta deficiência do animal - não poder fixar o carbono diretamente - que o levará à sua necessidade de locomover-se de forma eficaz. E essa eficácia será tanto maior quanto mais se desenvolver a organização do sistema sensório-motor que permite a locomoção do animal. Disso decorre que na tendência evolutiva que levou ao animal nós veremos duas características essenciais se acentuarem: (1) a necessidade de se armazenar energia para gastar em movimentos bruscos e (2) o desenvolvimento de um sistema sensório-motor cada vez mais complexo ("Da mais humilde Monera até os Insetos mais bem dotados, até os Vertebrados os mais inteligentes, o progresso realizado foi sobretudo um progresso do sistema nervoso com, a cada etapa, todas as criações e complicações de peças que esse progresso exigia."³⁵⁷)

Que haja uma relação entre o desenvolvimento do sistema sensório-motor, da consciência e da liberdade é algo que já vimos em nossa análise do terceiro capítulo de *A evolução criadora*. Para Bergson, o desenvolvimento de um sistema nervoso cada vez mais complexo permite que a ação do organismo se desenvolva num número de vias motoras muito maior, ou seja, num número muito maior de ações reais. Ora, nossa percepção crescerá nesse processo de desenvolvimento do sistema sensório-motor, pois o número de ações virtuais de nossa percepção está vinculado à possibilidade desta se efetivarem no mundo, e toda efetivação de nossa ação passa pelo corpo. Nosso sistema nervoso funciona aí como um verdadeiro "reservatório de indeterminação":

Um sistema nervoso, com neurônios colocados um na ponta do outro de tal modo que na extremidade de cada um deles se abrem vias múltiplas, em cada uma das quais se põe uma questão diferente, é um verdadeiro *reservatório de indeterminação*.³⁵⁸

Decorre desse desenvolvimento do sistema nervoso e da capacidade de utilização da energia em movimentos bruscos que "o interesse do animal, portanto, claramente estava em tornar-se mais móvel"³⁵⁹, esta mobilidade, por sua vez, está claramente vinculada à consciência. Mas essa tendência à mobilidade, embora seja a própria essência da tendência que leva ao animal, não deixará de ter exceções. São os casos das espécies animais que tornaram a recair na imobilidade e no torpor que já vimos, mas também daquelas que estacionaram num estágio desse avanço da mobilidade, fechando-se numa carapaça ou numa

³⁵⁷ Id. p. 137.

³⁵⁸ Id. *ibid*.

³⁵⁹ Id. p. 143.

concha que os protegesse dos adversários, e por causa disso permaneceram num torpor relativo. Mas em outras direções, o impulso se libertará da tendência à imobilidade:

É nesse torpor que vivem, ainda hoje, os Equinodermos e mesmos os Moluscos. (...) Em duas direções, com efeito vemos o ímpeto da vida para o movimento voltar a levar a melhor. Os Peixes trocam sua couraça ganóide por escamas. Muito tempo antes, os Insetos haviam aparecido, desembaraçados, eles também, da couraça que havia protegido seus ancestrais.³⁶⁰

Será contudo nos Artrópodes e Vertebrados que encontraremos o desenvolvimento mais perfeito da mobilidade. Não será à toa que serão alguns dos representantes dessas tendências que chegarão a maior ocupação possível do globo terrestre entre todas as espécies vivas: de um lado teremos os insetos, do outro o ser humano, ambos exemplares de sucesso evolutivo para Bergson. Mas essa tendência à mobilidade que levou à ocupação do planeta desenvolveu-se, nos dois casos, de forma bem diferente, seja ao nível morfológico, seja psicológico. No nível morfológico, por exemplo, vemos uma diferença acentuada entre o sistema motor dos artrópodes e dos vertebrados: num caso temos um corpo "formado por uma série mais ou menos longa de anéis justapostos; a atividade motora reparte-se então por um número variável, às vezes considerável de apêndices, cada um dos quais tem sua especialidade."³⁶¹ No outro, "a atividade concentra-se em dois pares de membros apenas, e esses órgãos cumprem funções que dependem muito menos estreitamente de sua forma. A independência torna-se completa no homem, cuja mão pode executar qualquer tipo de trabalho."³⁶² Mas esta é somente a diferença visível, a diferença invisível, psicológica, é muito mais importante. Pois a diferença entre esses dois modos de organização só reflete na extensão uma diferença mais fundamental entre uma tendência ao *instinto* e uma tendência à *inteligência*, cujas diferenças estudaremos mais adiante. Essas duas tendências se acrescentarão ao torpor para compor a tríade das principais tendências psicológicas que Bergson detecta no impulso vital:

Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis então finalmente os elementos que coincidem na impulsão vital às plantas e aos animais e que, ao longo de um desenvolvimento no qual se manifestaram sob as formas mais imprevistas, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento. *O erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer.*³⁶³

³⁶⁰ Id. p. 143.

³⁶¹ Id. p. 144.

³⁶² Id. *ibid.*

³⁶³ Id. p. 146-7.

Como dizíamos torpor, instinto e inteligência são resultantes *atuais* do jogo de forças entre vida e matéria, entre a tensão progressiva do impulso e ex-tensão da matéria. Não há uma relação cronológica ou de causal direta entre elas: o que equivale a dizer que a inteligência *não vem* do instinto, que ela não é um instinto refinado, assim como o instinto, por sua vez, não é um estágio psicológico da evolução precedido pelo torpor: os animais não estão a salvo de regredirem a um estágio de completo torpor. Todas as três tendências são, na verdade, o resultado atual da evolução: *uma não é mais primitiva do que a outra*. Para Bergson, se há um ancestral comum seja aos animais, seja aos vegetais, esse só podia trazer em si as possibilidades seja de um desenvolvimento no sentido do torpor, seja do instinto, seja da inteligência: foi a especialização subsequente que determinou quais seriam os rumos que a vida tomaria, e que chegou a divisão de tendências que observamos em nosso mundo atual.

Porque Bergson insiste com ênfase nesse ponto? Porque tudo que ele quer é negar que a evolução tenha uma origem *material*: se pensássemos que todas as tendências não são senão um desenvolvimento da alma vegetativa, estaríamos a apenas um passo de aceitar que elas tem naquilo que está logo abaixo dela, a saber, na matéria. Vemos então como Bergson, a despeito de alguns equívocos que sua obra enseja, na verdade *combate* a noção de *emergência*, em todos seus sentidos possíveis. Pois, não custa lembrar, a vida provém, para ele, da ação da Consciência sobre a matéria e não da matéria. Que não haja uma emergência possível na obra de Bergson, aliás, é um aspecto bem detectado por Jean-Michel Salanskis num texto discutindo a proximidade (ou não) de Bergson com Husserl e as ciências cognitivas: partindo de uma impressão de leitura de *Matéria e memória*, ele declara (bastante corretamente a nosso ver) que "le discours de Bergson ne peut pas être réelement émergentiste"³⁶⁴. De nossa parte, se tivéssemos de usar um termo para a processão bergsoniana, diríamos que ela é, como toda processão, uma *emanação*, não uma emergência. Mas aqui seria preciso fazer alguns adendos essenciais: ao contrário de uma processão intelectualista, que ele critica veementemente, temos em Bergson na verdade uma processão *volitiva*, por sinal, bastante *sui generis*: Deus, por meio de uma distensão de seu querer se estende, algo desse querer permanece no mundo, levando a formas de consciência cada vez mais desenvolvidas, a uma temporalização progressiva. Mas essa tensão da vida nunca é plena como a tensão divina, pois a vida tem de operar sobre a matéria, tem necessariamente

³⁶⁴ SALANSKIS, Jean-Michel. *Bergson, le continu et l'être-au-monde* in *Annales bergsoniennes II*. p. 243.

de se *estender*: disso surge, como vimos, a organização da vida. E ao longo do processo evolutivo, esses movimentos de tensão e ex-tensão da vida acabam por produzir diversos tipos de organismos diferentes, uns tendendo mais, outros menos à consciência. Haverá assim uma diferenciação da consciência ao longo da evolução, num processo que adquire o aspecto geral de uma evolução em "forma de feixe".

Após abordar o torpor brevemente, Bergson se focará na inteligência e no instinto. Para ele, sendo o instinto e da inteligência resultantes *atuais* da divisão de tendências e soluções igualmente elegantes para a atuação da consciência sobre a matéria, segue-se que eles "não são coisas da mesma ordem, nem que se sucederam uma à outra, nem que se possam hierarquizar."³⁶⁵ Mas isso não quer dizer que eles sejam impermeáveis um ao outro: como ambos derivam de uma mesma impulsão original, sempre há um franja de instinto na inteligência e vice-versa. Deste modo, se a vida é a consciência agindo sobre a matéria e o organismo "um certo esforço para obter certas coisas da matéria bruta"³⁶⁶, o instinto e inteligência não são senão "dois métodos de ação sobre a matéria inerte"³⁶⁷. Se o torpor é a característica psicológica marcante do reino vegetal, o instinto e a inteligência são as grandes divisões do reino animal. Passemos à compreensão de ambos, começando pela inteligência.

A inteligência, como sabemos, é uma capacidade humana. Não que os animais não tenham rudimentos de inteligência: vemos indícios da inteligência na raposa que reconhece uma armadilha e no uso esporádico de instrumentos, por exemplo, pelo macaco e pelo elefante. Mas é somente do homem que podemos dizer que ele é um animal racional, isto é, ele é o único animal que se (auto)define essencialmente pela inteligência, a inteligência é sua diferença específica. Mas sabemos, afinal de contas, o que queremos dizer com "racional"? Ou: o que é isso – a inteligência? Uma dica para a resposta já nos foi dada anteriormente – é um modo de agir sobre a matéria. Assim como o animal age sobre a matéria por instinto, o homem age sobre a matéria através de sua inteligência. Mas no que consiste a característica essencial desse modo de agir sobre a matéria? No fato de, através dela, agirmos sobre a matéria não por meio de nosso corpo, mas por meio de *instrumentos*. Ou seja, a inteligência é, antes de mais nada, uma forma de agir por meio de instrumentos sobre a matéria, ela é uma faculdade *técnica* e *instrumental* do espírito.

³⁶⁵ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 147.

³⁶⁶ Id. p. 148.

³⁶⁷ Id. *ibid.*

Desse modo, hominidade e instrumentalidade andam juntas. Bergson chega a considerar que o surgimento do homem e do instrumentos organizados sejam uma só e mesma coisa: "a que data remetemos a aparição do homem sobre a terra? Ao tempo em que foram fabricadas as primeiras armas, os primeiro utensílios."³⁶⁸ Verificamos esse vínculo umbilical entre o homem e o instrumento ao longo de toda história humana, toda nossa vida social "gravita em torno da fabricação e utilização de instrumentos artificiais"³⁶⁹. Diante de tudo isso, deveríamos afirmar que o homem é antes de tudo *homo faber* e não *homo sapiens*. Desse modo, "a inteligência, considerada no que parece ser sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação"³⁷⁰. Sem dúvida, a visão de Bergson sobre o papel instrumental da inteligência está muito próxima de algumas daquelas desenvolvidas ao longo do século XX por filósofos tão distantes como Heidegger, Adorno ou Horkheimer.

Se a inteligência é o modo da consciência agir sobre a matéria por meio de instrumentos, o que é o instinto? Ora, o instinto é o modo dessa consciência agir sobre matéria por meio de outros instrumentos que não são senão *os próprios corpos organizados*. Tanto num caso quanto no outro, temos uma ação instrumental do espírito sobre a matéria - se a inteligência age sobre ela através de instrumentos inorganizados, no caso do instinto, ela também o faz, com a diferença de que, nesse caso, "o instrumento faz parte do corpo que o utiliza"³⁷¹. Ou seja:

"O instinto acabado é uma faculdade de utilizar e de mesmo construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados."³⁷²

Tudo isso parece, em princípio, reatar o pior espiritualismo imaginável - um dualismo de substâncias, onde um espírito indeterminado operaria sobre um corpo-máquina, montando-o e desmontando-o ao seu bel-prazer. Todo avanço trazido por *Matéria e memória* no tratamento da relação alma-corpo estaria assim simplesmente perdido. Mas será que é isso mesmo que ocorre? Na verdade a questão é mais complexa, e não há mudança de rumos, em nossa opinião, entre as duas obras. Lembremos, antes de mais nada, que não se trata, no segundo capítulo de *A evolução criadora*, de afirmar que o instinto simplesmente usa o corpo

³⁶⁸ Id. p. 148.

³⁶⁹ Id. p. 151.

³⁷⁰ Id. *ibid.*

³⁷¹ Id. *ibid.*

³⁷² Id. p. 152.

como uma máquina, mas que há uma ambigüidade ou indiscernibilidade entre o instinto e a organização que permanece não resolvida: temos casos de condutas instintivas tão infalíveis que parece que o instinto não é senão a continuação do trabalho de organização operando agora não mais no nível material, mas no nível do psiquismo. Assim, "pode-se dizer, indiferentemente, que o instinto organiza os instrumentos dos quais vai servir-se ou que a organização se prolonga no instinto que deve utilizar o órgão."³⁷³ Ou seja: há uma zona obscura entre organização e psiquismo, que podemos chamar de instinto: é algo ao mesmo tempo material, ao mesmo tempo psíquico. Ora, acerca desse aspecto particular, não há diferença substancial sobre a questão mente-corpo entre *A evolução criadora* e *Matéria e memória*. Do nosso ponto de vista, há até mesmo uma retomada e uma radicalização da discussão: lembremos que, na obra anterior, Bergson afirmava que nosso corpo era o último grau de nossa memória. Ora, nós tínhamos ali dois tipos de memória (que eram, no final de contas, apenas uma): a voluntária e a habitual. No caso da última, o hábito, operando sobre nosso corpo, formava esquemas motores, eram esses esquemas que eram danificados no caso das afasias em que não havia reconhecimento automático dos sons de uma frase ouvida. Ora, mas antes desses esquemas motores adquiridos ao longo de nossa vida por meio do hábito, existe toda uma *organização* corporal que permanecia inexplicada em *Matéria e memória*: apenas o hábito não podia servir para explicá-la, pois ele dava conta apenas dos esquemas motores *adquiridos*, não de nossa organização *inata*. Assim, o que Bergson está fazendo no segundo capítulo de *A evolução criadora* é retomando a discussão sobre a memória-hábito de *Matéria e memória* e levando-a um grau além (e aquém), para o terreno de uma *memória-instinto*, que estaria ainda abaixo dessa memória-hábito. Na verdade, ele não faz aí senão retomar, em certa medida, uma tese de Ravaisson, que já estabelecia em *De l'habitude* uma ponte direta entre o hábito e o instinto:

Or, maintenant, quelle est la différence entre les tendances engendrées par la continuité ou la répétition de l'acte, et ces tendances primitives qui constituent notre nature? Quelle est la différence entre l'habitude et l'instinct? Comme l'habitude, l'instinct est une tendance à une fin, sans volonté et sans conscience distincte. Seulement l'instinct est plus irréflecti, plus irrésistible, plus infaillible. L'habitude approche toujours davantage, sans y atteindre jamais peut-être, de la sûreté, de la nécessité, de la spontanéité parfaite de l'instinct. Entre l'habitude et l'instinct, entre l'habitude et la nature, la différence n'est donc que de degré, et cette différence peut être réduite et amoindrie jusqu'à l'infini.³⁷⁴

³⁷³ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 152.

³⁷⁴ RAVAISSON, Félix. *De l'habitude*. Paris: Imprimerie de H. Fournier, 1838. p. 31. (edição eletrônica).

Existem diferenças marcantes entre ambos, é claro: a teoria de Ravaisson está calcada na herança dos caracteres adquiridos, teoria essa que Bergson, após a discussão entre Spencer e Weissmann, esconjura sempre que pode o mais violentamente possível. Mas o que permanece é essa ideia de que há uma continuidade entre ambos, instinto e hábito: se é fato que um é inato, o outro adquirido, que o hábito não pode se tornar instinto (como pensava Ravaisson), também é fato que o movimento de rememoração que observamos no hábito também se assemelha ao que se opera no instinto: nós vemos animais como a larva do "pequeno escaravelho" chamado *Sitaris* realizar movimentos prodigiosos³⁷⁵, que em muito se assemelham ao de atualização da memória que vemos no hábito ou na memória voluntária: em presença de certo estímulo material, a lembrança certa - e somente aquela - é trazida a tona. Deste modo, a tese da memória-instinto vem complementar, a nossos olhos, a da memória-hábito.

Comparando agora, não a inteligência e o instinto, mas seus respectivos objetos, isto é, o *corpo* sobre o qual age o instinto e o *instrumento* sobre o qual age a inteligência, veríamos que há ao mesmo tempo uma *diferença* e uma *relação* patente entre eles. A diferença consiste no fato de um ser algo acabado (o corpo), o outro necessariamente inacabado (o instrumento), a relação, no fato do instrumento levar muito além o trabalho de organização que se inicia no corpo: ele é a organização tomando forma no mundo. Assim, se devemos nos expressar numa linguagem perigosamente finalista (como Bergson o faz), podemos dizer o corpo é um "instrumento" perfeito em seu gênero de aplicação, cumprindo perfeitamente o "papel" para o qual foi organizado, atendendo perfeitamente bem às necessidades específicas do organismo, simplesmente pelo fato de que ele é coextensivo à essas necessidades. Os instrumentos da inteligência, pelo contrário, caracterizam-se por sua imperfeição: um martelo pode assumir configurações múltiplas, ter diversos fins além daquele para o qual foi projetado; ele é como uma função com diversas variáveis: pode servir para pregar, mas também para quebrar uma parede, pode tornar-se uma arma na mão de uma pessoa, etc. Pareceria, portanto, que esta inadequação do instrumento em relação ao corpo revela uma desvantagem óbvia daquele. Mas esta inadequação do instrumento, na verdade, é antes seu lado positivo, pois será ela que permitirá ao ser inteligente utilizar o instrumento de formas variadas, ampliando assim enormemente seu campo de ação possível em relação ao campo de ação meramente orgânico. Por meio do instrumento, expandimos o trabalho de

³⁷⁵ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 159.

organização corporal mundo afora, alongando-se para além dos limites estritos da organização corporal: se minha mão pode ser empregada de diversas formas, com um martelo acrescento outras n formas de ação possível às da minha mão, que se torna capaz de executar trabalhos muito mais variados do que aqueles que ela faria sem o instrumento. Em tudo isso nós verificamos uma expansão de nosso campo de ação, que cresce tanto pela adjunção de novas possibilidades de ação quanto por causa das novas necessidades geradas pelo uso dos instrumentos:

[O instrumento,] sobretudo, repercute sobre a natureza do ser que o fabricou, pois, chamando-o a exercer uma nova função, confere-lhe, por assim dizer, uma organização mais rica, sendo um órgão artificial que prolonga o organismo natural. Para cada necessidade que satisfaz, cria uma necessidade nova e, assim, em vez de fechar, como o instinto, o círculo de ação no qual o animal irá mover-se automaticamente, abre para essa atividade um campo indefinido no qual a impele cada vez mais longe e a torna cada vez mais livre.³⁷⁶

Ou seja, esta criação de novas possibilidades de ação pelo uso do instrumento também é uma criação de novas necessidades, que geram novos instrumentos, que geram novas necessidades, etc. Deste modo, essa ampliação do campo de ação repercute, por sua vez, "sobre a natureza do ser que o fabricou", ou seja, sobre nossa própria consciência: ela abre nossa atividade para um "campo indefinido". Por que isso ocorre? Porque a criação de novas possibilidades de ação não é senão uma ampliação de nosso campo de ações virtuais e esse campo, vimos, não é senão, o campo de antecipação de nosso *futuro*. O que equivale a dizer que, ao ampliar o campo de ações possíveis que o ser vivo projeta sobre o mundo, a inteligência também leva necessariamente a uma consciência progressivamente maior, um campo de presença mais amplo que aquele do instinto - se neste o organismo ainda está no nível da presença sensório-motora, com a inteligência, ele alça voo para um campo muito além da simples ação real de nosso corpo, ele abre-se assim para todo um mundo de possibilidades além de sua percepção imediata: a linguagem, a ciência, a sociedade. Ou seja, é por meio da inteligência que se abre um campo operatório indefinido para a consciência, expandindo sua ação virtualmente a todo universo, indo muito além dos limites de sua percepção concreta.

Inteligência e instinto são, portanto, modos de operação da consciência sobre a matéria, mas num caso temos uma consciência que age *imediatamente* sobre a matéria, noutra uma consciência que age de forma *mediada* sobre a matéria, por meio de um *instrumento*.

³⁷⁶ Id. p. 153.

Essa ação mediada, ao ampliar nosso campo de ações virtuais, amplia sem dúvida nosso próprio campo de presença, logo, nossa consciência. Mas do mesmo modo que o instinto e inteligência são modos de ação sobre a matéria, eles também são modos de *conhecimento* dessa matéria, seja esse conhecimento um conhecimento *atuado e inconsciente* no caso do instinto, seja um conhecimento *pensado e consciente* no caso da inteligência³⁷⁷. Para Bergson, trata-se em ambos os casos, de formas de conhecimento *inato*: assim como o animal já *sabe* como se comportar instintivamente em certas ocasiões, assim a criança humana já *nasce* com certas capacidades intelectivas que faltam ao animal. E assim como ele são modos de operação completamente diferentes sobre a matéria (um é um modo *imediato*, outro um modo *mediado*), assim também eles são modos de conhecimento completamente diferentes. Elenquemos as três diferenças essenciais entre eles:

(1) Antes de tudo, o conhecimento instintivo é um conhecimento inato de *coisas* (pois, não nos esqueçamos, o instinto opera no nível da organização corporal), enquanto a inteligência é um conhecimento inato de *relações* (o instrumento serve para x). Nesse sentido, a criança humana já nasce com a capacidade natural de apreender relações, quaisquer que elas sejam: Bergson chega a afirmar que "a relação do atributo com o sujeito é portanto apreendida por ela naturalmente."³⁷⁸ O que não implica em dizer que toda criança já nasça aristotélica: o que Bergson afirma é que ela nasce com a capacidade de apreender relações em geral, sejam as de sujeito-atributo, sejam as de numerador-denominador, esquerda-direita, etc. Deste modo, conclui ele, "digamos então que, se considerarmos no instinto e na inteligência aquilo que contêm em termos de conhecimento inato, descobriremos que esse conhecimento inato versa no primeiro caso sobre coisas e no segundo sobre relações."³⁷⁹

(2) Por sua vez, essa diferença entre um conhecimento inato de coisas e atributos revela-se também na nossa distinção entre a *forma* de um objeto do conhecimento e a *matéria* desse objeto. Pois, para Bergson, o instinto, na medida em que age imediatamente sobre a matéria, é necessariamente um conhecimento material, a inteligência, na medida em que age de maneira mediada sobre ela, é necessariamente um conhecimento formal, que pode operar mesmo na ausência de uma matéria específica. Deste modo, ele afirma: "daremos à

³⁷⁷ Id. p. 158.

³⁷⁸ Id. p. 160.

³⁷⁹ Id. p. 161.

distinção entre a inteligência e o instinto esta fórmula mais precisa: *a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria.*³⁸⁰

(3) Mas ao mesmo tempo em que o instinto é um conhecimento imediato de coisas, um conhecimento material, ele também é um conhecimento que, se expresso na forma de juízos, toma a forma de um juízo *categorial*: ele nos diria "diz 'eis o que é'"³⁸¹. A inteligência, por seu lado, por ser um conhecimento mediado, relativo e formal, investir-se-ia da forma de um juízo *hipotético*: "diz apenas que *se* as condições são tais, tal será o condicionado"³⁸².

Agora, perguntemo-nos o que Bergson quer dizer com essa história de conhecimento instintivo? Como um conhecimento pode ser inconsciente? Como um conhecimento inconsciente pode formular juízos categoriais? Aonde tudo isso nos leva?

O que Bergson está fazendo nessa passagem complexa do segundo capítulo é, a nossos olhos, afirmando que nosso conhecimento não é apenas intelectual, mas também algo que decorre daquilo que em nós permanece de *instinto*. Mais do que isso, ele está designando a parte que cabe à inteligência e ao instinto em nosso conhecimento geral do mundo: é a franja instintiva que persiste em nós que nos dá o conhecimento imediato do real, é ela que nos leva sempre a ter de opor uma matéria indeterminada a uma forma, é ele que nos permite exprimir nossos conhecimentos na forma de juízos categoriais - o que equivale a dizer, a inteligência, por si só, nunca nos daria acesso ao *Ser*. A inteligência jamais dirá "eis o que é". Nossa inteligência é, antes de tudo, um conhecimento das ações virtuais que podemos empreender sobre o mundo e das relações possíveis entre diversos objetos, o que equivale a dizer, do *possível*.

E aqui fica claro porque essa discussão - em aparência epistemológica - é importante para nossa discussão sobre a ontologia bergsoniana: pois é pelo seu caráter instrumental, o que equivale a dizer, por seu caráter essencialmente *mediado*, que a inteligência é, por princípio, incapaz de nos algum meio de acesso sobre o *Ser*. Pois a inteligência, antes de mais nada, gravita em torno do *possível*, não do *real*. Pareceria então que, para Bergson, será o instinto que nos fornecerá tal conhecimento imediato. Mas na verdade, ao contrário do que gostaria Russell, Bergson jamais disse algo semelhante: não será o instinto que nos dará um acesso ao real, pelo simples fato que ele nunca poderá se colocar

³⁸⁰ Id. *ibid.*.

³⁸¹ Id. p. 162.

³⁸² Id. *ibid.*

tal questão: “Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca.”³⁸³

Desse modo, não será o instinto, mas a *intuição* que poderá reatar a inteligência humana e a imediatividade perdida. E a necessidade da intuição surge naturalmente ao cabo do processo de tensão progressivo do impulso vital: se torpor, instinto e a inteligência fazem parte de um mesmo movimento centrífugo que leva tanto a um maior domínio da matéria quanto uma maior ampliação da consciência, a intuição não será senão um movimento centrípeto, que permitirá essa consciência cada vez maior reconquistar a si mesma. Se é fato que inteligência abre caminho para que o homem opere muito além de seu campo de presença imediato levando-o aos novos domínios da ciência e da linguagem, também é fato que ela o homem a uma profunda dificuldade de obter um conhecimento de sua própria realidade imanente: ciência e intuição, transcendência e imanência estão, nesse sentido, numa relação inversa. Se a inteligência decorre do próprio movimento de tensão progressiva do impulso, se ela é a própria "vida olhando para fora, exteriorizando-se com relação a si mesma"³⁸⁴, a intuição não será nada mais do que o movimento inverso, por assim dizer, a vida olhando para dentro, interiorizando-se a si mesma. É como se a mesma força centrífuga que leva o homem a expandir seu campo de presença rumo a uma realidade transcendente implicasse, ao mesmo tempo, um profundo desconhecimento de si. A intuição surgirá então como um movimento inverso, centrípeto: ela deve reconquistar aquilo que a inteligência, por sua própria natureza, tem de perder:

Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornando desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente.³⁸⁵

Assim, o próprio movimento que leva progressivamente a imanência rumo à transcendência implica um movimento inverso que permita a essa imanência se reconquistar. No caso humano, esse movimento rumo à transcendência não é senão a inteligência, aquele rumo à imanência, a intuição. A intuição surge porque a inteligência se perde, mas a vida só pode se interiorizar porque antes ela se exteriorizou. A distância é a aventura da inteligência.

³⁸³ Id. p. 164.

³⁸⁴ Id. p. 175.

³⁸⁵ Id. p. 164.

Conclusão

O que nos propusemos fazer ao longo desse trabalho foi uma análise da ontologia bergsoniana. Para tanto, deixamos de lado nossas próprias opiniões para tentarmos nos focar naquilo que caracteriza os aspectos positivos da ontologia de Bergson, ou seja, na caracterização da estrutura temporal imanente que ele pensa como o próprio Ser. Ponderamos que essa estrutura é composta de diversos graus de duração e extensão, que estão numa relação inversa. Mais do que isso, tentamos mostrar como esses diversos graus de duração e extensão surgem de uma temporalização progressiva que Bergson denomina de impulso vital. Ao fim e ao cabo, vimos esse impulso está subsumido sob a ideia de uma processão de uma supraconsciência que retém todo o passado do universo e que Bergson chama de *Deus*. Todo este movimento já foi exhaustivamente delineado por nós, e por isso não o retomaremos aqui. O que buscaremos será pontuar alguns dos grandes *insights* que, a nosso ver, a filosofia bergsoniana fornece para a reflexão filosófica atual, assim como mostrar alguns dos problemas que ela traz consigo. Nisso tudo, evidentemente, estaremos expressando nosso ponto de vista individual.

O que permanece ainda hoje de relevante discussão ontológica que a filosofia bergsoniana levanta e que buscamos delinear ao longo desse trabalho? Se pedissem nossa opinião, diríamos que toda relação que Bergson estabelece entre o mundo material, nosso corpo e nossa consciência. Provavelmente, para a maioria de nós, leitores contemporâneos, não será a partir de suas altas especulações espiritualistas que encontraremos algum interesse na filosofia de Bergson, mas na forma como ele pensa a relação entre nossa consciência e o mundo material que o cerca. Nesse sentido, um texto como o quarto capítulo de *Matéria e memória* ainda conserva todo seu interesse: Bergson ali nos propõe um modo não reducionista de pensar a relação entre nossa sensibilidade e o mundo material que a precede, mostrando os liames temporais imanentes que existem entre eles. Do mesmo modo, ao mostrar como nosso corpo próprio já constitui uma espécie de campo temporal mínimo em relação ao universo material, ele torna inteligível aquilo que a filosofia clássica sempre se recusou a ver: a íntima fusão entre nossa consciência e nossa experiência corporal, que por vezes chega a completa indiscernibilidade entre ambos, tal como podemos ver em sua análise das afecções corporais, no começo da obra. Nesse sentido, sua ideia de uma *extensão*

primitiva de nossa consciência ainda hoje pode nos fornecer o que pensar. Por outro lado, a ideia de uma *percepção pura* talvez soe a muitos como um completo exagero, mas deve-se aí pelo menos reconhecer o esforço de Bergson em torcer as categorias usuais do pensamento: se sabemos que existe um mundo fora de nossa mente, é porque somos primordialmente esse mundo, antes de sermos sujeitos. Nesse sentido, quão datada parece sua processão espiritualista em comparação ao caráter ainda atual e provocador do primeiro capítulo de *Matéria e memória*.

Mais do que isso, Bergson nos ensinou que é preciso *pensar em duração*: nossa relação imanente com o mundo só pode ser pensada por um prisma temporal, não a partir dos objetos projetados por nossa consciência tética no espaço. Nesse sentido, ao pensar a filosofia como uma investigação que exige um recuo necessário em relação à esfera da objetividade, ele formulou uma ontologia que em muitos aspectos se assemelha aquilo que Husserl chamava na *Crise das ciências europeias* de uma ontologia do mundo da vida. O que Bergson descobriu, assim como Husserl, foi uma esfera rica de existências puramente subjetivas, anteriores a toda posição de objetos por nossa consciência. E a investigação dessa esfera, como Bergson viu antes de qualquer um, pressupõe necessariamente uma reflexão sobre nossa temporalidade: ela é a única via de acesso à imanência que possuímos.

Nesse sentido, o núcleo de sua filosofia, sua teoria dos graus de duração, ainda hoje permanece um verdadeiro monumento do pensamento. Pois o ponto em que Bergson realmente inovou sobre outros autores que se debruçaram sobre a temporalidade foi este: para ele, o campo temporal constituído por nossa consciência admite *graus*. Esse foi um passo decisivo, pois foi ele que permitiu a Bergson pensar a relação entre nossa consciência, nosso corpo e o mundo ao nosso redor, pensando numa possibilidade de ao menos se vislumbrar uma saída da filosofia do sujeito (nesse ponto, um autor como Deleuze saberá perfeitamente se servir de Bergson: todo o edifício de sínteses temporais de *Diferença e repetição* está ancorado na ideia bergsoniana de que existem diferentes graus de duração). Foi por meio dela, igualmente, que Bergson pode pensar as relações entre a liberdade e a necessidade, pensando os diversos graus de abertura de nosso campo temporal como correlatos de uma maior *indeterminação* de nossa consciência. E, de um modo geral, foi ela que permitiu a Bergson instituir sua ontologia unívoca, calcada na ideia de que as diferenças internas entre os diversos seres põem ser pensadas como diferenças de duração, e nada mais.

Isso não implica em dizer, por outro lado, que tudo seja um mar de rosas com a teoria dos graus de duração. Pois se de um lado ela nos permite repensar diversos problemas

clássicos da filosofia, tais como o da relação mente e corpo, da relação entre necessidade e liberdade, entre consciente e inconsciente, etc., ela também se mantém vinculada, em sua estrutura geral, ao horizonte da metafísica tradicional que, ao fim e ao cabo, é o de uma busca de um fundamento estável para a realidade mutável em que vivemos. Assim, se Bergson elucida como ninguém antes deles os liames imanentes que unem nossa consciência pessoal ao corpo, à matéria, ao mundo, ele não é tão feliz no que tange ao seu otimismo ontológico, otimismo esse que consiste em postular uma retenção universal de todo o passado nessa "memória ontológica" (Deleuze) que desempenha um papel fulcral em seu sistema, e que não é senão *Deus*.

Nesse sentido, não há como escapar à impressão que Bergson, ao longo de sua obra, baseou-se num fundamento transcendente, da qual ele não consegue, a despeito de todos os seus esforços, dar-nos alguma evidência imediata, tal como ele afirma ser dever de toda e qualquer filosofia calcada na intuição (lembramos que mesmo nas *Duas fontes* a suposta experiência da divindade é sempre indireta: disso decorre o recurso de Bergson aos místicos). E, na medida em que apela para um fundamento transcendente para garantir a continuidade do mundo em que vivemos, a filosofia de Bergson é, apesar das aparências, uma filosofia que assume o devir sempre pela metade: nela, a corrosão do tempo que vivenciamos a cada momento é sempre compensado pelo prisma da eternidade, que garante a conservação automática de tudo que houve, há e haverá, num campo de presença monumental que ultrapassa em muito a escassa duração de nossa percepção consciente humana, consciência essa que, contudo, é a única a que temos efetivamente acesso. O que faltou a Bergson, pensamos, foi assumir que uma filosofia que leva o devir realmente a sério é uma filosofia que parte da finitude de nossa consciência, de sua duração ínfima e sempre descontínua, de sua radical ausência de fundamento ou, em uma simples palavra, de nossa incontornável e ontológica *escassez*.

Bachelard disse uma vez que aceitava do bergsonismo tudo, menos a continuidade. Essa, para nós, é a melhor crítica que se pode levantar contra Bergson: sua incapacidade de aceitar que nossa existência temporal é descontínua, repetitiva, impessoal. E é pelo fato de partir do pressuposto que há uma continuidade de nossa existência temporal, uma totalização contínua de nossa consciência, que Bergson jamais concederá à linguagem, por exemplo, um papel positivo na constituição de nossa personalidade. Pois isso só seria possível se ele assumisse que a retenção operada por nossa consciência é sempre limitada, que ela dura muito pouco e logo depois se evapora, e que toda continuidade temporal entre os

diversos eventos de nossa vida humana passa por um diálogo contínuo que estabelecemos entre nós e nós mesmos, entre um eu que definha e outro que nasce. Nesse sentido, ele teria de reconhecer que somos internamente eivados pela alteridade e, mais do que isso, que não há nenhum fundamento atemporal, nenhuma eternidade (nem que seja “de vida”) possível para uma filosofia que assuma o tempo de fato. Mas isso Bergson jamais assumiria, pois equivaleria a ele ter de aceitar o fato puro e simples da *morte*. E, nesse caso, afirma ele no final da conferência sobre *A alma e o corpo*, “a filosofia não vale uma hora de trabalho”³⁸⁶.

³⁸⁶ BERGSON, Henri. *A alma e o corpo* in *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 57.

Referência bibliográfica

- BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Campinas: Verus editora, 2007.
- BARBARAS, Renaud. *Le problème de l'expérience in Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1948.
- _____ *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____ *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1949.
- _____ *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____ *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____ *Duração e simultaneidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____ *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1967.
- _____ *Mélanges*, Paris: PUF, 1972.
- CAPEK, Millic. *La gênese de la matière chez Bergson in Revue de Métaphysique et de Morale*, s/d.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____ *Cinema: a imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____ *Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice in Annales Bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004.
- _____ *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro, Graal, 2006.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas in Obras escolhidas*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1962.
- ECKHART, Mestre. *Sermons-traités*. Paris: Gallimard, 2003.
- GALLOIS, Philippe. *En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue in Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robison, Institut Synthélabo, 1997.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1959.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 2002.
- JAMES, William. *Principles of psychology in The great books*. Chicago: Chicago University Press, 1978.

- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1999.
- MARQUET, Jean-François. *Durée bergsonienne et temporalité* in *Bergson: la durée et la nature*. PUF, Paris, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- MONEGALHA, Fernando. *A marcha para a visão em A evolução criadora* in *Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Editora Alameda, 2009.
- MONTEBELLO, Pierre. *Matéria e luz em A evolução criadora* in *Imagens da imanência – escritos em homenagem de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris: Vrin 2008.
- MOURÉLOS, George. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, PUF, 1964.
- PRADO JR, Bento. *Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, Edusp, 1989.
- RAVAISSON, Félix. *De l'habitude*. Paris: Imprimerie de H. Fournier, 1838. (edição eletrônica).
- RQUIER, Camille. *A duração pura como esboço da temporalidade ekstática – Heidegger, leitor de Bergson* in *Imagens da imanência – escritos em homenagem de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- _____ *Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et mémoire?* in *Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004.
- SALANSKIS, Jean-Michel. *Bergson, le continu et l'être-au-monde* in *Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação* in *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- _____ *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Psicologia e ontologia: Bergson, Sartre e Merleau-Ponty* in *Imagens da imanência – escritos em homenagem de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.
- WORMS, Frédéric. *La théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de Matière et mémoire* in *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo, 1997.

Bibliografia

- ADOLPHE, L. *Bergson et l'élan vital. Les études bergsoniennes*, Paris: PUF, vol.III, 1952.
- BARBARAS, Renaud. *Le vivant comme fondement originnaire de l'intentionnalité perceptive in Naturaliser la phénoménologie*. Paris, CNRS editions, 2002.
- BIRAN, Maine de. *Essai sur les fondements de la psychologie in Oeuvres, tome VII-1*. Paris, Vrin, 2001.
- BOUTROUX, Emile. *De la contingence des lois de la nature*. Paris, PUF, 1905.
- CANGUILHEM, G. *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice. Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, XX, n° 5-6, 1943, e XXI, n°7, 1943.
- CONRY, Yvette – *L'Évolution Créatrice d'Henri Bergson, Investigations critiques*. Paris, L'Harmattan, 2000.
- CONRY, Yvette – *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*. Paris, Vrin, 1974.
- DELBOS, V. *Matière et mémoire par Henri Bergson, étude critique. Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1897.
- DELHOMME, J. *Durée et vie chez Bergson. Les études bergsoniennes*, Paris: PUF, vol.II, 1949.
- DELHOMME, J. *Vie et Conscience de la vie- Essai sur Bergson*. Paris: PUF,1954.
- FUJITA, Hisashi. *Khorologie de la mémoire. Une lecture de Matière et mémoire*. Palestra feita por ocasião do Colóquio internacional Henri Bergson – UFSCAR.
- GOUHIER, H. *Bergson dans l'Histoire de la Pensée Occidentale*. Paris: Vrin, 1989.
- GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Evangiles*. Paris:Arthème Fayard, 1961.
- HEIDSIECK, François. *Resenha sobre "Bergson et la physique contemporaine"*. *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 4, 1975.
- HUSSON, L. *L'Intellectualisme de Bergson*. Paris: PUF, 1947.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- LAFRANCE, G. *La liberté et la vie chez Bergson. Revue Internationale de Philosophie*, Paris: PUF, n°177, 2/1991.
- MARQUES, Silene Torres. *Ser, tempo e liberdade – as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo, Humanitas, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'Union de l'Âme et du Corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 1978.

- MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique*. Desclée de Brouwer, Paris, 2003.
- NAULIN, P. *Le problème de la conscience et la notion d' « image »*. In: *Bergson, Naissance d'une philosophie*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 17 et 18 de novembre 1989, Paris: PUF, 1990.
- PARADIS, B. *Indétermination et mouvements de bifurcation chez Bergson*. *Philosophie*, Paris: Les éditions de minuit, n° 32, 1991.
- PHILONENKO, A. *Bergson ou de la Philosophie Comme Science Rigoureuse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- PINTO, Débora Cristina Morato. *Bergson e os dualismos* in *Trans/form/ação* 27(1), 2004.
- _____ *O tempo e seus momentos interiores. Heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana* in *Analytica* 9(2), 2005.
- _____ *Consciência e corpo como memória: subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração*. Tese defendida na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- ROBINET, A. *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Paris: Seghers, 1966.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- SOULEZ, P.; WORMS, F. *BERGSON*. Paris: Flammarion, coll. Grandes biographies, 1997.
- THEAU, J. *La Critique Bergsonienne du concept*. Paris: PUF, 1968.
- THIBAUDET, A. *Le Bergsonisme*. Paris: Éditions Nouvelle Revue Française, t. I, 1923.
- TROTIGNON, P. *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.
- VIEILLARD-BARON, J-L. *BERGSON*. Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 1993.
- WORMS, F. Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'oeuvre de Bergson. *Epokhê*, Paris, n° 4, 1994.
- _____ Le paralogisme du parallélisme, Le cerveau et la pensée de Bergson (1904) et sa portée philosophique. *Cahiers philosophiques*, CNDP, Paris, oct. 1995.
- _____ La conception bergsonienne du temps. *Philosophie*, Paris: Les éditions de minuit, n° 54, 1997.
- _____ *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.