

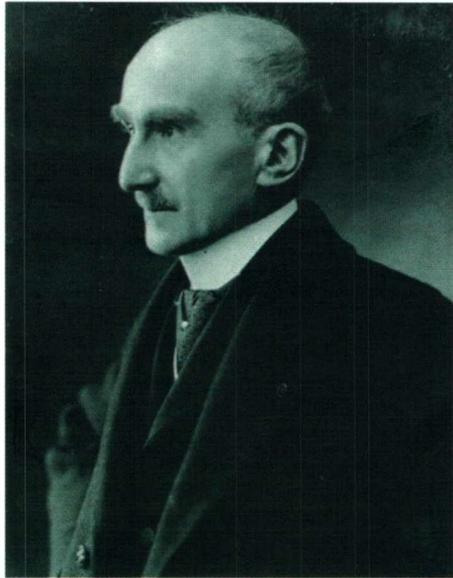
Paulo César Rodrigues

A construção
do Sujeito
Empírico

Percepção e
Inteligência

na filosofia de

Bergson



I Edição



PAULO CÉSAR RODRIGUES

**A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO
EMPÍRICO:
PERCEPÇÃO E INTELIGÊNCIA
NA FILOSOFIA DE BERGSON**

PAULO CÉSAR RODRIGUES

A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO
EMPÍRICO:
PERCEPÇÃO E INTELIGÊNCIA NA
FILOSOFIA DE BERGSON

1ª EDIÇÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Prof. Thompson Fernandes Mariz

Reitor

Prof. Dr José Edilson Amorim

Vice-Reitor

Prof. Dr. Antonio Clarindo Barbosa De Souza

Diretor Administrativo da Editora da UFCG

Ingrid Ellen H. dos Santos

Editoreção Eletrônica/Capa

Impressão

Gráfica São Mateus

CONSELHO EDITORIAL

Profº Benedito Antonio Luciano CCEI

Profº Carlos Alberto Vieira De Azevedo CTRN

Profª Consuelo Padilha Vilar CCBS

Profº Joaquim Cavalcante Alencar CCJS (Sousa)

Profº Jose Helder Pinheiro CH

Profº Onaldo Guedes Rodrigues CSTR (Patos)

Profº Marcelo Bezerra Grillo CCT

Edufcg

Campina Grande 2011

Todos os direitos reservados à Edufcg

edufcg@reitoria.ufcg.edu.br

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

R697c Rodrigues, Paulo César.

A construção do sujeito empírico: percepção e inteligência na filosofia de Bergson / Paulo César Rodrigues. – 1.ed.-Campina Grande : EDUFCC, 2012.

258p.

ISBN: 978-85-8001- 042-8

1. Filosofia. 2. Filosofia – História. 3. Teoria do Conhecimento.
4. Bergson, Henri. I.Título

CDU 165

Para Fernanda, minha mulher, meu amor.

E para Rafael, meu irmão e amigo El.
(in memoriam)

Pois ouro os que procuram cavam muita terra e o encontram pouco.
HERÁCLITO

SUMÁRIO

PREFÁCIO _____ **11**

1ª PARTE:

A PERCEPÇÃO NA FILOSOFIA DE BERGSON _____ **23**

CAPÍTULO 1

A TEORIA DAS IMAGENS _____ 25

CAPÍTULO 2

A TEORIA DA PERCEPÇÃO PURA _____ 53

CAPÍTULO 3

A PERCEPÇÃO CONCRETA _____ 93

2ª PARTE:

A INTELIGÊNCIA NA FILOSOFIA DE BERGSON _____ **125**

CAPÍTULO 1

INTELIGÊNCIA E AÇÃO _____ 127

CAPÍTULO 2

A INTELIGÊNCIA COMO FABRICAÇÃO _____ 149

CAPÍTULO 3

O PAPEL DO HÁBITO NA CONSTRUÇÃO DA
INTELIGÊNCIA _____ 167

CAPÍTULO 4

O ESPAÇO COMO CONDIÇÃO GERAL DA
INTELIGÊNCIA _____ 203

CONCLUSÃO _____ **233**

BIBLIOGRAFIA _____ **241**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____ **241**

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA _____ **247**

PREFÁCIO*

A interpretação da filosofia de Bergson, aqui apresentada, não pretende desenvolver um estudo exaustivo de suas principais obras, recobrando todos os seus temas e elucidando suas dificuldades mais importantes. Tampouco oferecemos uma análise estrutural de seus textos mais significativos (o que sem dúvida é uma deficiência), explicitando a ordem lógica dos princípios e dos conceitos, tal como recomenda a corrente mais responsável da história da filosofia. O que oferecemos, na verdade, é um comentário que, se não é totalmente desprovido de ambição, procura ao menos examinar a doutrina do filósofo francês de uma perspectiva bem definida: aquela que coloca a questão do sujeito no centro da filosofia.

Pode-se alegar, no entanto, que, ao colocar a questão geral do sujeito, como via de acesso ao pensamento do autor, recuperamos pretensões desmedidamente ambiciosas, pois a questão da subjetividade é ampla e complexa o bastante para envolver todos os demais temas do bergsonismo (consciência, percepção, inteligência, intuição, duração etc.) e assim evocar de novo aquela visão global e completa da obra que de início desmentíamos. É certo que a questão da subjetividade, desde Descartes, impôs-se à filosofia como questão fundamental. É certo também que ela se encontra enredada em implicações epistemológicas e metafísicas muito sensíveis. Porém, em última análise, o que se pretende determinar aqui é como se dá a construção do sujeito numa filosofia que não tem o *cogito* como seu ponto de partida¹. Se Bergson recusa as formas tradicionais de

*Este livro é resultado de um aprimoramento de minha tese de doutorado, defendida na UFSCar-Universidade Federal de São Carlos em 2009, e orientada pela Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto.

¹ Bergson foi acusado por fenomenólogos e filósofos da linguagem de promover uma discussão anacrônica, pois ele ainda estaria situado num horizonte cartesiano, isto é, no horizonte de uma filosofia que parte da consciência como pura interioridade. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, como ponto inaugural da obra de Bergson, foi lido por vezes como a explanação de uma tardia doutrina do *cogito*. No entanto, as obras posteriores do filósofo

pensar a subjetividade, como a cartesiana ou a kantiana, é para elaborar uma concepção do sujeito que não o pensa como uma estrutura já dada que funda a experiência e o conhecimento, mas sim como um resultado e, portanto, como algo construído sobre o fundo de uma realidade que o antecede. Trata-se, então, de desenvolver um estudo que seja antes de tudo *genético*. Nesse sentido, a relação de Bergson com a tradição filosófica é inteiramente negativa. Em geral, a filosofia se preocupou em determinar a estrutura da subjetividade à luz de interesses epistemológicos. Bergson busca entender a gênese do sujeito a partir de interesses práticos. Isso se torna evidente em suas análises da percepção e da inteligência. Fica fácil enxergar agora a oposição e a inovação ostentadas pelo bergsonismo nesse ponto.

Entre os bergsonianos é amplamente conhecida a idéia segundo a qual esta doutrina pode ser lida como uma filosofia da duração (*durée*), como um pensamento que busca a todo custo o tempo real. É sabido também que a obra de Bergson sempre apresentou um perfil dialógico, ou ainda um forte teor polêmico que não cansa de problematizar a tradição, seja ela filosófica ou científica. Trata-se, mais exatamente, de um esforço crítico que tenta desmontar o aparato conceitual construído pela inteligência e que nos impede de conhecer o tempo como uma espécie de verdade última da consciência, da vida e das coisas. Como esse aparato, de certa maneira, pertence à tradição, é contra ela que o bergsonismo se levanta. Assim, pode-se determinar aqui duas posições diametralmente opostas: de um lado, a positividade plena da duração, núcleo teórico do pensamento de Bergson; de outro, a negatividade crítica que define as estratégias elaboradas pelo filósofo para superar as limitações das formas convencionais de pensamento e efetivamente conhecer o tempo. É preciso, então, equilibrar-se entre esses dois pólos. E um estudo equilibrado, a nosso ver, é aquele que não reduz o bergsonismo a uma filosofia crítica, preocupada em delimitar o campo do conhecimento que goza de legitimidade teórica; tampouco a um conjunto de afirmações apressadas e

desmentem essa interpretação, uma vez que ele desenvolve uma investigação *genética* que pretende derivar a subjetividade de uma realidade anterior. Talvez, contra o conselho de Frédéric Worms, dado no início da obra *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, seja preciso ler o nosso autor retrospectivamente, iluminando as obras anteriores com as conquistas teóricas das posteriores, para compreender sua unidade e seu sentido profundos.

irresponsáveis sobre realidades que escapam à experiência cotidiana e ao conhecimento científico, sempre balizados pela sobriedade da razão. Essa dupla constatação (positiva e negativa) instaura uma zona intermediária na qual desejamos nos posicionar. Todavia, antes de explorá-la diretamente, uma palavra pode ser dita sobre essa dualidade presente na obra de Bergson.

É possível dizer que o desenvolvimento da filosofia da duração é simultaneamente o desenvolvimento da dificuldade de expressá-la. O bergsonismo não é apenas uma afirmação do tempo como realidade suprema. O bergsonismo é igualmente um longo itinerário crítico, no qual se explora e se supera, ao menos parcialmente, os obstáculos que se apresentam diante de seu projeto. No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* era a apropriação indevida dos métodos e dos quadros conceituais da Física que deviam ser exonerados do interior da psicologia, pois eram eles que impediam o psicólogo de enxergar a temporalidade como o estofado do psiquismo. Em *Matéria e memória*, a análise do papel do corpo na percepção e na atualização das lembranças explicita sua destinação pragmática e utilitária, de modo que nossa experiência da exterioridade já é uma adaptação do real aos interesses de nossa ação e não uma *simpatia* com o devir da matéria. Finalmente, em *A evolução criadora*, a própria inteligência foi submetida a um exame crítico, revelando-nos seus atos cognitivos como *funções biológicas* responsáveis pela elaboração do mundo estável da experiência prática. Em todos os casos, a duração (esteja ela no nível psicológico, físico ou biológico) permaneceu escondida por trás dos esquemas de inteligibilidade de nossa ciência, dos interesses de nossa ação e da estrutura de nossa inteligência. Numa palavra, a duração totalmente pura, esse reino da *diferença*, como queria Deleuze², sempre se ocultou porque sempre esteve impregnada de espaço. Portanto, é um sistema de obstáculos, cada vez mais profundamente enraizados na estrutura da subjetividade, que deve ser levado em conta na interpretação do pensamento de Bergson, uma vez que o contato com a realidade do tempo permeando todas as coisas depende da remoção dessas barreiras. Certamente não é exagero dizer que sua filosofia, mais que uma filosofia da duração, é uma resposta sempre renovada a uma mesma pergunta: por que o tempo real nos escapa?

² Referimo-nos aqui ao artigo de 1956, “A concepção da diferença em Bergson”, acrescentado como apêndice à tradução brasileira do livro *Le bergsonisme*.

Evidentemente, não pretendemos inscrever Bergson num tipo particular de ceticismo, o qual defenderia que a duração se encontra protegida por uma invencível ininteligibilidade e por uma insuperável infabilidade; muito menos reservar a ele um assento entre os dogmáticos. Ambas as posições traem o espírito de sua instigante reflexão. O que pretendemos é, ao investigar a constituição do sujeito, adotar um ponto de vista que respeite a tensão que se estabelece entre a posse do conteúdo positivo da intuição e a negatividade crítica do método a partir do qual esse conteúdo poderá assumir a figura de um conhecimento discursivo. Frédéric Worms chamou nossa atenção para essa ambiguidade quando observou, logo na introdução de seu trabalho decisivo sobre Bergson, que “(...) tudo se passa como se a ‘composição de um livro’ fosse em Bergson o esforço mediador entre a intuição imediata e seu desenvolvimento efetivo (...)” (WORMS, 2004b, p. 20). Nessa passagem, Worms endossa o ponto de vista que também assumimos aqui, pois ele encontra no pensamento do autor a mesma tensão entre a intuição imediata do tempo como duração, isto é, como passagem e permanência do que passou, e o desenvolvimento de uma argumentação que não deixa de ser conceitual e que exhibe no diálogo crítico com a ciência e com a filosofia um de seus momentos mais fecundos. É por isso que cada obra do filósofo pode ser vista como um “esforço mediador” entre a intuição originária e sua representação conceitual ou simbólica³. O inevitável perfil discursivo da filosofia, ao mesmo tempo em que deforma a verdade secreta da intuição, exige, por outro lado, uma articulação do conteúdo intuitivo no simbolismo intelectual da linguagem, organizando-o logicamente. Se é verdade que o sopro da intuição anima o

³ Numa célebre conferência de Bergson (*A intuição filosófica*), essa tensão entre intuição e demonstração teórica aparece visivelmente: “Nesse ponto [na intuição], é qualquer coisa de simples, de infinitamente simples, de tão extraordinariamente simples que o filósofo jamais conseguiu dizê-la. E é por isso que ele falou a vida toda. Ele não poderia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua fórmula, depois corrigir sua correção: assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava se completar, não fez outra coisa, por uma complicação que chamava complicação, e por desenvolvimentos justapostos a desenvolvimentos, que restituir com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original. Toda a complexidade de sua doutrina, que iria ao infinito, é, pois, apenas a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios que dispunha para exprimi-la” (BERGSON, 2001, p. 1347).

pensamento, é verdade também que ele permaneceria incomunicável, caso não aceitasse a contribuição da inteligência, de seus conceitos e de sua linguagem, para se desenvolver explicitamente. Por isso, pensamos que é sempre num plano mediador ou numa zona intermediária que se deve situar uma abordagem promissora da obra de Bergson. Para entender a construção do sujeito empírico a partir de um exame da percepção e da inteligência, julgamos interessante adotar uma perspectiva que não negligencia as relações e a importância fundamental das noções positivas como as de *duração*, *memória pura* e *elã vital*, as quais constituem a metafísica bergsoniana; tampouco a relevância de seu itinerário crítico, no qual se cerca o objeto movente da filosofia a partir de uma depuração de tudo aquilo que a inteligência nele depositou.

Nem positividade plena, nem pura negatividade crítica. Essa oscilação remete, na verdade, a uma outra, entre ceticismo e dogmatismo, de modo que poderíamos ler Bergson tal como lemos Kant, isto é, como uma filosofia que traz ideias novas para pensar antigas questões, muito embora a posição “intermediária” de Kant obtenha resultados completamente distintos daqueles colhidos pelo nosso autor. As análises da percepção e da inteligência, isto é, as análises de nossas faculdades de conhecimento, encontram-se seguramente nesta zona intermediária, à medida que a doutrina de Bergson não se silencia no ceticismo, condenando a *duração*, a *memória pura* e o *elã vital* ao mutismo eterno; tampouco reproduz o ponto de vista da metafísica dogmática, afirmando a realidade de uma intuição intelectual capaz de conhecer aquilo que está para além da inteligência através dos quadros convencionais da inteligência. É a partir da análise da sensibilidade e do entendimento que uma imagem do sujeito irá se formar. Esperamos que essa imagem nos comunique qual é seu alcance (e aqui as relações com a epistemologia e sobretudo com a metafísica serão acentuadas) e quais são seus limites (e aqui o papel prático desse sujeito aparecerá como uma poderosa resistência ao conhecimento da realidade metafísica proposta pelo bergsonismo).

Um escrutínio da percepção e da inteligência, então, ditará a tônica da presente abordagem. O diálogo com a tradição, como já nos referimos, será explorado em nosso estudo à medida que isso contribui para posicionar Bergson frente às suas influências e sobretudo aos seus adversários teóricos. É preciso dizer também que a escolha dos autores com os quais o confrontamos não foi fortuita. Para fazê-la, respeitamos um primeiro critério, a saber: a presença frequente de

certos nomes nos textos bergsonianos, como é o caso de Descartes, Berkeley e principalmente Kant⁴. Mas acolhemos também a sugestão de um pequeno e interessante livro intitulado *Teoria do conhecimento*, de autoria de Johannes Hessen. Nesse livro, a epistemologia moderna é sintetizada em cinco obras⁵, as quais procuramos consultar e extrair algo para enriquecer a discussão sobre a “faculdade de conhecimento”, que, em última análise, representou um dos principais temas da reflexão filosófica na modernidade. Por certo que isso não significa que nosso trabalho elege a epistemologia como um “lugar” privilegiado para colocar a obra de Bergson em foco. O que pretendemos é explorar sua perspectiva crítica recorrendo a uma certa tradição que de resto lhe foi muito próxima.

Assim, estando definido o objetivo geral de nosso estudo, passamos a indicar, de maneira bem resumida, o conteúdo de cada um dos capítulos. Porém, antes, é preciso registrar que nossa abordagem da doutrina de Bergson se encontra dividida em duas partes. Na primeira, intitulada “A percepção na filosofia de Bergson”, acompanhamos a argumentação do autor no que se refere à teoria da

⁴ Frédéric Worms observou, em seu livro *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, que o filósofo realiza nessa obra uma revisão crítica da teoria do conhecimento moderna: “É verdade que todas as teorias modernas do conhecimento, de Descartes a Kant, passando por Berkeley ou Hume, poderiam de qualquer maneira se reconhecer visadas pela crítica de Bergson (sem, para tanto, seguramente, serem obrigadas a admiti-la)” (WORMS, 1997, p. 77).

⁵ “É só na *Idade Moderna* que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente. O filósofo inglês *John Locke* deve ser considerado seu fundador. Sua principal obra, *An essay concerning human understanding*, publicada em 1690, trata de modo sistemático as questões referentes à origem, à essência e à certeza do conhecimento humano. No livro *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publicado postumamente em 1765, Leibniz tentou refutar o ponto de vista epistemológico de *Locke*. Na Inglaterra, *George Berkeley*, em sua obra *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), e *David Hume*, em sua obra principal, *A treatise on human nature* (1739/1740) (...) continuaram edificando sobre a base dos resultados obtidos por *Locke*. (...) Na filosofia continental, *Immanuel Kant* aparece como o verdadeiro fundador da teoria do conhecimento. Em sua principal obra epistemológica, a *Crítica da razão pura* (1781), tentou fornecer uma fundamentação crítica ao conhecimento das ciências naturais” (HESSEN, 2003, p. 14-5).

sensibilidade, a qual foi desenvolvida sobretudo no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Nesse ponto, encontramos uma explicação da experiência sensorial a partir de um fundamento prático: as necessidades da ação de um organismo que precisa viver. Na segunda parte, chamada “A inteligência na filosofia de Bergson”, o exame da “faculdade intelectual” respeitará o procedimento adotado pelo filósofo, chamado de *regressivo* por Bento Prado Jr.⁶, isto é, um procedimento que toma a inteligência como um resultado e apenas num segundo momento busca sua gênese, sua tendência originária. Por isso, tematizamos a inteligência inicialmente como uma capacidade de coordenar a ação. Depois, vimos que o tipo de ação a que a inteligência deu origem é muito particular, isto é, uma ação que modifica a matéria inerte, que modela o mundo inorganizado à luz dos interesses de uma espécie de ser vivo. Mais adiante verificamos que a ação fabricadora, típica da inteligência, só se tornou possível porque um sistema de hábitos a condicionou. Tais hábitos, enraizados na vida prática, são antes de tudo esquemas motores articulados, são hábitos do corpo, que apenas num segundo momento vão se desdobrar em atos de conhecimento ou hábitos cognitivos. Mais o que é inegável é que tais hábitos dão uma estrutura à inteligência, embora estejam ligados a uma raiz mais profunda que os alimenta a todos. Trata-se, desta vez, da forma do espaço ou, mais exatamente, do processo de espacialização como condição geral da experiência intelectual da matéria. Assim, a inteligência, como ainda veremos, encontrar-se-á assentada sobre o espaço, como seu princípio fundador; e encerrada na ação, como seu ambiente natural.

Deste modo, tanto na percepção quanto na inteligência, encontramos a ação como o horizonte no qual o sujeito empírico irrompe. Ao que tudo indica, essa é uma das principais inovações introduzidas pela filosofia bergsoniana. A epistemologia perde seu privilégio porque o sujeito do conhecimento não é mais investigado da perspectiva do conhecimento puro, mas da perspectiva de uma atividade que o coloca em sintonia com a matéria, com as “resistências” do mundo

⁶ “É portanto *depois* da crítica das conseqüências que se opera a crítica dos princípios, segundo exige o ideal da precisão. (...) Isto revela o caráter regressivo do método bergsoniano, que sempre procede de uma volta do fato à sua condição, e jamais sinteticamente, da condição ao condicionado” (PRADO JR., 1989, p. 35).

PRIMEIRA PARTE:

A PERCEPÇÃO NA FILOSOFIA
DE BERGSON

ambiguidade entre o positivo e o negativo, o conhecimento metafísico e o método a partir do qual conseguimos apreendê-lo, perpassa toda a obra do autor. E isso não indica um estilo reticente de filosofar, mas uma dificuldade real que a todo momento nos incita e nos dissuade a acolher como conhecimento os dados de uma intuição que não se afirma facilmente como experiência metafísica. Para que haja conhecimento metafísico no bergsonismo é preciso que ele seja dado num tipo especial de intuição. Mas para que o conteúdo da intuição se apresente como conhecimento discursivo é preciso que ele se falsifique na inteligência. Semelhante ambiguidade da filosofia de Bergson põe em jogo a crítica do entendimento, que denuncia os limites do conhecimento intelectual, e a audácia do “salto”, que busca conhecer para além da inteligência e, talvez, para além do próprio ponto de vista humano. Não foi Nietzsche quem reconheceu no primeiro filósofo a habilidade de saltar?

“(…) é precisamente em Tales que se pode observar como a filosofia procedeu em todas as épocas, ao arrojarse para os seus fins, que magicamente a atraem, por cima dos obstáculos da experiência. Avança apoiada em pontos frágeis: a esperança e o pressentimento dão-lhe asas. Segue com dificuldade e ofegante o entendimento calculador (...) Julga-se ver dois viajantes à beira de uma torrente agitada, que arrasta pedras consigo: um deles salta com leveza por cima dela, servindo-se das pedras para se lançar em frente, mesmo que estas se afundem bruscamente atrás dele. O outro encontra-se desamparado a cada momento, deve primeiro construir fundamentos que possam sustentar o seu passo pesado e prudente; às vezes, não consegue, e então nenhum deus o ajuda a transpor a torrente (NIETZSCHE, 2002, p. 28).⁷”

Devemos registrar, por fim, que a ausência completa de referência ao último livro de Bergson, a saber, *As duas fontes da moral e da*

⁷ Aliás, como não reconhecer nas seguintes palavras do pensador alemão o próprio espírito do bergsonismo: “As observações mediocres e incoerentes de caráter empírico que Tales fizera sobre a presença e as metamorfoses da água ou, mais precisamente, da umidade, não teriam de modo algum permitido ou mesmo sugerido esta generalização gigantesca; o que o levou aí foi um dogma metafísico, que tem a sua origem numa intuição mística e que nós encontramos em todas as filosofias, juntamente com os esforços sempre renovados para melhor o exprimir __ a proposição ‘tudo é um’” (NIETZSCHE, 2002, 27-8).

religião, dificilmente se justificaria caso tivéssemos interesse em colocar em questão as derradeiras consequências de seu projeto metafísico. Entretanto, dois motivos nos recomendaram negligenciar essa obra importante e nem sempre valorizada pelos comentadores: o primeiro deles porque nosso interesse, no momento, refere-se sobretudo à questão da gênese do sujeito da experiência comum; e o segundo, porque a experiência metafísica (que de fato adquire um alcance moral e místico na mencionada obra) só será tocada à medida que contribui para iluminar a natureza da subjetividade. Portanto, nossa tarefa não é destrinçar a metafísica bergsoniana, mas tão-somente expor a emersão do sujeito, lembrando que ele não pode se afirmar sem que a metafísica da plenitude criadora da vida seja ao menos dedilhada.

natural. O sujeito teórico, de alguma maneira, é derivado do sujeito prático. É nesse contexto que vamos abordar nossos dois temas: percepção e inteligência.

A primeira parte do presente estudo encontra-se dividida em três capítulos, todos eles perseguindo um único objetivo geral: elucidar a questão da percepção. Por isso, as análises incidem particularmente sobre o texto de 1896, a saber, *Matéria e memória*, com especial predileção por seu primeiro capítulo. Segue abaixo uma rápida descrição dos nossos três capítulos iniciais.

No primeiro capítulo (A teoria das imagens), a percepção ou, para persistir um pouco mais na terminologia kantiana, a sensibilidade, só será contemplada a partir de um procedimento *sui generis*. Bergson elabora uma estratégia teórica atípica para compreender de um ponto de vista *genético* a natureza da percepção. Trata-se, inicialmente, do *conjunto de imagens* (chamado de “campo transcendental” por Bento Prado Jr., na esteira de Victor Goldschmidt e Jean Hyppolite; e de “ficção inicial” por Frédéric Worms). É desse contexto que vamos partir, pois nossa primeira tarefa será tematizar a teoria das imagens como a região na qual aparecem os elementos essenciais (o corpo e o universo de imagens) para se pensar a percepção sem incorrer nos erros tantas vezes repetidos pela tradição (sobretudo por realistas e idealistas, essas duas modalidades de reducionismo); No segundo (A teoria da percepção pura), tratamos de uma nova estratégia teórica formulada pelo filósofo, isto é, a teoria da percepção pura, que a pensa no interior de um ato instantâneo e imediato, o qual se compromete a manter o acordo entre nossa experiência perceptiva e a realidade objetiva das coisas, entre a matéria e a percepção da matéria, tal como a teoria das imagens já nos antecipava;

No terceiro e último capítulo (A percepção concreta), acompanhamos a descrição bergsoniana da percepção como experiência consciente ou experiência vivida, o que implica o estudo de duas contribuições: uma fisiológica (a das afecções), e outra psicológica (a da memória). Com isto, arrematamos nosso estudo sobre a natureza da percepção, introduzindo novamente a consciência e a memória na constituição da experiência sensível.

Já na segunda parte do nosso estudo, examinamos a inteligência também de um ponto de vista *genético*, explorando sua formação a partir da “ação fabricadora” e escavando seu princípio originário. Para realizar semelhante tarefa,

procuramos investigar sobretudo os dois capítulos centrais d’*A evolução criadora*, o que foi feito em quatro capítulos:

No primeiro (Inteligência e ação), examinamos a inovação que a filosofia da vida introduz na interpretação da inteligência. A inteligência será interpretada não como uma “faculdade de conhecimento”, mas como uma “faculdade de ação”. É esse ponto de vista que enraíza a inteligência no interesse prático ou vital, contrariando uma certa tradição do pensamento moderno, que sempre tematizou o entendimento à luz de interesses cognitivos;

No segundo (A inteligência como fabricação), investigamos a estrutura da ação que a inteligência exprime. Verificamos aí que a ação inteligente é essencialmente uma fabricação, isto é, um uso da matéria inerte como instrumento para manipular e modificar a própria matéria inerte, tendo sempre em vista a praticidade e a utilidade que tais objetos fabricados podem proporcionar;

No terceiro (O papel do hábito na construção da inteligência), averiguamos como o hábito atua na gênese empírica de nossa faculdade intelectual. Tentamos mostrar como ele participa da formação das ideias enquanto conteúdos cognitivos e também como ele sedimenta no espírito a capacidade de relacionar tais conteúdos de modo invariável;

E, por fim, no quarto e último capítulo (O espaço como condição geral da inteligência), investigamos o desenvolvimento da noção de espaço no interior da filosofia bergsoniana, enfatizando principalmente sua origem metafísica, tal como aparece no terceiro capítulo d’*A evolução criadora*. O espaço, nesse contexto, será a noção fundamental para se compreender a natureza do sujeito empírico no bergsonismo.

É assim que desejamos acompanhar a gênese da subjetividade a partir dessa dupla análise: da percepção e da inteligência. É assim, também, que a origem do sujeito empírico não poderá ser descrita de um ponto de vista exclusivamente empírico, exigindo a participação essencial do enfoque metafísico. Deste modo, toda essa oscilação, à qual viemos nos referindo até agora, entre a metafísica positiva do bergsonismo e a negatividade crítica de seu método de exposição, remete ao problema fundamental do presente estudo: como a construção do sujeito empírico, tão detalhadamente explorada por Bergson nas teorias da percepção e da inteligência, pode abrir para uma metafísica fecunda e inovadora, que no entanto ultrapassa o próprio sujeito empírico? Sem dúvida, a

Capítulo 1

A TEORIA DAS IMAGENS

A investigação sobre a natureza da subjetividade representa um tópico central na filosofia de Bergson. Ao explorar as noções de percepção, memória, consciência, inteligência etc., Bergson não está apenas examinando temas adjacentes, mas a própria estrutura do sujeito empírico. Isso significa que ele não permaneceu insensível à questão da subjetividade em sua reflexão. A bem dizer, a subjetividade circunscreve um problema teórico fundamental que o bergsonismo teve que dar conta de elucidar, uma vez que essa filosofia rejeitou expressamente as formas tradicionais de pensar o sujeito, como a cartesiana, que o concebe em termos substanciais (*res cogitans*); ou a kantiana, que o encerra no nível transcendental. Se há uma inovação no ponto de vista de Bergson é porque sua filosofia, ao mesmo tempo em que situa a gênese da subjetividade no contexto da ação, não condena o sujeito da ação a conhecer apenas o horizonte prático que aí se desenha. Circunscrever o âmbito do sujeito empírico não quer dizer, em Bergson, fechá-lo numa experiência instrumental e condená-lo unicamente a um conhecimento interessado do real. Na verdade, o sujeito empírico indica uma das faces da subjetividade e, portanto, não esgota todo o seu conteúdo. Haverá lugar na obra de Bergson para uma descrição metafísica do sujeito e para a realidade de uma intuição que o permite ultrapassar a experiência prática em direção à experiência metafísica.

É possível dizer, então, que a filosofia de Bergson se ocupou em oferecer uma teoria que definisse o sujeito empírico de uma maneira consistente, mas que ao mesmo tempo não o limitasse à esfera estável da vida comum e do conhecimento científico. Seu apego à experiência, seu respeito pelo vivido reforçam a primeira parte dessa observação; assim como seu entusiasmo diante do que se esconde por trás da ordem regular de nossa experiência e de nosso conhecimento (a *duração*, encoberta pelo tempo homogêneo; a *memória pura*, restringida pela ação do corpo; o *elã vital*, desprezado pelo instinto, desconhecido pela inteligência) confirma a segunda parte do que foi dito, evidenciando que Bergson recusou situar o “sujeito do conhecimento”, essa preciosidade da filosofia

justamente em usar tais princípios para além da experiência, desrespeitando o papel da sensibilidade na captação do conteúdo do conhecimento¹⁵. Já no caso de Bergson, os grandes temas da metafísica especial (a psicologia no *Ensaio*, a cosmologia em *A evolução criadora* e de certa maneira a teologia em *As duas fontes da moral e da religião*) poderiam ser recuperados e repensados no interior de uma intuição desconectada da sensibilidade e do entendimento. Assim, através de um acompanhamento da construção do sujeito empírico, o que implicou a redefinição da percepção e da inteligência, Bergson elaborou uma significativa ampliação do alcance do conhecimento, advogando a realidade de uma intuição que é contato, simpatia com o real. Se a investigação metafísica recebe uma nova legitimidade por parte do bergsonismo, isso não se deve unicamente ao fato de se rejeitar as conseqüências negativas da primeira *Crítica*; mas também, e sobretudo, a uma nova imagem do sujeito do conhecimento. Ao definir o sujeito empírico, a partir de uma dupla análise, da percepção e da inteligência, Bergson não esquece de mostrar as aberturas de que esse sujeito dispõe para conhecer aquilo a que sua experiência sensorial e intelectual não lhe dão acesso. Se a percepção e a inteligência condenam o sujeito a conhecer e a dominar tão-somente a matéria, a desarticulação desse tipo de contato com as coisas favorece o advento de um outro tipo de “relação” com o objeto, um tipo de relação que Kant recusou chamar de “relação de conhecimento” e que Bergson chama de *simpatia* ou *coincidência*, ou ainda, para usar um termo mais propriamente bergsoniano, uma “intuição real”¹⁶.

¹⁵ Na *Crítica da razão pura*, Kant definiu a sensibilidade como: “A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados por objetos” (id., *ibid.*, p. 61).

¹⁶ Tal parece ser a ideia expressa por Bergson num texto importante, a primeira Introdução ao *O pensamento e o movimento*: “Nossa pessoa nos aparece tal como ela é ‘em si’, desde que nos desvencilhemos de hábitos contraídos para nossa maior comodidade. Mas não seria assim também para as outras realidades, talvez mesmo para todas? A ‘relatividade do conhecimento’, que detinha o avanço da metafísica, seria original e essencial? Não seria antes acidental e adquirida? Não viria simplesmente do fato de que a inteligência contraiu hábitos necessários à vida prática: esses hábitos, transportados para o domínio da especulação, põem-nos em presença de uma realidade deformada ou reformada, em todo caso arranjada; mas esse arranjo não se impõe

Nesse sentido, Bergson concorda com Kant quando reconhece a inviabilidade gnosiológica da intuição intelectual. Eles afirmam em uníssono que a inteligência é essencialmente despreparada para conhecer o que não se localiza no mundo fenomênico¹⁷. Mas, para além dessa convergência teórica, eles divergem também nesse ponto fundamental: para Kant, toda intuição é sensível e, justamente porque não há intuição intelectual, os objetos da metafísica não são mais que ideias, entidades da razão unicamente, desprovidos de qualquer referência objetiva; já para Bergson, a intuição está fora dos quadros da inteligência, o que de modo algum quer dizer que ela se encontra na sensibilidade. O conhecimento intuitivo, no sentido bergsoniano, depende de uma supressão dos esquemas intelectuais de apreensão das coisas, de uma ruptura com a experiência comum de conhecimento, de modo que a intuição pode retornar às coisas mesmas, pode conhecer realidades que dispensam a mediação da inteligência, produzindo um conhecimento metafísico que não mantém analogia com a metafísica do entendimento, pois se trata de uma metafísica que apreende seus objetos para além do entendimento¹⁸. Nesse sentido, o conteúdo do saber metafísico é anoético. Além da sensibilidade e da inteligência, que demarcam a região da experiência comum, a intuição define aquilo que Bergson chamou de “potências complementares” do espírito, as quais contribuem com uma adesão às coisas que funde a *matéria* e a *forma* do conhecimento.

inelutavelmente a nós; ele vem de nós; o que fizemos, podemos desfazer; e entramos então em contato direto com a realidade” (BERGSON, 2001, p. 1269-70).

¹⁷ De fato, Bergson e Kant defendem juntos esse ponto, mas enquanto para o segundo o conhecimento do mundo fenomênico é relativo a um “entendimento” hipostasiado; para o primeiro, a inteligência pode conhecer adequadamente nesse domínio. Na segunda introdução ao *O pensamento e o movente*, Bergson diz: “(...) pois a doutrina da relatividade da ciência não encontra mais onde se alojar quando ciência e metafísica estão em seu verdadeiro terreno, aquele onde nós as recolocamos” (id., *ibid.*, p. 1280). E em *A evolução criadora*: “O entendimento está em casa no domínio da matéria inerte” (id., *ibid.*, p. 663).

¹⁸ Bento Prado Jr., a esse respeito, afirmou: “O imediato é objeto de uma conquista, e a volta às fontes é uma longa viagem. A volta às fontes é o caminho que nos leva do pra nós ao em si, isto é, que dilui os prestígios do entendimento, tornando visível o oculto” (PRADO JR., 1989, p. 73).

metafísica. Bergson destacou aqui, ao menos no contexto da vida interior, um nível da realidade que pode ser conhecido por dentro, em si. Isso significou uma ruptura profunda com uma certa tradição que dominava o ambiente intelectual da época do *Ensaio*. Bergson soube expressar, mais tarde e retrospectivamente, todo o peso dessa ruptura¹³. Sem dúvida, era Kant o alvo de sua crítica e de sua inovação diante da questão da consciência. A ambição do *Ensaio* era a de delimitar uma “região da experiência” que pudesse ser admitida como objeto de um conhecimento adequado. A consciência de si é a descoberta da duração como o modo de ser da consciência, que dispensa a presença de um múltiplo dado na sensibilidade¹⁴. Para Bergson, a consciência pode ser o “objeto” tematizado por ela mesma, pois a vida psicológica é o “lugar” onde o conhecimento intuitivo pode ser encontrado primeiramente.

Ademais, o acesso imediato à vida interior significou também a articulação de uma epistemologia que legitima um contato metafísico com a consciência, uma vez que a realidade que se revela nesse contato é uma realidade *em si*, aquém de toda construção lógico-conceitual. Para Bergson, o Ser se manifesta primeiramente como duração psicológica (*durée*). O *Ensaio* desenvolveu todo um itinerário metódico para se aproximar do *dado imediato*, para qualificar a consciência com seu matiz próprio. Esse trabalho de complementaridade entre teoria do conhecimento e metafísica foi, de certa maneira, reproduzido nas obras posteriores do filósofo, estreitando ainda mais as relações entre essas disciplinas filosóficas, ao ponto de estabelecer uma interdependência entre elas, como é o caso em *A evolução criadora*. Deste modo,

porquanto nela o múltiplo da observação interna está separado somente por uma simples divisão no pensamento (...)” (id., *ibid.*, p. 32).

¹³ Referimo-nos à primeira introdução ao *O pensamento e o movente*, onde se diz: “(...) não era, pois, somente uma teoria psicológica, o associacionismo, que afastávamos, era também, e por uma razão análoga, uma filosofia geral, tal como o kantismo, e tudo o que a ela se referia” (BERGSON, 2001, p. 1270).

¹⁴ Nada mais anti-kantiano do que essa concepção. Para Kant: “A consciência própria está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si próprio (...) para o conhecimento de mim próprio, além da consciência ou do fato de me pensar, careço ainda de uma intuição do diverso em mim, pela qual determine esse pensamento (...)” (KANT, 2001, p. 160).

o *Ensaio* nos trouxe um conhecimento *interior e profundo* da consciência, do devir psicológico. *Matéria e memória* transfere a duração interna, tal como foi determinada na primeira obra, para a exterioridade, para a matéria propriamente dita, de modo que o devir psicológico se resolve em devir objetivo. Um “ritmo de duração” foi detectado na própria matéria, já que ela passa a exibir um fluxo qualitativo tão logo seja apreendida aquém da forma do espaço; passa a exibir, enfim, uma estrutura análoga à da consciência. Essa foi uma das consequências metafísicas mais relevantes desse texto. E foi por isso, também, que, em *A evolução criadora*, a psicologia da duração conseguiu desembocar numa cosmologia da criação. A duração objetiva de *Matéria e memória*, esse “realismo da duração”, tantas vezes atribuído à filosofia de Bergson, é de natureza vital, isto é, manifesta-se na evolução biológica, ramificando-se numa incalculável diversidade de espécies, dispersando-se em linhas evolutivas divergentes; enfim, criando seu próprio avesso, isto é, o mundo da extensão, tal como veremos mais tarde.

Certamente não é o caso aqui de inverter a fórmula de Bergson: *a vida é de essência psicológica*. O fato é que as noções positivas de sua filosofia, como as de *duração*, *memória pura* e *elã vital* se cruzam no interior da teoria a ponto de exprimirem uma única e mesma realidade suprema. *Matéria e memória* evidenciou que a própria matéria bruta é temporal; ela é o “presente distendido”, que se exprime como exterioridade e inércia; enfim, um ritmo quase nulo da duração entendida como contração de seus momentos. E *A evolução criadora* foi fértil em passagens que tentavam mostrar que a vida ostenta as mesmas características da consciência (acúmulo do passado no presente, multiplicidade de fusão, advento de novidade etc.), isto é, que há identidade entre o biológico e o psicológico.

Em todo caso, seja no *Ensaio*, seja em *Matéria e memória*, seja em *A evolução criadora*, a metafísica encontra-se entranhada na reflexão bergsoniana. É sobre esse ponto que desejamos chamar a atenção no momento, pois todo o bergsonismo pode ser lido como uma reação às limitações impostas à metafísica pela filosofia crítica, como se Bergson tentasse superar as antinomias presentes nos “raciocínios dialéticos da razão pura”, desenvolvidos na parte negativa da Lógica Transcendental. Kant mostrou que o uso dialético dos princípios do entendimento puro é um uso material de princípios formais, que encontram somente na experiência a fonte de seu conteúdo. A *hybris* da metafísica estaria

moderna, na asfíxica atmosfera da própria modernidade. Se, por um lado, os modernos apresentaram o sujeito com uma poderosa “intuição intelectual”, por vezes capaz de conhecer o absoluto; por outro, essa mesma modernidade filosófica o deserdou, condenando-o aos estreitos quadros da experiência comum (ou, para falar com Kant, das aparências) e vedando todo contato com qualquer nível de realidade que ultrapasse o plano fenomênico.

Bergson registrou, no prefácio da sétima edição de *Matéria e memória*, que o desenvolvimento da epistemologia moderna redundou numa desnecessária limitação do conhecimento⁸. A interdição kantiana da validade da intuição intelectual reduz sensivelmente as pretensões da filosofia. O kantismo exige do filósofo sobretudo modéstia, ao passo que Bergson lhe cobra audácia⁹. Esse descompasso entre duas filosofias tão expressivas sugere, paradoxalmente, um compromisso estreito entre elas, à medida que o bergsonismo irá tentar preencher as lacunas epistêmicas deixadas pela filosofia crítica, tentará restaurar os poderes cognitivos do sujeito do conhecimento, repelindo as próteses oferecidas pelo próprio Kant na segunda e na terceira *Críticas*. Para Bergson, é a “razão teórica”¹⁰

* “A crítica kantiana, sobre esse ponto ao menos, não teria sido necessária, o espírito humano, nessa direção ao menos, não teria sido levado a limitar seu próprio alcance, a metafísica não teria sido sacrificada à física, se tivessem deixado a matéria a meio caminho entre o ponto onde a colocava Descartes e aquele para onde a puxava Berkeley (...)” (BERGSON, 2001, p. 163).

⁹ Essa audácia solicitada por Bergson para que a filosofia avance em sua genuína tarefa aparece num texto nem sempre lembrado aqui. Trata-se da conferência *A consciência e a vida*, proferida em 1911. Numa passagem, Bergson diz: “De onde viemos? O que somos? Para onde vamos? Eis as questões vitais, diante das quais nos colocariamos de imediato se filosofássemos sem passar pelos sistemas. Mas, entre essas questões e nós, uma filosofia demasiado sistemática interpõe outros problemas. (...) Só vejo um meio de saber até onde se pode ir: é se pôr na estrada e marchar” (id., *ibid.*, p. 815-6).

¹⁰ Bergson não estabelece uma diferença “técnica” entre razão e inteligência em sua obra, de modo que podemos entender essas noções como sinônimos. Porém, é preciso dizer que o conhecimento metafísico que de fato aparece no bergsonismo não é exatamente da ordem da razão. Sua metafísica só é possível porque há uma “intuição supra-intelectual” que oxigena a inteligência e a arrasta “para fora de sua casa”, retirando-a do domínio da ação interessada e do conhecimento

que pode conhecer o real em si, caso ela seja devidamente disciplinada por um método que almeja a *precisão*.

De resto, toda a discussão em torno do papel e da natureza do sujeito empírico, o que certamente envolve as análises da percepção e da inteligência, posiciona Bergson frente ao debate epistemológico e metafísico da filosofia moderna. Então, não se trata apenas de definir a natureza do sujeito da ação e do conhecimento intelectual; mas de tornar visível, na delimitação da estrutura da subjetividade, o alcance de seu poder cognitivo e, como sabidamente esse poder invade o plano ontológico, a relação que a epistemologia mantém com a metafísica. Desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson reconhecia numa dimensão do real um certo *privilégio epistemológico* que assegurava um conhecimento integral, sem falhas (“inteira e adequadamente conhecido”¹¹, dizia ele). O dado qualitativo, que constitui a consciência, sempre como “objeto” de uma apreensão diferenciada, ou seja, de uma apreensão que se simpatiza com o apreendido, uma apreensão cujo ato de apreender coincide com seu conteúdo, já apontava, nessa primeira obra, para a recuperação da psicologia não como um conhecimento científico do psiquismo, mas como um conhecimento metafísico da vida psicológica, isto é, como um conhecimento que toma a consciência como objeto de uma intuição imediata, aquém das mediações da inteligência e da ciência¹². Esse trabalho teórico reata a psicologia ao campo da

especializado para inseri-la na temporalidade que constitui todas as coisas; numa palavra, na *duração*.

¹¹ Cf. Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 57.

¹² Já Kant observara, nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, por razões distintas das de Bergson, que a psicologia não deve habitar o plano geral das ciências da natureza porque “(...) a doutrina da natureza só conterà autêntica ciência à medida que ela possa ser aplicada à matemática” (KANT, 1989, p. 31). Em seguida, Kant acrescenta: “A psicologia empírica encontra-se ainda mais separada que a própria química do nível da ciência da natureza propriamente dita, primeiramente porque a matemática não é aplicável aos fenômenos do sentido interno e suas leis, pois teria que levar em conta, em tal caso, somente a *lei de continuidade* do fluxo de mudanças do mencionado sentido interno. (...) Tampouco a doutrina empírica da alma poderá aproximar-se da química como arte sistemática de análises ou doutrina experimental,

Não insistiremos nessas considerações no momento. Basta dizer, por enquanto, que é uma nova concepção da subjetividade que vai permitir essa insurreição contra as restrições kantianas. E a subjetividade, inicialmente, será tematizada no contexto da percepção, o qual define em *Matéria e memória* um “empirismo radical”¹⁹, uma prioridade do objeto em nada semelhante aos empreendimentos da Estética e da Analítica transcendentais, que acentuam o papel do sujeito formal. Trata-se, no caso de Bergson, de estabelecer uma relação objetiva entre imagens e corpo, de modo que seria possível um conhecimento interior do comércio sempre exteriorizado entre as imagens. Isso quer dizer que essa *relação objetiva* se dá a quem de qualquer condicionamento de um hipotético sujeito do conhecimento.

Ao que parece, a teoria das imagens desempenha esse papel no plano geral de *Matéria e memória*. Ao mesmo tempo em que a imagem antecede a constituição do sujeito, sendo essencialmente *exterioridade* e *objetividade*, é ela que o engendra. A imagem funciona como o “dado primeiro” desta estratégia teórica montada pelo filósofo no capítulo inicial de seu livro. As análises da estrutura e das relações entre as imagens permitirão compreender o lugar do sujeito e o tipo de vínculo que ele mantém com o mundo dos objetos. Por isso, falar sobre um “conjunto de imagens” não significa que ele constitua um sistema de coisas inertes, ou mesmo um dinamismo de relações exteriores, tal como no atomismo grego, a partir do qual jamais veríamos uma consciência emergir. Sartre censurara devidamente a passividade ou a inércia das imagens em sua obra *A*

¹⁹ Bento Prado Jr. e Frédéric Worms, possivelmente na esteira de Deleuze, perceberam esse “empirismo radical” no bergsonismo. Numa entrevista, concedida pelo primeiro ao jornal Folha de São Paulo, em 2 de junho de 1996, e que posteriormente foi incluída na obra *Erro, ilusão, loucura*, registra-se: “Essas duas formas radicais de empirismo (bergsoniana e humeana) levam Deleuze a uma remodelação da estética transcendental, que libera o sensível de sua domesticação ou unificação conceitual ou intuitivo-formal, desligando-o da analítica transcendental (...)” (id., 2004, p. 247). E Frédéric Worms, na obra *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, diz: “O objeto não é somente exterior ao sujeito, é também primeiro em relação a ele (...) é preciso uma experiência externa antes de toda representação. Essa é uma tese empirista radical, que liga experiência e exterioridade, e interdita toda construção de uma experiência apenas a partir de dados internos, ‘impressões’ ou ‘sensações’” (WORMS, 1997, p. 62-3).

*imaginação*²⁰. Todavia, não se trata de reproduzir, em Bergson, a ontologia ingênua das imagens, tal como apareceu na filosofia moderna (Descartes, Leibniz, Hume) e que Sartre, com razão, denunciou. A teoria das imagens é, como bem observou Frédéric Worms, uma hipótese que tenta pensar o real em termos de atividades, mostrando o quanto as repartições clássicas do ser são artificiais e prematuras. Diz Worms:

“Trata-se, para Bergson, antes de tudo, de substituir a distinção entre duas modalidades do *ser*, aparência e realidade, fenômeno e coisa, sujeito e objeto, por uma distinção entre duas formas de *ação*, sobre o fundo de uma só realidade (...) (WORMS, 1997, p. 21).“

Assim, a teoria das imagens realiza uma tarefa essencial dentro de *Matéria e memória*, uma vez que é ela que permite discutir o dualismo, presente tanto na perspectiva idealista como na realista, sem precisar partir de uma dualidade. Os termos *ordem da ciência* e *ordem da consciência, presença e representação, matéria e percepção da matéria*, só são colocados após a definição de um solo comum: o plano das imagens. É nesse sentido, tal como foi determinado por Worms, que as relações ativas entre as imagens serão teorizadas.

No entanto, antes de avançar no texto do autor e de consultar o testemunho da percepção pura, deve-se perguntar: o que é uma “imagem”? Essa questão fundamental se impõe não apenas porque a noção de imagem perpassa a obra inteira, sendo importante em todas as suas partes; mas sobretudo porque dela depende a inteligibilidade do núcleo teórico desta etapa da filosofia de Bergson. Por isso, é preciso examiná-la de maneira mais pormenorizada. Um primeiro esboço de definição da noção de imagem foi apresentado pelo filósofo logo no prefácio:

“(...) 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’ (BERGSON, 2001, p. 161).”

Trata-se, sem dúvida, de uma definição bastante enigmática e que estabelece desde já uma relação polêmica com a tradição. De fato, a compreensão do sentido de imagem dependerá de um gesto negativo, de uma renúncia ao acervo

²⁰ Cf. Sartre, *A imaginação*, p. 59-71.

de “opiniões” metafísicas (idealistas e realistas) e de uma espécie de retorno ao ponto de vista do senso comum²¹.

Talvez, refletir sobre essa passagem seja importante para elucidar um pouco mais o papel dessa noção no itinerário do autor. Em primeiro lugar, a imagem não é entendida aqui como um produto da imaginação, isto é, como uma reconstrução do objeto na ausência do estímulo sensorial; enfim, como uma réplica mental da coisa. Afirmar que a imagem encontra-se entre a representação e a coisa, excedendo o conteúdo da representação e sendo menos que a coisa, significa dizer que ela não pode, primeiramente, ser concebida como uma determinação interna do pensamento, como uma representação pura e simplesmente, pois a imagem está também fora do pensamento, ou ainda fora da consciência, à revelia de um idealismo como o de Berkeley. A imagem existe objetivamente ou, nas palavras do próprio Bergson, “(...) não há jamais imagem sem objeto” (id., *ibid.*, p. 193). Em segundo lugar, dizer que ela é menos que a coisa significa dizer que não pode ser confundida com uma espécie de realidade bruta e incondicionada, tal como a “coisa em si” kantiana, da qual nada se pode conhecer, a menos que aceitemos a interferência “determinante” do sujeito, que a

²¹ Sobre esta adesão ao senso comum, Bergson diz: “Espantaríamos muito um homem estranho às especulações filosóficas lhe dizendo que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito (...). Nosso interlocutor sustentaria sempre que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, espantaríamos igualmente esse interlocutor lhe dizendo que o objeto é inteiramente diferente daquilo que ele percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe empresta, nem a resistência que a mão encontra nele (...). Portanto, para o senso comum, o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é, nele mesmo, pitoresco como nós o percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si” (BERGSON, 2001, p. 161-2). Porém, essa adesão não se dá de maneira a-crítica. Quando Bergson sugere no prefácio que a imagem nos permite conceber a matéria tal como o senso comum o faz, isso não significa que ela, a imagem, não dependa de um trabalho teórico, até mesmo de uma elaboração conceitual, para ser postulada e entendida; significa que o objeto e a imagem que dele fazemos são de uma mesma natureza, ou seja, não há nenhum hiato entre sua *existência* e sua *aparência*. Na verdade, foi justamente essa disjunção entre a existência e a aparência da matéria (o em-si e o para-si) que conduziu a filosofia ao criticismo, proibindo o conhecimento do em-si e relativizando o do para-si.

reduz a fenômeno, adulterando-a na exata medida em que a condiciona. “A imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre *coisa* e *representação*” (PRADO JR., 1989, p. 146). Assim, a concepção de imagem parece buscar uma purificação do campo no interior do qual uma certa relação entre coisa e representação será abordada, já que pretende evitar os excessos do idealismo e do realismo, mesmo em suas versões mais sofisticadas oferecidas pela filosofia crítica. Se, por um lado, a imagem aponta para uma realidade fora do sujeito; por outro, essa realidade é homogênea ao que se manifesta para o sujeito. É esse o ponto de vista que se assemelha ao do senso comum e no qual Bergson deseja se posicionar, removendo uma série de dificuldades que antes se apresentavam diante das apreciações desequilibradas do idealismo e do realismo tradicionais. A coisa fora de nós é imagem e nós temos acesso a ela como imagem. Eis a tese que o prefácio da sétima edição nos antecipava, prefácio que, de resto, visava exatamente isso, reparar os erros de interpretação da noção de imagem.

Trata-se, então, de estabelecer, com a teoria das imagens, uma afinidade profunda entre o real em si e o real representado, sem que para isso se reduza um dos termos ao outro. Se Bergson obteve êxito nessa tarefa, seria lícito indicar que ele determinou uma região “neutra epistemologicamente”²², um espaço teórico anterior às cisões entre o para-si e o em-si, a consciência e o mundo, o sujeito e o objeto. No entanto, semelhante empresa não é somente o registro de uma nova epistemologia, uma “epistemologia genética”, se assim a podemos chamar sem risco de confusão, ou seja, uma epistemologia que quer assistir ao nascimento concomitante do sujeito e do objeto. Tal empresa é também a delimitação de um plano ontológico que denuncia o quanto as distinções convencionais dos filósofos

²² Bento Prado Jr. afirmou, em sua tese sobre Bergson: “(...) a tarefa de Bergson é fazer surgir __ do interior dessa indistinção primitiva __ tanto a consciência como os seus objetos, a disjunção essencial entre a consciência de si e a consciência do objeto” (PRADO JR., 1989, p. 130). E alhures, ele acrescentou: “(...) o campo das imagens do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, neutro epistemologicamente, onde ainda não se separaram o para-si e o em-si” (id., 2004, p. 250).

são precoces, uma vez que ignoram a cisão mais primitiva que se dá na própria unidade fundamental das imagens: a cisão entre o universo e o corpo²³.

Ora, essa última distinção pode rebatizar o bergsonismo, aplicando-lhe uma nova alcunha. Mais que um “realismo da duração”, ele seria também um “realismo biológico”. Não nos prenderemos em demasia a tais rótulos. Mas uma palavra pode ser dita aqui sobre esse último, à medida que traz algo de verdadeiro, uma via de acesso ao pensamento do autor. Por certo que o realismo biológico de Bergson aparece mais sensivelmente n’*A evolução criadora*. No entanto, ao colocar a dualidade universo e corpo como anterior às demais oposições da filosofia (coisa e representação, sujeito e objeto etc.), Bergson já sugere que o aparecimento dos organismos, dos seres vivos, provoca uma modificação profunda no universo anônimo das imagens, pois se instaura um novo tipo de interação entre elas, não mais regido pela necessidade. Instaura-se uma atividade seletiva que somente uma “imagem privilegiada” pode realizar. O “corpo próprio”, que é um corpo vivo, é essa imagem privilegiada porque, mesmo mergulhado na totalidade das imagens, interage com elas sem se relacionar com essa totalidade. Ele escolhe e, ao escolher, cria um horizonte que definirá o contexto de sua experiência do universo; enfim, como veremos adiante, o contexto da representação. Há realismo biológico aqui porque a representação (o nível epistemológico) será explicada a partir da ação biologicamente interessada de uma imagem particular. E o interesse biológico é um interesse prático de sobrevivência, de satisfação de necessidades vitais. Além disso, o texto de 1896, antes mesmo do desenvolvimento da teoria da vida, já empregava uma terminologia biológica em suas considerações sobre a percepção na série animal²⁴. Em última análise, é preciso dizer que a “vida” já é o pressuposto de *Matéria e memória*.

²³ A dualidade que aqui prevalece é aquela entre um corpo vivo e um mundo bruto. Essa dualidade certamente não significa a mesma coisa que o dualismo da tradição. Trata-se de dois tipos de atividades diferentes: uma livre, outra determinada com necessidade.

²⁴ “Os prolongamentos variados dos protozoários, os ambulacros dos equinodermas são órgãos de movimento assim como de percepção tátil; o aparelho urticante dos celenterados é um instrumento de percepção ao mesmo tempo que de defesa. Em uma palavra, quanto mais a reação deve ser imediata, mais é preciso que a percepção se assemelhe a um simples contato (...)” (BERGSON, 2001, p. 182).

Deste modo, a partir do conjunto de imagens, como um plano ontológico comum, o universo e o corpo poderão ser pensados da perspectiva de duas atividades diferenciadas, sendo uma delas orientada por interesses vitais. Já foi dito que no solo das imagens as distinções tradicionais da filosofia se dissolvem em dois tipos de ação. A singularidade do corpo pode ser deduzida da teoria das imagens justamente porque ele assinala uma maneira muito particular de interagir com as coisas: o corpo é a sede de ações indeterminadas. Do mesmo modo, a especificidade do universo é a manifestação de uma superabundância de ações e reações, um torvelinho de influências recíprocas imediatas e proporcionais; numa palavra, um determinismo radical²⁵. Então, se Bergson vai alinhar, mais tarde, a imagem presente e a imagem representada, é porque o conjunto de imagens é concebido desde o início como um circuito de movimentos: determinados, onde a reação se limita a prolongar imediatamente a ação recebida; indeterminados, onde a natureza se desenvolve no sentido da escolha, isto é, no sentido da organização da matéria, de modo que a reação não exhibe, desta vez, uma proporcionalidade estrita em relação à ação, mas é mediada por um interesse prático, é escolhida. O advento do organismo ou a presença do corpo próprio introduz indeterminação nesse circuito de ações e reações, introduz escolha no reino da necessidade. Se o sistema das imagens se organiza mediante determinações causais inelutavelmente poderosas; a experiência do corpo próprio, pelo contrário, será orientada por uma finalidade. Se, na região das imagens, o mecanicismo predomina; no contexto do corpo próprio, o que encontramos é o finalismo da ação. Mas, em todo caso, trata-se de movimentos e o princípio que Bergson enunciará mais tarde e ao qual ele se curva desde já é o de que “(...) movimento só pode produzir movimento” (id., *ibid.*, p. 244). Essa asserção produz um resultado negativo importante: o corpo não poderia, “(...) *ele não saberia fazer nascer uma representação*” (id., *ibid.*, p. 172). E um resultado positivo igualmente relevante: é possível deduzir a percepção

²⁵ Todavia, isso não implica que Bergson ressuscita o “demônio de Laplace”. Pensar o real como um sistema de imagens regido pela necessidade é ainda pensá-lo através de uma figura provisória ou metodológica. O quarto capítulo de *Matéria e memória* irá determinar metafisicamente a natureza da matéria como um fluxo no qual a imprevisibilidade e a criação terão lugar.

apenas a partir da análise das interações entre imagens ou, melhor dizendo, da ação do corpo²⁶, tal como veremos mais adiante em nosso estudo.

O conjunto de imagens é, portanto, uma tese que acarreta uma ambiguidade talvez irremediável. Não tentaremos retificá-la aqui. No momento, basta identificar sua dupla face: metodológica e ontológica. De fato, a teoria das imagens pode ser compreendida como um esforço metodológico que nos permite pensar o real antes de suas bifurcações, antes da instauração dos dualismos e dos reducionismos que sempre iludiram a filosofia com soluções artificiais (o real antecede o advento do sujeito, como “conjunto de imagens”); e também como um plano ontológico arquetípico, no qual as linhas que irão desenhar a experiência encontram-se apenas esboçadas, reduzindo todos os dualismos à massa indefinida das imagens. A mencionada neutralidade epistêmica provém daí, pois o conjunto de imagens é a dimensão onde se tentará reconstituir a subjetividade, a consciência e o mundo, rearticulando o campo da epistemologia, isto é, o campo no interior do qual a experiência de conhecimento se dá sempre numa relação binária entre um sujeito cognoscitivo e um objeto cognoscível. Por isso, também, o exame das imagens se desenvolverá sem que conhecimentos prévios sejam dados; mais ainda, sem que certas concepções do que é o espírito e do que é a matéria se articulem. Essa indiferença gnosiológica assegura a neutralidade indispensável para se pensar o problema do dualismo sem partir de uma dualidade conceitual. É o que nos parece sugerir as primeiras palavras de *Matéria e memória*, que assinalam a “redução bergsoniana”:

“Vamos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior. Eis-me, então, em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando fecho meus sentidos (id., *ibid.*, p. 169).”

É claro que aqui se trata de uma decisão filosófica que coloca o patrimônio da filosofia em suspenso. Mas também temos diante de nós a recuperação de um ponto de vista muito semelhante àquele adotado pelo homem comum, que ignora o debate acadêmico entre idealistas e realistas, tal como aparecia no prefácio da obra. Neste sentido, Bergson pretende limpar o campo

²⁶ Cf. Worms, *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, p. 29-30.

teórico onde tradicionalmente se travou a disputa entre essas correntes de pensamento e realizar uma leitura mais *precisa* das relações entre as imagens, de modo que o recuo ao ponto de vista do senso comum seja, na verdade, um recuo a uma região pré-teórica, anterior às repartições do real em matéria e espírito²⁷. É nela que assistiremos ao espetáculo do mundo como um reverberante intercâmbio de imagens. É, igualmente, no interior desse conjunto de imagens que o corpo ou organismo vai esquematizar o horizonte de sua experiência, recortando a totalidade a partir do momento em que começa a filtrar as influências externas que lhe interessam, orientando-se sempre pelo critério da utilidade e da eficácia prática.

Assim, pode-se dizer que as páginas iniciais de *Matéria e memória* enfatizam o papel do corpo. Elas indicam que o sujeito do conhecimento, antes de se constituir como sujeito psicológico ou como um sujeito formal, é um organismo, uma capacidade sensório-motora. A prioridade da ação só pôde ser pensada no bergsonismo porque a noção de corpo próprio antecede o advento do sujeito psicológico. O empirismo de Bergson é radical porque o primeiro relacionamento do sujeito com o mundo externo se dá no nível exclusivo da sensibilidade e da motricidade, de modo que não são atos de consciência que constituem a realidade de nossa experiência mais primitiva, mas sim ações reais (afecções) ou possíveis (percepções) do corpo próprio. Em todo caso, ações que precedem a espontaneidade da consciência. O corpo é, portanto, uma imagem objetiva que se relaciona com outras imagens igualmente objetivas. E falar em “seleção” ou “escolha” não significa recuperar um vocabulário psicológico visivelmente inoportuno aqui. Há escolha porque há divisão indefinida do movimento ou do abalo que vem da periferia do organismo. Este é, na verdade, o papel do sistema nervoso central: ramificar o estímulo sensorial, de modo que o corpo não precise mais responder automaticamente à ação externa que o atinge. É por estar situado sempre no contexto da ação que o corpo não pode gerar

²⁷ Sobre esse assunto, cf. “O campo das imagens: presença e re-presentação”. In: *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, p. 116-162. Nesse já mencionado texto de Bento Prado Jr., a teoria das imagens funciona como um “campo transcendental”, ou seja, como uma região na qual encontramos as “condições essenciais” que tornam a gênese da consciência e do mundo inteligíveis.

representações, quer entendamos as representações no sentido psicológico, quer no sentido transcendental. Diz Bergson numa passagem particularmente importante de *Matéria e memória*: “*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é pois um centro de ação; ele não saberia fazer nascer uma representação*” (id., ibid., p. 172). Ademais, tendo estabelecido que a experiência começa a ser articulada a partir de uma relação objetiva entre o corpo próprio e o universo, Bergson discrimina os elementos essenciais para elaborar uma teoria da percepção completamente inusitada: uma teoria da percepção que a constrói a partir da categoria “ação possível”.

Ao abandonar as maneiras convencionais de pensar o sensível, compartilhadas por realistas e idealistas, todas elas partindo da sensação como princípio e concebendo a sensação como interna, Bergson encaminha sua filosofia para uma nova direção, totalmente distinta dos dualismos tradicionais. Ao adotar a categoria “ação possível” como princípio explicativo da percepção, ele delinea um horizonte teórico que acarretará consequências radicalmente diferentes das tradicionais. A importância da teoria das imagens, então, revela-se fundamental porque foi através dela que o filósofo conseguiu aproximar percepção e ação, mostrando que essa sensibilidade ativa é capaz de uma inserção sensorial no próprio ser das coisas, dissolvendo a oposição entre aparência e realidade: “*Eu chamo de matéria o conjunto de imagens, e percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo*” (id., ibid., p. 173). Ao que tudo indica, essa identificação entre os níveis da realidade que os dualismos fizeram questão de distinguir e que realistas e idealistas não conseguiram reaproximar de modo satisfatório, é a função metodológica da teoria das imagens. Bergson torna inteligível, já na relação sensório-motora entre corpo e mundo, esse nivelamento entre o em-si e o para-si das imagens. A percepção nos insere na própria realidade da matéria. Essa percepção ativa, portanto, para além de sua face polêmica, é um retorno às coisas mesmas.

Ademais, a suspensão da tradição filosófica, como indicamos acima, é a interrupção do primado do sujeito do conhecimento, que sufoca o sujeito da ação e lhe rouba a importância. A teoria das imagens posicionou a percepção fora do contexto da representação, tal como a representação foi entendida na modernidade, isto é, como um suporte cognitivo de conhecimentos; numa palavra, como ideia.

Ao rejeitar a prioridade do sujeito epistêmico, Bergson dilui, concomitantemente, a filosofia da representação²⁸. Se a teoria do conhecimento, como observou Worms²⁹, define o horizonte do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, é, também, contra essa filosofia epistemológica, tantas vezes glorificada na modernidade, que o bergsonismo se levanta. É o que veremos, mais tarde, ao analisar a teoria da percepção pura e a gênese da inteligência. Seria razoável pensar que a ambição do filósofo em *Matéria e memória* e posteriormente em *A evolução criadora* tenha sido a de recuperar o papel da ação e dar a ela a prioridade na recomposição teórica da subjetividade. A percepção e a inteligência serão pensadas no bergsonismo como instâncias ativas e não mais como faculdades de conhecimento. A bem dizer, o eixo de modificação introduzido pelo filósofo no estudo desses dois temas é a ideia segundo a qual essas aptidões não se desenvolveram para conhecer, mas para agir; não visaram o conhecimento puro, mas a ação eficaz. Assim, a representação, que delimita o objeto percebido, será vinculada à ação, será um recorte pragmático do real. Quando se diz que o corpo em geral, e o cérebro em particular, jamais produzem uma representação, é no sentido de que o corpo, como “centro de ação”, não pode gerar algo de uma natureza diferente daquela de movimentos neurofisiológicos. Se a representação pode ser reintegrada ao contexto do corpo próprio, como o mostra todas as considerações sobre a percepção pura, isso se deve ao fato de Bergson ter operado uma modificação radical em seu sentido. É essa modificação, como veremos, que permitirá alinhar *presença e representação* como duas regiões do ser que ostentam apenas diferenças de grau.

Antes de tematizar diretamente presença e representação, faz-se necessário indicar, mesmo que de modo conciso, uma outra disjunção, que aparentemente fratura o monismo das imagens. Ela aparece no texto de Bergson

²⁸ Podemos dizer que a filosofia de Hume teria nesse ponto uma afinidade com o bergsonismo. Segundo a interpretação de Deleuze, realizada na obra *Empirismo e subjetividade*: “A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas *não podem* apresentar as relações” (DELEUZE, 2001, p. 22).

²⁹ Cf. Worms, primeiro capítulo de *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, p. 15-90.

num nível problemático e antecede a revisão crítica das teorias realistas e idealistas:

“De onde vem que as mesmas imagens possam entrar ao mesmo tempo em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia de acordo com ela mesma e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens circunvizinhas, o outro onde todas variam de acordo com uma só, e na medida variável em que elas refletem a ação possível desta imagem privilegiada? (id., *ibid.*, p. 176).”

Ora, aqui Bergson problematiza uma dualidade no coração do monismo das imagens. Identifica-se duas maneiras de organização das imagens: o *sistema da ciência* e o *sistema da consciência*. No primeiro sistema predomina o determinismo mecanicista das ações e reações, a ausência de escolha que tão bem caracteriza as relações entre as imagens brutas. A ordem necessária da ciência encontra-se definida, e os realistas pretendem fazer nascer a ordem da consciência desse primeiro sistema. Pelo contrário, os idealistas partem da percepção como o signo do sistema da consciência e tentam reduzir a realidade objetiva das coisas às percepções conscientes que temos delas, isto é, tentam derivar a ordem da ciência da ordem da consciência³⁰. Mas a percepção, e isso os idealistas tradicionais não notaram, pode ser tomada como “ação possível” de uma imagem privilegiada, como uma relação ativa entre imagens. Para o idealista, a percepção é um ato da consciência, uma projeção de estados subjetivos. Na verdade, tanto realistas como idealistas pensam a percepção da mesma maneira e constroem a experiência sensorial com elementos internos. Nada mais contrário ao pensamento de Bergson

³⁰ Bergson acrescentou, logo em seguida ao último trecho citado: “Toda imagem é interior a certas imagens e exterior a outras; mas do conjunto das imagens não é possível dizer que ele nos seja interior nem que nos seja exterior, já que a interioridade e a exterioridade só são relações entre imagens” (BERGSON, 2001, p. 176). Pode-se dizer que nessa sequência o filósofo esvazia o sentido do debate entre realistas e idealistas. Em sua hipótese, deduzir a interioridade da exterioridade ou, pelo contrário, deduzir o mundo externo do interior da consciência é um absurdo teórico porque essas relações não se colocam quando nos pronunciamos a respeito do todo, mas somente quando consideramos as imagens como partes. No entanto, acompanharemos mais de perto essa crítica em nosso próximo capítulo.

do que esse procedimento teórico tradicional. No entanto, nos dois casos (realismo e idealismo), tratam-se de concepções filosóficas que superam o dualismo de modo canhestro, isto é, através de reducionismos.

É curioso notar que mesmo dispersando o real num sistema de imagens e abstraído da interioridade e da exterioridade dessas imagens, o que fatalmente conduziria a equívocos, deparamo-nos ainda com o impasse dualista. Ao expor a insuficiência das explicações tradicionais, que derivam um sistema do outro, Bergson ainda não dá conta de solucionar a questão, pois o dualismo permanece adstrito à sua filosofia. É preciso compreender se essas duas ordens de realidade apontam para um dualismo verdadeiramente ontológico, impregnando de modo indelével a teoria das imagens, ou se se trata de um dualismo provisório, pertencente mais ao contexto do método do que ao plano metafísico.

Bergson diz, a respeito do primeiro sistema, “(...) cada imagem, só estando relacionada consigo mesma, guarda um valor absoluto(...)” (id., *ibid.*, p. 177). Já em relação ao segundo, ele assevera: “(...) todas as imagens regulam-se por uma imagem central, nosso corpo, cujas variações elas acompanham” (id., *ibid.*). No primeiro caso, temos um sistema sem centro, uma dispersão de imagens que se relacionam numa rede bem urdida de ações e reações. No segundo, temos uma imagem central cujo deslocamento regula a disposição das imagens que a rodeiam. Ora encontramos no conjunto de imagens um circuito infinitamente intrincado de influências recebidas e transmitidas; ora o desenho mais ou menos nítido de imagens se aglutinando em torno de um centro. Num caso, dispersão indefinida; no outro, contração seletiva. Como aproximar esses termos e restituir a “homogeneidade” de que falávamos há pouco? Ao que parece, uma nova distinção será introduzida, justamente com o propósito de remediar essa primeira separação. Trata-se finalmente da presença e da representação.

De fato, a tradição filosófica sempre concebeu a relação entre presença e representação como o resultado de um acréscimo e não de uma diminuição³¹. A representação foi entendida como a presença de algo e mais a participação de algum ato misterioso do espírito, de modo que ela era sempre uma determinação do pensamento, uma imagem mental que acrescentava alguma coisa ao objeto presente assim que o reproduzia no espírito. O que Bergson fez aqui foi inverter

³¹ Cf. Bergson, *Matéria e memória*, p. 185-187.

essa relação. A representação não é *mais* que a presença; ela é, na verdade, *menos*, um recorte bastante modesto se comparado a tudo aquilo que abandona³². Toda a argumentação de Bergson sobre esse tópico vai contra a ideia segundo a qual dispomos de representações internas, como parecia sugerir o sentido clássico da palavra. Ele quis mostrar que a representação é exterior, que ela não é um ato do sujeito, mas uma relação objetiva entre o corpo e as demais imagens, uma relação que se caracteriza pelo ato corporal e objetivo de suprimir tudo aquilo que não interessa no momento. Aí está a representação, como o resultado de uma supressão da presença, a qual remete sempre à totalidade das imagens e de suas relações. Permita-nos, agora, uma longa citação. A maneira exemplar com a qual Bergson define esses termos pode justificá-la:

“O que a distingue, a imagem presente, a 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, enfim, de ser apenas um caminho sobre o qual passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo. Eu a converteria em representação se pudesse isolá-la, se pudesse sobretudo isolar seu invólucro. A representação está bem aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de prolongar-se e de perder-se em outra coisa. O que é preciso para obter essa conversão não é clarear o objeto; mas, ao contrário, obscurecer certos lados dele, diminuí-lo na maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, destaque-se como um *quadro* (id., *ibid.*, p. 186).”

Sem dúvida, essa passagem nos instrui acerca da natureza da presença e da representação. De fato, o conjunto de imagens, como pura presença, assemelha-

³² Deleuze, ao analisar o método bergsoniano, identifica dois tipos de “falsos problemas”, os quais devem ser corrigidos pela filosofia precisa: os “problemas inexistentes” e os “problemas mal colocados”. O primeiro tipo é fruto de uma confusão entre o mais e o menos; o segundo nasce de uma separação inadequada do misto. Ao primeiro tipo pertence a questão da presença e da representação, pois a tradição filosófica sempre pensou a representação como mais que a presença, evidenciando uma inabilidade teórica na apreciação dessas noções. Cf. *Bergsonismo*, p. 08-14.

se muito àquele circuito de movimentos de que falávamos antes, no qual há um turbilhão incessante de ações e reações. A presença define o campo da totalidade das imagens dadas de uma só vez. Aqui não há apreensão de absolutamente nada, pois toda apreensão implica limitação, abandono de realidades, o que no contexto da presença é inadmissível, uma vez que ela é a realidade completa, sem lacunas. A presença é justamente o que não é recortado pelas escolhas de uma imagem particular. Porém, esse mesmo conjunto de imagens, desta vez como representação, exhibe a imagem representada tal como a imagem presente, só que empobrecida, inibida na maior parte de seus movimentos, encarnada apenas naquilo que interessa momentaneamente ao ser que representa. É esse o ponto de vista defendido por Bergson e que vai de encontro às opiniões tradicionais a respeito da relação entre esses termos. É preciso dizer que há um déficit de movimento ostentado pela imagem representada, condenando-a a ser sempre *menos* que a imagem como presença. A representação aparece exatamente no momento em que se omite a riqueza inesgotável da presença para eleger alguns de seus aspectos como objetos de interesse prático (e não de interesse teórico). A representação nasce de uma supressão do Todo, estabelecendo um vínculo essencial com a parte³³. Assim, a imagem representada, por não tornar atual tudo o que está contido na imagem como presença, sobretudo por não reproduzir integralmente o imediatismo de ações e reações da presença, define-se como *virtual*, pois só se configura no recorte que é a percepção de um ser vivo, de modo que a representação aparece como uma apreensão parcial do todo.

É sabido que a percepção foi batizada em *Matéria e memória* como “ação virtual ou possível”³⁴. Esta concepção bergsoniana da sensibilidade, que destoa radicalmente das teorias anteriores, permite pensar a presença e a representação sob a ótica das diferenças de grau. Entre esses dois termos não há uma diferença de dois modos de conhecimento, mas uma diferença de dois tipos de atividade. A

³³ O tema do sacrifício do absoluto aparece na interpretação de Bento Prado Jr.: “Ela [a presença] significa em primeiro lugar que a consciência intelectual só surge quando se opera essa neutralização de uma possível coincidência global; que a intelectualidade é o fruto de um sacrifício, através do qual a Presença é quase totalmente enviada para a obscuridade” (PRADO JR., 1988, p. 169).

³⁴ Cf. Bergson, *Matéria e memória*, p. 173.

análise da ação do corpo tornou possível pensar a representação como uma capacidade singular que o corpo exibe de criar um *horizonte*, um “subconjunto de imagens” que é, por hipótese, o mundo percebido³⁵. E esse mundo percebido é sempre virtual porque ele não reintegra a totalidade das ações reais que fervilham no plano da presença. Assim, chamar a representação de *virtual* não significa que o objeto representado na percepção não esteja concretamente presente fora do ser que o recorta, mas apenas que aquilo que é percebido como objeto não corresponde à totalidade dos elementos que o constitui como imagem no seio da presença, uma vez que essa totalidade não se impõe como atual na representação. O objeto percebido, como veremos detalhadamente no próximo capítulo, é uma superfície que se destaca da totalidade e traduz em seus contornos as vias de acesso do corpo sobre ele. A representação interrompe, deste modo, o automatismo do jogo indefinido de ações e reações de todo tipo que predomina no contexto da presença. Portanto, a representação, esse ato seletivo do corpo vivo, manifesta-se sempre como virtualidade de movimentos, ações possíveis do corpo sobre as coisas; numa palavra, como liberdade.

Mais que uma aproximação metodológica entre presença e representação, Bergson consegue fundar essa dualidade no “monismo” ancestral das imagens, cuja figura mais precisa pode ser dada pela ideia de uma atividade a partir da qual uma ação indeterminada começa a se insinuar. A unidade das imagens, agora restabelecida, assegura a coesão entre presença e representação. Se aqui só há uma diferença quantitativa, de mais e de menos, é porque Bergson soube inspecionar esses termos fora do contexto gnosiológico, isto é, sem pensá-los como modalidades de conhecimento, sobretudo sem pensar a representação como ideia. Ao mesmo tempo, soube angariar, com suas análises, consequências importantes para a teoria do conhecimento. Entre o que é presença-atual e o que é representação-virtual há de fato uma diferença, mas essa diferença não é ontológica, porém prática ou ativa. A presença-atual remete à totalidade do real dada numa espécie de instantaneidade³⁶. A representação-virtual aponta para uma

³⁵ Cf. Worms, *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, p. 28.

³⁶ Na leitura de Frédéric Worms, no artigo “A concepção bergsoniana do tempo”, é o instante que permite pensar a presença como uma totalidade dada de uma só vez. Diz ele: “Mas o instante fixa esse devir em presença e me dá de uma vez toda a objetividade, por uma *ficção* que é

experiência parcial do todo presidida pelos interesses da ação do corpo. Não obstante, na perspectiva ontológica, ambos os termos estão radicados no mesmo nível de realidade³⁷. O atual e o virtual, nesse sentido ao menos, não apresentam uma oposição guiada por diferenças de natureza, como faria suspeitar a distância que separa o ativo do inativo. Tais associações entre esses termos (atual/ativo e virtual/inativo) muitas vezes são justificadas no interior da doutrina de Bergson. Todavia, há um laço secreto que ata atualidade e virtualidade num mesmo nível de realidade. Gilles Deleuze observou esse curioso nexos entre noções costumeiramente dissociadas:

“Com efeito, de um certo ponto de vista, o possível é o contrário do real, opõe-se ao real; porém, o que é totalmente diferente, o virtual opõe-se ao atual. Devemos levar a sério essa terminologia: o possível não tem realidade (embora possa ter uma atualidade); inversamente, o virtual não é atual, mas *possui enquanto tal uma realidade* (DELEUZE, 1999, p. 78).”

Ao menos nesse contexto, recomenda-se trabalhar com as oposições possível versus real e atual versus virtual. Seguramente, há oposição entre esses termos. Mas o importante é notar, abaixo dessas oposições evidentes, que uma relação íntima entre o atual e o virtual se estabelece, à medida que esses termos partilham o mesmo *status* de “realidades”. Apenas o possível não é real, pois se encontra no contexto das “ideias negativas”, como um “ídolo” de uma imaginação e de um entendimento desgovernados. Já o atual e o virtual são igualmente reais,

também um *fundamento*, e uma pura *relação*” (WORMS, 2004a, p. 147). Quando tratarmos da percepção pura, veremos a importância da idéia de instante na investigação de Bergson, muito embora, desta vez, a instantaneidade definirá a relação puramente ativa do corpo com o mundo.

³⁷ Se é possível falar em “monismo” no contexto bergsoniano, ele certamente não pode ser interpretado no sentido tradicional. De fato, o conjunto de imagens é o solo comum onde encontramos a presença e a representação, a matéria e a percepção da matéria. Apenas uma diferença quantitativa se estabelece entre esses termos. Deve-se notar, contudo, que o dualismo ainda sobrevive nessa etapa da filosofia de Bergson, pois a representação só advém com a indeterminação introduzida pela ação do corpo vivo, de modo que a realidade apresentaria ainda dois aspectos completamente distintos: a matéria ou presença como campo de ações necessárias e a percepção ou representação como um recorte promovido pelas ações indeterminadas. Deste modo, o dualismo só pode ser deveras superado quando Bergson tratar da duração no nível metafísico.

são duas maneiras através das quais as imagens existem: como presença-atual, que se manifesta inteira de uma só vez; e como representação-virtual, que se expõe sempre parcialmente³⁸. Além disso, Bergson observou, já no contexto da teoria da percepção pura, que essa dicotomia esboçava a distinção também quantitativa entre ser e ser percebido, entre matéria e percepção da matéria, explicitando ainda mais o vínculo entre a presença e o ser em si da matéria; a representação e a percepção da matéria. As passagens abaixo citadas evidenciam como Bergson aproxima tais noções:

“É verdade que uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*, pode estar presente sem estar representada; e a distância entre esses dois termos, presença e representação, parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela (BERGSON, 2001, p. 185).”

Um pouco mais adiante, ele acrescenta:

“Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções (id., *ibid.*, p. 187-8).”

Em primeiro lugar, o que existe *de fato*, o que podemos ter acesso em nossa experiência é aquilo que constitui o plano da representação-virtual. A experiência do corpo vivo é sempre uma experiência representacional, seja ela perceptiva ou mnemônica. E a representação, como vimos, define-se como virtualidade. O corpo não conhece a totalidade das imagens, sua pura presença; mas tão-somente a imagem representada, recortada, estruturada pelos seus interesses. Nesse sentido, nossa experiência das imagens está no virtual, seja enquanto percepção, seja enquanto memorização. A experiência se constitui a partir de um jogo de exposição e ocultação das imagens, à medida que boa parte

³⁸ De certa maneira, Worms também trabalha com essa oposição em seu livro *Introdução à Matéria e memória de Bergson*: “(...) a dualidade entre a matéria e a percepção é recuperada sobre o fundo único das imagens e do corpo: à oposição entre essa totalidade e essa singularidade corresponde, doravante, uma outra, entre o todo real das imagens e seu aspecto virtual ele mesmo relacionado à ação possível do corpo” (id., 1997, p. 35).

delas permanece oclusa, ao passo que uma superfície esquematizada se manifesta explicitamente. É claro que é preciso separar percepção e lembrança tal como separamos o presente do passado. Sem dúvida há entre elas uma diferença de natureza suficientemente explorada em *Matéria e memória*. Mas é possível, também, pensá-las no plano único da virtualidade, no sentido de que aquilo que elas revelam no presente não corresponde à totalidade que as constitui. Bergson reforça esse ponto de vista quando caracteriza a percepção como o esquema da ação possível do corpo próprio e também quando situa a lembrança pura no passado inoperante, mas que sabe esboçar uma inclinação para o presente num movimento de restrição da totalidade da memória. Nos dois casos, na percepção e na memória, o corpo vivo esquematiza as imagens neutralizando-as como totalidade atual para confiná-las numa parcialidade praticamente interessada. A totalidade permanece sempre oculta, inacessível à experiência do corpo vivo. Ela constitui a presença integral que é o que existe somente *de direito*. A bem dizer, a totalidade atual é inapreensível no plano da experiência pragmática e utilitária do corpo vivo, embora possa ser teoricamente estabelecida à maneira de um estofo ontológico subjacente à nossa experiência necessariamente limitada. O plano da presença-atual é a totalidade do real cujo acesso permanece vedado ao ser vivo porque o ser vivo só apreende a realidade como um recorte. Ele não pode ter uma experiência da presença-atual das imagens porque essa experiência se confundiria com a experiência do Todo, a qual já não é mais a experiência de um organismo que precisa viver, que precisa obter vantagens de algumas partes do mundo externo e, portanto, precisa escolher, selecionar. Por isso, a existência *de direito*, que não se dá na experiência sensorial, deve ser entendida por enquanto como uma existência ideal, uma construção teórica³⁹, o que não deve sugerir que a totalidade das imagens só exista como ideia. Esse não é o ponto que Bergson destaca com tal distinção. A presença, como vimos, foi assimilada aqui como um Todo que ostenta

³⁹ Na introdução ao *O pensamento e o movimento*, Bergson diz: “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência” (BERGSON, 2001, p. 1292). Se isso está correto, a existência *de direito* seria uma degradação da existência *de fato*. Mas é preciso cautela nesse momento, pois a totalidade, a “Consciência em geral”, a “eternidade de vida”, das quais Bergson falará alhures, indica-nos ao menos a possibilidade de uma “experiência” ou de uma “coincidência” com o Todo. Mas esse último tema excede o âmbito do primeiro capítulo de *Matéria e memória*.

uma densidade ontológica inquestionável. É a essa totalidade atual, que se entrega de uma só vez, que o filósofo nega um acesso completo por parte do ser vivo. E negar à presença-atual das imagens uma participação na experiência dos seres vivos não significa, então, roubar-lhe toda e qualquer realidade. Talvez seja oportuno lembrar a antiga distinção ontológica entre *ser* e *existir*. A presença-atual é sem *existir* integralmente no interior de uma experiência vivida. A totalidade não se apresenta à experiência de um ser vivo, muito embora o ser vivo possa ter um acesso parcial a ela. De resto, é justamente a continuidade qualitativa entre presença e representação que vai legitimar, mais tarde, um conhecimento adequado da matéria, porém não integral.

O que é inegável nessas considerações é a continuidade teórica estabelecida, de um lado, entre totalidade da matéria, presença e atualidade; e de outro, entre percepção da matéria, representação e virtualidade. Deleuze, de certa maneira, toca nesse ponto em seu trabalho sobre Bergson:

“(...) o objetivo é o *que não tem virtualidade* __ realizado ou não, possível ou real, tudo é atual no objetivo. O primeiro capítulo de *Matéria e memória* desenvolverá esse tema de modo mais claro: a matéria não tem nem virtualidade nem potência oculta, pelo que podemos identificá-la com a “imagem”; sem dúvida, pode haver *mais* na matéria do que na imagem que dela fazemos, mas não pode haver nela outra coisa, algo de natureza distinta (DELEUZE, 1999, p. 30).”

Em última análise, o que desejamos em todo esse comentário é explicitar, contra a dualidade kantiana entre “coisa em si” e “fenômeno”, uma homogeneidade entre esses dois níveis, os quais poderiam ser traduzidos para o vocabulário de Bergson como presença e representação. O que Bergson pretendeu evitar, parece-nos, foi essa fratura irremediável provocada pela filosofia crítica entre a coisa em si mesma e o mundo fenomênico, unicamente ao qual teríamos acesso, já que é fruto dos condicionamentos formais impostos pelo sujeito. Afirmar a realidade “em-si” da imagem e igualmente sua realidade representada não significa superar a dualidade kantiana recolocando um dualismo de outro tipo. Trata-se, antes, de pensar esses dois planos através de uma identidade ontológica profunda e de diferenças que só se dão no contexto da experiência prática do ser vivo. A teoria da percepção pura, mais tarde, visará demonstrar a possibilidade desse nivelamento metafísico entre presença e representação, legitimando-o

filosoficamente a partir de uma gênese do sujeito empírico, completamente limpo de qualquer mácula lógico-conceitual; uma gênese que se dá no próprio horizonte das imagens. A homogeneidade entre presença-atual e representação-virtual suplanta a heterogeneidade irredutível entre fenômeno e coisa, tal como aparecia em Kant, o que sabidamente redundou na morte da metafísica e na relativização do conhecimento científico. Como vimos, essa relação entre presença e representação será a da parte com o todo⁴⁰, que é uma relação regida por diferenças de grau. Nessa concepção, o ser vivo está condenado a ter um acesso sempre limitado ao mundo da matéria. Porém, nesse acesso, ele conheceria adequadamente a matéria. Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo.

Se há avanço na teoria de Bergson neste ponto, isso se deve certamente ao fato de se superar o dualismo aporético da história da filosofia delimitando uma região ancestral, um horizonte primitivo no qual encontramos uma identidade profunda (não apenas qualitativa, mas também ontológica) entre a matéria presente e a matéria percebida, entre a *existência* da matéria e sua simples *aparência*, entre a coisa em si e o fenômeno⁴¹. Trata-se, decerto, de uma superação às avessas, pois não se levanta acima das dificuldades do dualismo tradicional; mas, pelo contrário, recua a uma região que precede toda dualidade teórica.

Se aqui estabelecemos, com Bergson, o monismo das imagens, quer sejam elas presentes ou representadas, atuais ou virtuais; vê-se que a supremacia da representação foi enfraquecida, pois o “dado primeiro” é a imagem. A imagem define o plano ontológico mais elementar das análises de Bergson em *Matéria e*

⁴⁰ Na teoria da percepção pura, que veremos a seguir, Bergson observa isso que antecipamos aqui: “(...) *há na matéria algo a mais, mas não algo diferente do que é atualmente dado.* (...) entre a percepção da matéria e a própria matéria há apenas uma diferença de grau, e não de natureza, a percepção pura estando para a matéria na relação da parte com o todo” (id., *ibid.*, p. 218).

⁴¹ Não foi Bergson quem arriscou, em *A evolução criadora*, uma reaproximação entre esses dois níveis de realidade? Diz o filósofo: “Ele [Kant] se dá ‘coisas em si’, das quais pretende que nós não podemos conhecer nada: com que direito, então, afirma sua existência, mesmo como ‘problemática’? Se a incognoscível realidade projeta em nossa faculdade de perceber uma diversidade sensível, capaz de se inserir exatamente, não é ela, por isso mesmo, conhecida em parte?” (id., *ibid.*, p. 669).

memória. E a representação, agora sem o teor epistêmico que a tradição lhe atribuía, deixa de ser um ato cognitivo da consciência e passa a ser um ato seletivo do corpo, esteja ela no contexto da percepção ou no da memória. Embora ainda consideremos a representação como um ponto importante na discussão filosófica de Bergson, isso não implica negligenciar a radical mudança de sentido que essa noção assume em seu pensamento. Do interior do espírito, ela foi lançada sobre o conjunto de imagens. De ideia, passou a ser um recorte pragmático da presença. De suporte lógico de conhecimento, tornou-se esquema da ação.

A teoria das imagens, deste modo, é a preparação para um estudo mais fecundo da natureza da percepção e da memória, às quais permitirão compreender melhor o que é a matéria e o que é o espírito. Essa teoria, também, contorna muitos dos obstáculos e as influências nocivas do passado do pensamento filosófico (lembrando a “teoria dos ídolos” de Bacon, pretende-se evitar aqui a *idola theatri*⁴²). Dedicar-nos-emos, a seguir, particularmente a um exame da percepção pura, ou seja, a percepção dada no interior de um instante, isolada da memória e das afecções, muito embora elas saibam se reinserir quando da análise da percepção concreta.

⁴² Igualmente, a *idola fori*, como ilusões provenientes de um uso defeituoso da linguagem, deve ser expurgada do interior da teoria que almeja a *precisão*. No mesmo século de Francis Bacon, Descartes denunciava com igual energia a natureza equívoca e verborrágica do debate filosófico. Diz ele nas *Regras para a orientação do espírito*: “(...) ademais, na maior parte dos casos sobre os quais discutem os letrados, trata-se quase sempre de uma questão de palavras” (DESCARTES, 1999, p. 100). Já no início do *Discurso do método*, manifesta sua decepção diante da herança cultural da tradição: “Mas logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costumava ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância” (id., 1983a, p. 30). Sendo assim, o duplo empreendimento crítico de Bergson, contra a tradição filosófica e contra as limitações da linguagem, não é novidade na filosofia moderna, pois já se encontrava presente em seu nascedouro. Não obstante, com essa dupla crítica, Bergson pretende superar os obstáculos da filosofia tradicional e da linguagem comum, corrigindo o longo desvio que afastou o pensamento da *precisão*. E os problemas filosóficos, doravante, serão recolocados em termos passíveis de solução.

Capítulo 2

TEORIA DA PERCEPÇÃO PURA

A ambição de Bergson em *Matéria e memória* foi, visivelmente, a de superar o dualismo metafísico que assedia a reflexão filosófica pelo menos desde Descartes. A teoria das imagens, como vimos, tentou reaproximar as dimensões do real que a tradição costumava separar, anulando as oposições num campo neutro: o conjunto de imagens. Bergson mostrou, então, que o dualismo não corresponde às “repartições originárias do ser”. A verdade é que o dualismo está ligado à natureza mista da experiência humana (percepção e memória, matéria e espírito, espaço e duração etc.). Não correspondendo às “articulações do real”, o dualismo só pode ser uma ficção teórica, um deslize do entendimento. Deleuze notara, em seu livro *Bergsonismo*, que é preciso uma “separação do misto” para que a experiência seja apreendida em suas “tendências puras”. A teoria da percepção, ainda no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, não fez outra coisa que perscrutar a experiência sensível de uma maneira limpa, liberta de qualquer participação da memória ou das afecções. Além disso, o sensível, em Bergson, não é domesticado pelo entendimento, tal como em Kant. O nível lógico-formal não participa da constituição da experiência sensorial. Por isso, também, a percepção pôde ser examinada de modo puro, como uma relação objetiva e imediata entre o corpo próprio e o universo das imagens.

Ora, uma percepção desse tipo não é certamente a percepção concreta de uma consciência desperta. A percepção pura, da qual se fala aqui, aparece de certa maneira como uma construção teórica. Ela existe *de direito* e não *de fato*. Se Bergson inicialmente renunciou a descrever a experiência concreta para se dedicar ao estudo de uma percepção esquemática, por assim dizer artificial, foi porque essa percepção permitiu legitimar filosoficamente a unidade das imagens. A percepção pura demonstra a identidade qualitativa entre a presença das imagens e sua representação, uma vez que ela é uma inserção efetiva do corpo na matéria. A percepção “existe aí onde aparece”⁴³. Não há uma assimetria entre a *existência* e a

⁴³ Cf. Bergson, *Matéria e memória*, p. 195.

aparência das imagens porque entre um nível e outro há apenas uma diferença quantitativa, de mais ou menos movimento. As imagens organizadas por uma imagem central e as imagens dispersas numa totalidade indefinida ostentam, pelo contrário, uma identidade qualitativa. Isso ficou estabelecido ainda há pouco em nosso capítulo anterior, com a ideia de uma dupla atividade no seio mesmo das imagens. Trata-se, agora, de investigar a natureza dessa relação objetiva e imediata que configura a experiência sensorial em seu sentido puro.

Sem dúvida, a teoria da percepção também funcionará dentro da filosofia de Bergson como uma estratégia teórica, um esquema de inteligibilidade. No entanto, essa afirmação não esgota todo seu significado, uma vez que a percepção é igualmente “intuição real” da matéria⁴⁴. Ela nos permite uma *simpatia* com a matéria em si. Essa é uma consequência epistemológica e metafísica derivada da teoria da percepção e que será explorada mais adiante em nosso estudo, sobretudo após a reinserção da memória. Porém, não podemos negligenciá-la no presente contexto, pois também aqui vemos o plano metodológico se cruzar com o ontológico. Tanto no caso da teoria das imagens quanto no da teoria da percepção pura, encontramos, é verdade, estratégias teóricas, esquemas de inteligibilidade, mas que buscam exatamente o contrário daquilo que poderíamos suspeitar à primeira vista: buscam promover um retorno purificado à experiência, às coisas mesmas, sem mediações conceituais ou intelectuais. O papel de um esquema de inteligibilidade não é, em Bergson, reconstruir conceitualmente o real, mas se aproximar do real até o ponto de coincidir com ele. Esse é também o esforço da intuição metódica. E se há intuição no contexto da percepção pura, como defendeu Worms, é para atingir o ser mesmo da matéria; assim como, mais tarde, a memória pura revelará o ser mesmo do espírito.

⁴⁴ Worms chamou nossa atenção para esse ponto em seu já mencionado livro: “A percepção pura (...) oferece-nos uma experiência *da matéria* liberta da memória (...) abrindo-nos um acesso não apenas à significação da matéria para nós, mas à sua realidade interna *em si*. A ‘percepção pura’ pôde tomar retrospectivamente o sentido de uma ‘intuição real’. É nesta passagem que a noção de intuição aparece pela primeira vez no coração da teoria do conhecimento de Bergson (...)” (WORMS, 1997, p. 19). De fato, Bergson usa essa expressão no contexto da percepção pura. Cf. *Matéria e memória*, p. 213.

Worms assevera, muito oportunamente em seu livro *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, que “(...) a percepção não é nem uma produção do cérebro, nem uma construção do pensamento, mas uma dimensão dos próprios objetos exteriores” (WORMS, 1997, p. 86). Essa observação um tanto surpreendente recomenda visualizar na teoria bergsoniana da percepção o reaparecimento de seu “empirismo radical”. É possível pensar a percepção como uma “dimensão dos objetos”, e não como o resultado de atos subjetivos, porque se trata apenas de uma relação do corpo com as outras imagens. E aqui o corpo é pensado como um objeto entre objetos. É bem verdade que ele desfruta de um certo privilégio. Mas como objeto material, rodeado por outros objetos materiais, o corpo é capaz de estabelecer apenas uma interação sensório-motora com o mundo natural. Ele está inserido naquele circuito de movimentos ao qual nos referíamos antes. Trata-se de movimentos externos e internos (e aqui a interioridade é ainda entendida no sentido fisiológico e não no psicológico). Os movimentos físicos (*vibrations*), prolongam-se em movimentos nervosos (*ébranlements*). O aparelho sensorial do organismo capta movimentos externos, os quais vão se desdobrar em respostas motoras, e nesse entretempo, articula-se o campo da percepção. Voltaremos a esse ponto de modo mais detalhado a seguir. No momento basta reter que Bergson enraíza a percepção pura no nível das imagens, pois ela é uma relação objetiva entre imagens: o corpo e o universo.

Como é sabido, Bergson não poupou realistas e idealistas de severas críticas no que diz respeito às concepções sustentadas por eles sobre a sensibilidade. Para o autor de *Matéria e memória*, tanto os primeiros quanto os últimos interpretaram a percepção da mesma maneira, isto é, a partir da sensação como princípio fundamental. E entenderam a sensação como um estado subjetivo, um elemento inextenso projetado na exterioridade através de um ato mental completamente misterioso. Este ideário, cultivado na modernidade por nomes importantes da filosofia, como é o caso de Locke, Berkeley, Leibniz, etc., foi questionado seriamente pela percepção “objetiva” de Bergson. Não se trata simplesmente de repetir a prioridade da realidade exterior no processo de confecção da experiência. Isso, de certa maneira, o empirismo clássico já fizera. Trata-se de pensar a percepção como uma relação objetiva entre um corpo organizado, concretamente presente, e um universo de objetos igualmente

concretos. É nessa interação entre corpo vivo e universo de imagens que a percepção vai se desenhar.

Isso significa, com efeito, que a percepção pura está situada num contexto pré-subjetivo. Ela é ainda uma relação particular entre imagens que dispensa a presença de uma consciência. Na verdade, o cerne da crítica que Bergson endereça aos realistas e idealistas, como veremos adiante, reside justamente na recusa da ideia segundo a qual a percepção pode ser reconstruída a partir de atos da consciência. Para Bergson, essa é uma maneira inexata de abordar a questão, um erro compartilhado por correntes de pensamento aparentemente opostas. Contra a psicofisiologia, Bergson afirmou que o cérebro não pode produzir a representação consciente do objeto. Um impulso neuroelétrico jamais deixará de ser o que é, ou seja, movimento nervoso. Contra idealistas e realistas, ele assegurou que o pensamento não pode construir a percepção do universo, o sensível não pode ser reduzido à ideia, a menos que sua natureza seja violentada. Sendo assim, a percepção só pode ser entendida de modo satisfatório a partir da ação do corpo.

É esse corpo próprio (anterior à constituição do sujeito psicológico, *de direito* concebido como um ponto matemático no espaço e como um instante matemático no tempo⁴⁵, embora *de fato* ele seja um organismo, um ser natural sensível ao meio externo) que Bergson deseja tematizar inicialmente. A primeira modalidade de relação desse corpo (e aqui se trata evidentemente do corpo humano, aquele que dispõe do sistema nervoso mais altamente desenvolvido) com as imagens que constituem o universo é uma atividade diferenciada que receberá o nome de percepção. Porém, a percepção assume um duplo aspecto em *Matéria e memória*: ela é a percepção concreta ou consciente que um ser vivo tem do mundo, impregnada de memória e de afecções, a qual sempre ocupa uma certa duração; e é também a percepção pura, uma percepção mais concebida do que vivida. Essa ambigüidade, contudo, não deve sugerir que a percepção pura seja irreal, imaginada de modo filosoficamente irresponsável. Pelo contrário, ela deve apontar

⁴⁵ Na conclusão de *Matéria e memória*, Bergson observou: “Em outros termos, tratamos de início, para comodidade do estudo, o corpo vivo como um ponto matemático no espaço e a percepção consciente como um instante matemático no tempo. Era preciso restituir ao corpo sua extensão e à percepção sua duração” (BERGSON, 2001, p. 363).

para uma prudência teórica diante da complexidade do assunto. Bergson afirma textualmente que a percepção pura é uma simplificação da percepção concreta. Apesar disso apenas ela nos permite compreender com precisão a natureza da matéria. A percepção pura seguramente não se dá na experiência comum ou científica da exterioridade. Ela resulta de um trabalho crítico, de uma elaboração que esvazia a experiência de todos os seus componentes afetivos, mnemônicos ou intelectuais. É nesse exato sentido que ela é tão-só *de direito*. Antes de desenvolver essa teoria, ainda no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, Bergson advertia o leitor:

“É preciso ver, portanto, no que se segue, apenas uma exposição esquemática, e 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 de direito antes 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 de uma só vez imediata e instantânea (BERGSON, 2001, p. 184-5).”

De fato, o que Bergson quer dizer é que a percepção, embora se bifurque em percepção pura e percepção consciente, é um tipo particular de atividade. A teoria das imagens já preparou o terreno para que a teoria da percepção fincasse seus alicerces na ação. É através da análise de uma atividade muito especial de uma imagem privilegiada que a percepção irá se estruturar no bergsonismo. Trata-se sobretudo de uma atividade que se virtualiza à medida que escolhe as partes ou, mais exatamente, os movimentos das outras imagens que mais interessam. Antes mesmo do advento de uma consciência ou da contribuição da memória, a relação meramente sensorial do corpo vivo com o mundo já é uma virtualização da atividade bruta das imagens que se dá no plano da presença. O corpo próprio é uma imagem privilegiada porque organiza seu entorno através de atos seletivos. Se a presença degenera em representação, como vimos anteriormente, é porque o aparecimento do corpo, no interior do conjunto de imagens, recorta a totalidade à luz do critério da utilidade prática. Esse recorte, por sua vez, virtualiza a experiência do ser vivo porque ela se dará, no caso da percepção, como representação. E a representação não é um produto do pensamento, mas uma supressão de movimentos, de ações reais que ocorrem no plano da presença.

Então, é preciso notar que entendemos a virtualidade como um tipo real de experiência, própria do ser vivo; mas se trata de uma experiência condenada a ser sempre restrita, parcial, decorrente mesmo de um ato de supressão de tudo aquilo que não interessa no momento. A percepção é virtual porque se recusa a reintegrar a totalidade dos movimentos que se encontram emaranhados na presença, resignando-se somente com uma pequena parcela, aquela que vai contribuir para a iluminação de um horizonte praticamente útil à ação do corpo. “Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material” (id., *ibid.*, p. 198). Assim, o corpo vivo precisa abdicar o Todo para perceber nitidamente os elementos da exterioridade aos quais liga seu interesse.

Pretende-se que esse ser hipotético que Bergson formula no contexto da percepção pura seja uma entidade teórica, mas o fato é que ele nos permite enxergar o que realmente perceberíamos se nos colocássemos no interior de um instante. Se a percepção concreta está sempre impregnada de lembranças e de afecções, se ela é mais passado do que presente, uma percepção pura nos colocaria numa relação imediata e instantânea com o objeto. É a fisionomia desse objeto ou, antes, dessa relação, que precisa ser estudada. Num artigo de Frédéric Worms, que, aliás, já foi mencionado em nosso primeiro capítulo⁴⁶, o instante assume um papel imprescindível nessa etapa do pensamento bergsoniano:

“Ele constrói a hipótese, efetivamente, com base apenas na ação do corpo, de uma percepção objetiva pura e instantânea, revelando assim a causa e o efeito da própria espacialização. Sua causa: a necessidade da ação que nos oculta a realidade do tempo. Mas sobretudo seu efeito: ela constitui um mundo de objetos e de imagens, separados do sujeito por uma distância espacial pura (...) (WORMS, 2004a, p. 143).”

Nessa interpretação, vemos que o papel da hipótese da percepção pura, essa percepção objetiva e instantânea, é fundamentalmente epistemológico. De fato, não é a percepção pura que condiciona a ação do corpo. É, pelo contrário, a ação do corpo que a engendra; ou melhor, é porque a percepção pode ser investigada a partir da ação que se pode falar em uma percepção pura, indiferente a todo conteúdo ideativo. Se a percepção fosse a condição da ação, estaria ligada unicamente a interesses práticos. Como ela é, na verdade, derivada da ação do

⁴⁶ Cf., Primeiro Capítulo, nota 30, p. 42.

corpo, tal como toda percepção, a percepção pura pode trazer consequências importantes para o conhecimento. Assim, não há contradição em comprometê-la com objetivos epistemológicos, já que ela pode nos esclarecer a gênese do espaço, bem como a própria natureza da experiência externa. Mais exatamente, e de acordo com o trecho acima mencionado, há uma tripla contribuição para o conhecimento na teoria da percepção pura: a) ela evidencia a causa e o efeito do princípio que organiza nossa experiência representacional do mundo (o espaço); b) depois, ela nos mostra o que é a experiência sensível sem a participação da memória, isto é, a experiência instantânea; c) e por fim, ela nos aproxima da matéria mesma, da realidade em si da matéria. É nesse sentido que a teoria da percepção pura se situa num contexto epistemológico, o que não significa, de modo algum, que percebemos para conhecer. Como sabemos, toda a teoria da percepção é uma réplica a essa ideia tão amplamente desenvolvida pela tradição filosófica. É preciso tentar, a seguir, um acompanhamento dessa tripla contribuição gnosiológica: conhecer a natureza do espaço, conhecer a interação sensório-motora do corpo com o mundo e conhecer a matéria, pois somente neste caso será possível visualizar a real importância da percepção pura no itinerário teórico do autor.

De início, podemos dizer que a disposição dos objetos da experiência mediante os critérios da exterioridade e da justaposição, isto é, a realidade de um mundo de objetos ordenados, cujos contornos exibem as vias de acesso do corpo sobre eles, só se dá porque a forma do espaço atua na configuração desse universo. E o espaço não deve ser entendido aqui à maneira kantiana, como “intuição pura”, princípio *a priori* de ordenação da “diversidade sensível” que invade a receptividade do sujeito. Em *Matéria e memória*, o espaço é surpreendido na gênese da percepção, de modo que ele teria nesse contexto uma dimensão empírica, o que sem dúvida modifica as teses já expostas por Bergson em seu livro anterior⁴⁷. Geneticamente, a forma espacial aparece na interação sensório-motora

⁴⁷ Referimo-nos ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, sobretudo ao seu segundo capítulo, no qual o espaço aparece como condição transcendental da quantificação. Pode-se acrescentar, no entanto, que essa modificação teórica não exprime uma contradição com as teses anteriores, pois o espaço do *Ensaio* revela a estrutura formal subjacente ao ato de quantificar. Já em *Matéria e memória*, particularmente em seu primeiro capítulo, a espacialização só pode ser

do corpo com o mundo objetivo, como o princípio de ordenação desse nível de realidade. É nesse sentido que o espaço tem uma origem empírica⁴⁸. Ele aparece no contexto da ação do corpo como uma forma de organização das influências externas que vão desenhar o mundo percebido como um sistema de objetos que convidam o corpo a agir, mas não determinam sua ação de modo inelutável. Todo o vocabulário bergsoniano de ações que não precisam ser realizadas efetivamente (*ações possíveis, ações virtuais, ações nascentes*) só se tornou plausível porque a percepção foi entendida desde o início como “reflexão”⁴⁹ do estímulo, devolvendo-o ao seu ponto de origem. E essa noção de “reflexão”, tão cara ao Bergson do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, só pode ser pensada pressupondo a espacialização. Se o corpo vivo é uma imagem privilegiada, se ele consegue escapar do automatismo de ações e reações que predomina no mundo bruto, é porque o corpo não apenas neutraliza a maior parte das influências externas, mas também porque ele reflete o estímulo recebido, não o acolhendo prontamente e sobretudo não respondendo de modo automático à excitação do ambiente. O intervalo que se instaura entre uma ação externa e uma reação corporal depende do distanciamento que a reflexão promove. Assim, o espaço surge não como a condição, o que sempre remete a uma anterioridade lógica ou temporal, mas como o esquema da reflexão do estímulo. É o espaço que articula uma relação à distância entre o corpo e as imagens⁵⁰. É o espaço, também, que

entendida como concomitante ao processo que engendra a percepção, ou seja, na reflexão do estímulo que “localiza” os objetos num esquema de justaposição.

⁴⁸ A gênese empírica do espaço, em *Matéria e memória*, será aprofundada e superada em *A evolução criadora*. Nessa última obra, Bergson empreenderá uma gênese metafísica do espaço, como veremos mais tarde, isto é, em nosso último capítulo.

⁴⁹ “Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles” (BERGSON, 2001, p. 172).

⁵⁰ “Assim o essencial da percepção, bem longe de ser uma eventual diferença qualitativa, por exemplo entre a vista e o toque, reside no critério *comum* de *distância* que permite confrontá-las. O espaço tem aqui uma dupla função: tal como no cérebro, ele *homogeneiza* de início os diferentes acessos sensoriais ao mundo; depois, faz de toda percepção uma *relação*” (WORMS, 1997, p. 52).

legítima teoricamente uma disposição das impressões nos próprios objetos. O corpo deixa de sentir a si mesmo e de fato percebe um objeto externo.

A análise da percepção pura indica, portanto, uma investigação empírica do espaço, que o situa no interior da relação objetiva entre o corpo e as demais imagens, de modo que ele brota no próprio âmago dessa atividade especial do corpo vivo, que virtualiza sua experiência ao “escolher” o atual entre um conjunto de possíveis. Sua causa, reiterando Worms, é a ação do corpo. Seu efeito, um universo de justaposição e exterioridade. Isso quer dizer, também, que Bergson retifica os resultados obtidos em sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, na qual o espaço aparecia como forma subjetiva de apreensão do mundo externo. Em *Matéria e memória*, o espaço é uma forma objetiva, um princípio empírico bastante eficaz de organização da experiência sensorial, já que permite uma relação distanciada e conseqüentemente indeterminada do corpo com os objetos. É a *distância espacial* que assegura essa indeterminação. Há uma passagem lógica do *Ensaio* para *Matéria e memória* que modifica o significado do espaço, mas não sua função. Nos dois casos o espaço é um princípio de organização da experiência externa. A diferença está no fato de que no *Ensaio* ele é assimilado como “já feito”, e em *Matéria e memória* como algo “se fazendo”. O *Ensaio* descreve sua estrutura: “meio vazio e homogêneo”⁵¹; *Matéria e memória* determina sua origem através da gênese da percepção⁵².

Contudo, diante desse quadro, julgamos necessário comentar uma pequena passagem da interpretação de Worms, extraída de *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, à qual tantas vezes nos filiamos: “A representação é exterior como a ação, que a precede. A única coisa que ‘vem’ de nós é a forma espacial como tal” (WORMS, 1997, p. 62). Quanto à primeira parte dessa observação, nada temos a objetar. Já quanto à segunda asserção, uma dificuldade se impõe, uma vez que essa passagem nos induz a pensar que Worms continua entendendo o espaço, mesmo em *Matéria e memória*, à maneira kantiana, como forma subjetiva, como

⁵¹ Cf. Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 62-5.

⁵² Frédéric Worms, em seu principal trabalho sobre a filosofia bergsoniana, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, diz: “Não se pode compreender nem o *Ensaio*, nem o resto da obra de Bergson sem esta *tensão* entre as características formais do espaço, que ocupam decerto o primeiro plano nesse livro (...) e sua função prática ou mesmo *biológica*” (WORMS, 2004b, p. 35).

uma “intuição sensível” oriunda da receptividade do sujeito. Mas Bergson se opôs suficientemente à filosofia transcendental para ser assimilado dessa maneira. Se o espaço não nasce na exterioridade da ação e da representação; se de alguma maneira ele está do lado de uma “interioridade” que *Matéria e memória* de início evitou; isso indica que o espaço é uma forma subjetiva ou mesmo uma estrutura transcendental que, a despeito de todo dado empírico, já se encontra pronta para acomodar a experiência dentro de seus quadros. Haveria aqui, sem dúvida, uma agressão ao “empirismo radical” que Worms mesmo identificou em Bergson. No entanto, é possível preservar sua interpretação, livrando-a de uma eventual contradição, se pensarmos que ele quis dizer que a espacialização só pode surgir, ordenando a interação das imagens num novo plano, a partir do aparecimento da atividade do corpo próprio. Assim, a forma do espaço “vem” de nós não no sentido de que vem de um sujeito do conhecimento ou de uma receptividade formal, em ambos os casos como dado *a priori*, mas no sentido de que está necessariamente ligada ao tipo de relação concreta que nosso corpo mantém com os objetos, de modo que ela, a forma do espaço, nasce da ação do corpo⁵³.

Se um movimento temporal cria os seres vivos, como vai nos mostrar ostensivamente o texto de *A evolução criadora*; as espécies, em particular a espécie humana, espacializa sua experiência da exterioridade para facilitar uma ação impregnada de interesse vital. Assim, as “intuições sensíveis” da Estética kantiana (tempo e espaço) recebem um tratamento radicalmente novo na filosofia de Bergson. A ação do corpo é a condição do espaço e a condição geral de toda a teoria da sensibilidade desenvolvida pelo bergsonismo. E o corpo é ainda uma imagem central rodeada por imagens periféricas. Sua variabilidade no conjunto das imagens determina a disposição das demais. Esta variabilidade determinante, por sua vez, produz, num primeiro momento, a experiência externa; e, depois, a própria consciência, a singularidade da pessoa. Se o trânsito inicial do corpo

⁵³ A variabilidade semântica da noção de espaço dentro da obra de Bergson é evidente. Ele é condição transcendental no *Ensaio*, princípio empírico em *Matéria e memória* e princípio metafísico em *A evolução criadora*. Diante desse quadro, só é possível preservar uma certa coerência pressupondo níveis de abordagens. Nesse sentido, o *Ensaio* se encarrega de descrever a estrutura transcendental do espaço; *Matéria e memória* sua gênese empírica e *A evolução criadora* sua gênese metafísica. Voltaremos a esse tema em nosso último capítulo.

próprio no interior do universo das imagens é anônimo e impessoal; sua experiência, cada vez mais enriquecida pela memória, ganhará pouco a pouco a singularidade e a pessoalidade de um “sujeito”. Mas ainda não é tempo de desenvolver esses temas. Basta notar, no momento, o peso que a ideia de “ação do corpo” adquire no bergsonismo. Na verdade, a ação constitui o núcleo teórico a partir do qual a subjetividade será deduzida, seja em *Matéria e memória*, seja em *A evolução criadora*.

De fato, o corpo próprio foi definido explicitamente como um “centro de ação real”. Ele propaga ações efetivas no universo das imagens. Por sua vez, o sistema nervoso, dirá Bergson, tem como função essencial *transmitir, distribuir e inibir movimentos*, nada mais. O corpo, então, não passa de um aparelho sensório-motor. Fiel ao seu princípio: “movimento só pode produzir movimento”, Bergson se recusa a incluir qualquer elemento interno, afetivo ou mnemônico, na análise da experiência sensorial. Por isso, o espaço não pode ser concebido à maneira kantiana, como forma subjetiva. Deve-se examinar tão-somente a estrutura do corpo e sua relação com as demais imagens: sua capacidade singular de introduzir o indeterminismo no âmbito da necessidade e seu relacionamento objetivo e ao mesmo tempo distanciado com as coisas, o que certamente conta com a participação das categorias “ação possível” e “reflexão” do estímulo, além da espacialização, como vimos.

O corpo próprio, como parte da matéria, mas como matéria dotada de sensibilidade, capaz de se relacionar com o ambiente de modo muito particular, deve sempre estar situado no ponto onde se interrompe a corrente de elos bem definidos de causas e efeitos. O corpo é um elemento rebelde dentro de um universo obediente, regulado por leis inflexíveis. A matéria viva, ou melhor, os organismos, são disposições especiais da matéria: primeiro, porque eles não se encontram mergulhados nesse fluxo ininterrupto de ações e reações reais que caracteriza o mundo bruto da matéria inorganizada, regido pela necessidade; segundo, porque, ao se destacarem desse fluxo, eles “selecionam” as partes do ambiente que interessam às suas necessidades; terceiro, porque o organismo cria seu entorno, esquematiza o horizonte de sua experiência no próprio processo de seleção das influências externas interessantes. Essas três observações, provavelmente, explicam o privilégio dessa imagem que é o corpo. Entretanto, a experiência essencial da matéria viva é, como se estabelecerá mais tarde na obra

de Bergson, a “experiência de uma carência”, de uma falta, de uma lacuna objetiva ou vital em seu próprio ser. Essa constatação retrospectiva é de extrema relevância na filosofia bergsoniana. O organismo só assegura sua permanência na existência vital à medida que recolhe da matéria que o rodeia a energia de que necessita para viver e agir. Sem dúvida, há um fundamento biológico em toda essa discussão. O corpo próprio, sempre aparelhado por capacidades como a afecção, a percepção, a inteligência etc., não dispõe de tudo o que precisa para existir como organismo e, por isso, mantém uma relação ambígua com o ambiente: de domínio e de dependência. Ele tem que conquistar a matéria, vencer suas resistências, torná-la disponível à sua atividade; mas só o faz a partir das solicitações das necessidades vitais. O triunfo sobre as “resistências da matéria” é assegurado pelas mencionadas capacidades ou “funções biológicas” que se desenvolvem em sua estrutura orgânica. A percepção, como uma dessas funções, aparece eivada de interesse vital porque sua tarefa é a de orientar a ação do corpo. De fato, a experiência sensorial é sempre dimensionada numa relação tensa entre um organismo que carece e um “sistema de resistências” oferecido pelo mundo natural. Se há um “biologismo” na filosofia de Bergson, mesmo no âmbito de *Matéria e memória*, é no sentido de que a vida, o interesse vital, participa fundamentalmente da elaboração de nossas capacidades ditas cognitivas. A naturalização da percepção revela de modo expressivo a presença desse “biologismo” no pensamento de Bergson⁵⁴.

Mas o fundamento biológico encontrado na teoria da percepção não se identifica com o naturalismo dos biólogos. Por certo que há em Bergson uma concepção das chamadas “faculdades de conhecimento” como funções biologicamente determinadas. Mas isso não significa que ele compactua com os métodos e com os conceitos utilizados pela ciência da vida. Se podemos falar num “biologismo” no pensamento do autor, ele nos apresenta, teleologicamente, uma orientação completamente nova em relação à naturalização da consciência operada por uma filosofia científicista, por exemplo. Em Bergson, naturalizar a sensibilidade e mais tarde o entendimento, ou seja, pensá-los como “funções biológicas”, é, paradoxalmente, uma abertura para uma ontologia da duração, calcada numa intuição supra-intelectual, e não um tiro de misericórdia numa

⁵⁴ “(...) a percepção nasce da mesma causa que suscitou a cadeia de elementos nervosos com os órgãos que a sustentam e com a vida em geral (...)” (BERGSON, 2001, p. 212).

metafísica já agonizante. O sujeito empírico que as teorias da percepção e da inteligência circunscrevem não monopoliza a experiência, o acesso ao real⁵⁵. Na verdade, o sujeito intelectual convive com as “potências complementares” de nossa cognição, as quais iluminam uma outra via de apreensão das coisas, um outro modelo de conhecimento, não mais regido pela eficácia prática.

Após essa digressão, é preciso retornar sobre nossas próprias pegadas e tematizar novamente a percepção pura como um contato sensorial imediato e instantâneo de um organismo com o mundo que o cerca. O que pretendemos saber é, afinal, o que efetivamente encontramos nesse imediatismo e nessa instantaneidade. Isolar o corpo no presente, tal como pede Bergson, significa antes de tudo reintegrá-lo aos objetos que o rodeiam. Mas o que se configura nessa relação instantânea e imediata? O que nos comunica o exame da experiência sensorial pura? De fato, nessa relação objetiva entre o corpo próprio e o ambiente é um conjunto articulado de “aparelhos motores” ou “sistemas de movimentos” que se manifestam na estrutura do sistema nervoso; e no ambiente percebido, um sistema de estímulos refletidos. Numa passagem particularmente importante do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, mas que antecede o desenvolvimento da teoria da percepção pura, diz-se: “(...) minha percepção desenha precisamente no conjunto das imagens, à maneira de uma sombra ou de um reflexo, as ações virtuais ou possíveis de meu corpo (...)” (BERGSON, 2001, p. 173). Esse texto, por assim dizer paradigmático, identificou os elementos essenciais que foram posteriormente explorados por Bergson na análise da percepção pura: as noções de “ação possível” e de “reflexão”, de modo que todo o desenvolvimento da teoria da percepção já pode ser lido como um comentário dessa breve passagem.

⁵⁵ Na leitura de Franklin Leopoldo e Silva, encontra-se em Bergson uma relação polêmica com o kantismo no que diz respeito a essa limitação do alcance da experiência intuitiva, o que redundou na eliminação da metafísica: “(...) a crítica kantiana da intuição intelectual não esgotou todas as possibilidades desta intuição (...) Kant aceita sem questionar que o ideal tradicional de conhecimento metafísico esgota a possibilidade da metafísica; portanto a *metafísica futura* morre na explicitação dos seus prolegômenos. E por isto também a restauração bergsoniana da possibilidade da metafísica é na verdade uma *reinstauração* da metafísica” (SILVA, 1994, p. 79-80).

A percepção concreta, naturalmente enriquecida por um aporte mnemônico, assim como a percepção esquemática, imediata e instantânea, das quais Bergson fala em seu livro, implicam a presença de um suporte biológico para se realizarem ou para serem pelo menos pensadas teoricamente. Na verdade, a percepção depende sempre de um sistema nervoso complexo o bastante para dar um tratamento diferenciado às influências externas. Sem esse suporte biológico, a matéria viva seria reduzida à condição de objeto inanimado, capaz de estabelecer apenas uma relação mecanicamente determinada com as “vibrações” que a afetam. Mesmo no nível das formas mais simples de organização biológica, encontramos disposições da matéria ainda incapazes de percepção, mas que já podem se relacionar com a exterioridade de modo diferenciado, instaurando um “começo de liberdade”. Na primeira obra de Bergson, no *Ensaio*, as afecções inauguravam essa insurreição contra o automatismo, que a teoria da percepção não fez mais que incrementar:

“Parece, com efeito, muito pouco provável que a natureza, tão profundamente utilitária, tenha aqui assinalado à consciência a tarefa totalmente científica de nos informar sobre o passado e o presente, que não dependem mais de nós (...). Se o prazer e a dor se produzem em alguns privilegiados, é verdadeiramente para autorizar, por sua vez, uma resistência à reação automática que se produziria; ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade” (id., *ibid.*, p. 25-6).

Sem dúvida, não se pode falar propriamente em percepção onde a matéria viva não se diferenciou a ponto de exigir uma “divisão do trabalho”, distribuindo funções às partes do organismo: captação do estímulo aos órgão sensoriais, fragmentação do estímulo aos centros nervosos, reação motora à medula espinhal. O que a experiência afetiva traz de novo, em relação ao intercâmbio anônimo e determinado das imagens, é a capacidade de bloquear a reação automática, deixando ao corpo a tarefa de realizar uma escolha ainda elementar: repelir ou acolher o estímulo, de acordo com aquilo que ele tem de promissor ou de ameaçador. Um ser vivo simples, um organismo procariótico, por exemplo, já desempenha esse papel precariamente seletivo, que não obstante bloqueia a resposta automática. Há, de fato, um começo de liberdade na afecção. Mas há também uma acentuada desvantagem em relação aos seres capazes de perceber. Bergson registrou esse ponto em *Matéria e memória*:

“No caso de um organismo rudimentar, precisará, é verdade, de um contato imediato do objeto de interesse para que o estímulo se produza, e então a reação não pode se fazer esperar. É assim que, nas espécies inferiores, o toque é passivo e ativo ao mesmo tempo; ele serve para reconhecer uma presa e para capturá-la, sentir o perigo e fazer um esforço para evitá-lo” (id., *ibid.*, p. 182).

Uma estrutura orgânica rudimentar não percebe porque ainda não sabe se relacionar com o estímulo externo de modo distanciado. Nesse nível de complexidade orgânica, a sensibilidade ainda se confunde com a contratilidade. O toque é passivo e ativo, sensação do corpo e reação imediata. Contudo, como vimos, algo de livre se insinua aqui, à medida que esse organismo consegue estabelecer com o estímulo uma relação de escolha incipiente, conforme a atração ou a repulsão que o estímulo ocasiona, muito embora o que determina se o estímulo é atraente ou repulsivo seja mais uma propriedade objetiva das coisas do que um ato voluntário do organismo. Pode-se dizer, no entanto, que o estado afetivo inicia o processo de indeterminação da ação porque é ele que instaura pela primeira vez uma tênue “hesitação” no interior de um universo determinado.

Isto posto, nota-se que nas afecções desses seres não há divisão do trabalho porque o aparelho sensório-motor ainda não se formou plenamente. O ser vivo percipiente só aparecerá de fato com o aumento da complexidade do sistema nervoso. “À medida que se eleva na série dos organismos, vemos o trabalho fisiológico se dividir” (id., *ibid.*, p. 179). É justamente essa divisão do trabalho que vai condicionar o advento de uma percepção propriamente dita, isto é, marcada por uma distância espacial em relação às coisas. A bem dizer, só há percepção porque há divisão, fragmentação, distribuição de movimentos. Isso se explica da seguinte maneira: o corpo próprio é um aparelho sensório-motor. Como tal, ele possui um sistema nervoso desenvolvido. Esse sistema nervoso é composto por duas partes essenciais: a medula e o cérebro (e é preciso notar que Bergson fez questão de estabelecer entre elas apenas uma “diferença de complicação”, jamais uma “diferença de natureza”⁵⁶). Assim, esses sistemas medular e cerebral desempenham em conjunto uma única função fisiológica: tratar o movimento

⁵⁶ “Há, pois, apenas uma diferença de grau, não pode haver uma diferença de natureza, entre a faculdade dita perceptiva do cérebro e as funções reflexas da medula espinhal” (BERGSON, 2001, p. 175).

externo, isto é, recebê-lo, filtrá-lo e respondê-lo de modo mais ou menos escolhido. Enquanto a medula é a responsável pelos movimentos automáticos ou reflexos do organismo, em todo caso pelas respostas motoras dadas pelo corpo; o cérebro se encarrega de dividir indefinidamente a excitação, impedindo o automatismo e criando uma margem de escolha, uma “zona de indeterminação” no próprio processo de fragmentação do movimento centrípeta. A reação corporal finalmente não precisa mais ser um desdobramento contínuo da ação externa. Ela pode aguardar e escolher. Isso só é possível porque o cérebro realizou um trabalho de divisão dos movimentos oriundos da exterioridade, instaurando um intervalo, após o qual liga essa excitação a um ou mais elementos de reação. Essa “volta” que o estímulo externo dá no cérebro, até ser devolvido como reação motora por algum elemento medular, assegura a indeterminação da resposta corporal. Se podemos falar em escolha nesse contexto, essa escolha certamente ainda não resulta de um ato da vontade ou de um ato da consciência; ela é, na verdade, um gesto do corpo, decorrente de um trabalho fisiológico, que dá um tratamento completamente original às influências que emanam das coisas. Nesse processo aparece, simultaneamente, o mundo percebido.

Quando Bergson registra que o sistema nervoso só lida com movimentos, ele também estabelece que esses movimentos constituem a percepção, de modo que ela é uma espécie de apelo à nossa capacidade de agir. É o que se constata na passagem abaixo citada:

A verdade é que meu sistema nervoso, interposto entre os objetos que estimulam meu corpo e aqueles que eu poderia influenciar, desempenha o papel de um simples condutor, que transmite, reparte e inibe movimento. Esse condutor compõe-se de uma multidão enorme de fios estendidos da periferia ao centro e do centro à periferia. Quantos forem os fios da periferia ao centro, tantos serão os pontos do espaço capazes de solicitar minha vontade e de colocar, por assim dizer, uma questão elementar à minha atividade motora: cada questão colocada é justamente isso que chamamos de percepção (id., *ibid.*, p. 194).

A percepção, portanto, constitui-se como o horizonte de uma relação entre o corpo próprio (seus órgãos sensoriais, seus centros nervosos, seus aparelhos motores) e o mundo das imagens. Ela, a percepção, não pode ser postulada unicamente a partir de uma consciência, tampouco ser deduzida apenas de uma atividade centrípeta. Em Bergson, é preciso pensar a percepção sobretudo

como uma interação objetiva entre corpo e mundo. O dinamismo das imagens externas e o trabalho fisiológico que se realiza no interior da substância nervosa são decisivos para instaurar um novo tipo de experiência, não mais regido pela necessidade ou pelo automatismo. É nesse sentido que a explicação bergsoniana da percepção é ao mesmo tempo uma gênese da liberdade, um estudo da problematicidade teórica entre necessidade natural e liberdade humana⁵⁷.

Explorar esse tópico exigiria um estudo à parte, uma nova leitura de *Matéria e memória*, sob outra perspectiva, uma vez que até mesmo Bergson pensou, no mencionado texto de 1934 (*O pensamento e o movente*), a relação entre liberdade e necessidade como o assunto da obra de 1896 (*Matéria e memória*). Para os nossos interesses momentâneos, basta considerar que a interação sensório-motora entre corpo e mundo, que indetermina a reação do corpo, que “introduz novidade” no determinismo da natureza, desenha os contornos da experiência sensorial. Um horizonte sensível nasce dessa atividade extremamente complexa entre corpo e universo de imagens. É a percepção distinta que surge nesse momento, através de duas categorias típicas do bergsonismo: “ação possível” e “reflexão do estímulo”.

Quando perguntávamos o que efetivamente perceberíamos numa percepção pura, no instante que a encerra, talvez não suspeitássemos que a resposta fosse tão insólita: percebemos um conjunto de ações possíveis do corpo sobre o mundo dos objetos; em consequência disso, percebemos os objetos refletidos neles mesmos. Aparentemente, essa tese reaproxima o ponto de vista filosófico ao do senso comum. Voltaremos a esse ponto mais tarde. Agora, é preciso atentar para o que diz Bergson em sua teoria a respeito das ações possíveis e da reflexão dos estímulos:

⁵⁷ Na segunda introdução ao *O pensamento e o movente*, Bergson observou: “A liberdade nos aparecera então como um fato; e, de outro lado, a afirmação do determinismo universal, que era posta pelos cientistas como uma regra do método, era geralmente aceita pelos filósofos como um dogma científico. A liberdade humana seria compatível com o determinismo da matéria? Como a liberdade tornara-se para nós um fato indubitável (...) o problema afastado ao longo de nosso primeiro trabalho erguia-se agora diante de nós inelutavelmente” (id., *ibid.*, p. 1314).

“Eis, no meio de todas as imagens, uma certa imagem que eu chamo meu corpo e cuja ação virtual se traduz por uma aparente reflexão, sobre elas mesmas, das imagens circundantes. Tanto quanto há para meu corpo tipos de ação possível, haverá, para os outros corpos, sistemas de reflexão diferentes, e cada um desses sistemas corresponde a um de meus sentidos” (id., *ibid.*, p. 197).

Ora, se a percepção pura exhibe apenas isto: um conjunto de ações possíveis ao qual correspondem sistemas de reflexão diferentes, como sua natureza pode ser revelada em uma apreensão instantânea? Em outras palavras, se a percepção pura também é definida pela noção de virtualidade, como ela pode habitar o presente? Ao que parece, há um elemento paradoxal aqui, pois se estamos numa relação imediata e instantânea entre corpo e mundo, isto é, na atualidade do presente, o razoável seria banir a virtualidade desse contexto. Mas o que de fato acontece é outra coisa. Bergson batiza categoricamente a percepção pura de “ação virtual” ou “ação possível”. Ele inclui essas noções no plano da percepção sem maiores escrúpulos. Então, é preciso entender não apenas a natureza da percepção pura como virtualidade de ações motoras, mas também por que o emprego da noção de virtual não produz aqui uma contradição ou ao menos um problema filosófico, uma dificuldade teórica.

De fato, o virtual é aquilo que só pode se inserir no presente ao se atualizar, ou seja, no exato momento em que deixa de ser o que é para ser outra coisa, para ser atualidade. Então, como pensá-lo no contexto de uma teoria que isola a percepção no instante? Essa é a questão que desafia o bergsonismo neste momento. Bergson pretendeu evidenciar que há uma virtualidade alojada no próprio presente do corpo, na percepção imediata que aí se esboça. Essa virtualidade se exprime no conjunto de ações possíveis que o corpo elabora em sua relação essencial com o mundo dos objetos. Excluir a categoria “ação possível” da percepção significa reduzir a percepção às afecções. A afecção sim se define tão-somente pela ideia de “ação real” do estímulo sobre o corpo, de modo que o corpo sente a si mesmo, o que acaba por acarretar uma reação imediata, por assim dizer semi-automática. A percepção, pelo contrário, tem que ser sempre uma “ação virtual” do estímulo sobre o corpo, de modo que o corpo pode responder a essa excitação de várias maneiras, todas elas igualmente possíveis e uma delas escolhida. Assim, o corpo é uma “imagem privilegiada” também porque somente ele consegue receber virtualmente um estímulo externo, relacionando-se a

distância com seus objetos de interesse. O esquema da ação possível exprime essa virtualização.

Ademais, o que se percebe da exterioridade é o conjunto das vias de acesso, dos pontos de influência que o corpo próprio eventualmente poderia exercer sobre as coisas. “Não é o toque, mas a possibilidade do tocar que ordena *a priori* os objetos” (WORMS, 1997, p. 32). Como vimos, essa influência não precisa ser real, atualmente acolhida e atualmente desempenhada. Na verdade, ela deve ser virtual. Se o corpo estivesse mergulhado na pura atualidade das influências, recebidas e transmitidas, ele voltaria a ser objeto inanimado. Se estivesse ilhado no âmbito das ações reais, seria prisioneiro das afecções. É essa capacidade de *virtualmente* realizar uma ação sobre o mundo que desenha o horizonte da percepção. Tal virtualidade se evidencia na relação a distância com os objetos, na “hesitação” que daí decorre. O espaço aparece como o seu esquema formal. É por isso, também, que a percepção marca uma diferença de natureza em relação à afecção: a afecção absorve o estímulo externo, ela é “ação real”; a percepção reflete o estímulo, ela é “ação possível” ou “ação virtual” (e aqui não estabeleceremos uma distinção entre essas duas últimas noções). Então, se a percepção é sempre marcada por uma distância espacial, o que percebemos do mundo é um sistema de objetos justapostos que exibem apenas contornos exteriores, os quais viabilizam a influência de nosso corpo, à medida que essa influência virtual encontra-se estendida sobre o próprio mundo percebido, como uma “sombra” ou um “reflexo”. Assim, a percepção pode ser descrita como uma iluminação que circunscreve um entorno mais ou menos distante em relação ao centro que é o corpo próprio, solicitando de maneira mais ou menos imperiosa a aplicação de um movimento corporal, de uma ação eficaz. Se vemos, por exemplo, uma mesa⁵⁸, destacada dos outros objetos de nosso quarto, destacada também de

⁵⁸ Tal exemplo aparece na segunda introdução ao *O pensamento e o movente*: “O que se tornaria a mesa sobre a qual escrevo neste momento se minha percepção e, por conseguinte, minha ação, fosse feita para a ordem de grandeza à qual corresponde os elementos, ou antes os acontecimentos, constitutivos de sua materialidade? Minha ação seria dissolvida; minha percepção abraçaria, no lugar de ver minha mesa e no curto momento em que a olho, um universo imenso e uma não menos interminável história. Ser-me-ia impossível compreender como essa imensidão

nosso corpo, é porque somente assim podemos circular entre esses objetos, podemos manipulá-los e tirar proveito daquilo que oferecem aos nossos sentidos; muito embora nosso corpo, a mesa e os demais objetos do quarto componham uma extensão concreta indivisa, a qual caberia reatar à massa total do universo da matéria. Mas o que isso interessaria à ação de um organismo? Certamente nada. É o compromisso da percepção com a eficácia da ação do ser vivo, novamente, que assegura a nitidez e a exterioridade dos objetos percebidos, bem como o distanciamento maior ou menor que eles mantêm em relação ao nosso corpo.

Por certo que a virtualidade da percepção instantânea foi preservada porque a percepção não sobrevive se for pensada como pura atualidade. A atualidade reduziria o corpo a objeto inanimado e a percepção ao imediatismo das afecções. A percepção, mesmo em seu sentido puro, precisa ser pensada como ação virtual ou possível, já que somente assim conservamos sua especificidade. Não há paradoxo ou contradição porque Bergson entende a relação instantânea do corpo com as imagens como um sistema de ações que sabem aguardar a ocasião para se realizarem. Só há percepção porque há espera, e a espera é condicionada pela fragmentação da excitação no sistema nervoso e pela reflexão dos estímulos na exterioridade. Portanto, a virtualidade pode ocupar o “instante” da percepção porque perceber é virtualizar a ação. A percepção pura é um conjunto de iniciativas motoras simplesmente esboçadas, que podem ou não ser realizadas.

Cumpre notar, à guisa de consequência, que se há correspondência entre a ação possível e os sistemas de reflexão dos estímulos físicos, é porque as ações que os objetos emitem e que atingem o corpo são igualmente possíveis, igualmente virtuais. Há um duplo jogo de influências, ambos regidos pela virtualidade:

“A percepção, entendida como nós a entendemos, mede nossa ação possível sobre as coisas e por isso, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós. Quanto maior é a potência de agir do corpo (simbolizada por uma complicação superior do sistema nervoso), mais vasto é o campo que a percepção abrange” (BERGSON, 2001, p. 205).

A virtualidade da experiência é, portanto, condicionada pelo ser que percebe. O ser vivo, capaz de percepção, quebra a atualidade das ações e reações

movente pode se tornar, para que eu aja sobre ela, um simples retângulo, imóvel e sólido” (id., *ibid.*, p. 1301).

justamente porque introduz virtualidade nesse jogo de influências. Em todo caso, o ser vivo é o agente dessa virtualização. Como observamos acima: se a ação do objeto sobre o corpo fosse sempre uma ação real, o corpo seria capaz unicamente de afecções; e se as ações fossem todas atuais, o corpo voltaria a ser objeto inanimado. Para que a percepção instaure a virtualidade que a define é preciso que os movimentos centrípetos, em contato com o aparelho sensório-motor, não produza uma ação real, uma afecção, e sim uma reflexão desses movimentos sob a forma de imagem externa, aplicada sobre os pontos do espaço de onde esses movimentos realmente provêm. É a reflexão do estímulo que vai convidar o corpo a agir sem determinar sua ação. A afinidade entre ação possível e reflexão do estímulo é profunda porque é o esquema da ação possível que distribui os estímulos do ambiente no próprio ambiente. É, de resto, porque o organismo não tem interesse em agir de modo imediato que ele mantém uma relação a distância, refletida, com os objetos. Essa relação ao mesmo tempo distanciada e objetiva constitui o conteúdo da percepção pura. O que percebemos é exatamente proporcional àquilo que podemos influenciar na matéria, ou seja, proporcional ao conjunto de aparelhos motores que se articulam em nosso corpo. Daí a correspondência entre a potência de agir e a amplitude do horizonte sensorial. Daí a simetria entre nossa ação possível sobre as coisas e a ação possível das coisas sobre nós.

Quando se diz que devolvemos o estímulo ao seu lugar de origem, depois de tê-lo fragmentado, não estamos afirmando que o sujeito lança suas “ideias sensoriais” ou seus “estados subjetivos”, em todo caso inextensos, sobre as coisas extensas que o cercam, numa verdadeira projeção de conteúdos internos sobre o mundo. Contra as concepções tradicionais, Bergson desejou demonstrar, com a teoria da percepção pura, que o ato de perceber é corporalmente desempenhado e não conscientemente concebido. A percepção é inserção ativa do corpo no mundo. Foi isso que realistas e idealistas não enxergaram, desenvolvendo os mesmos erros em linhas de raciocínio completamente diferentes. Esses erros, segundo Bergson, vão ecoar até mesmo na filosofia crítica, reproduzindo no nível transcendental a ideia que contaminou toda a discussão sobre a natureza da sensibilidade: “*a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro*” (id., *ibid.*, p. 179). De fato, desde os antigos gregos, isto é, desde o começo do pensamento sistemático, a filosofia concebeu a percepção como uma “faculdade”

ligada a interesses epistêmicos. Esse postulado, que orientou a reflexão filosófica durante séculos, afastou a percepção de seu ambiente natural. Fez-se dela uma instância de conhecimento e não o meio de uma ação. Na verdade, todas as filosofias que abordaram a sensibilidade partiram do mesmo ideário.

Com sua crítica, Bergson apaga as oposições corroendo realismo e idealismo no ácido de um erro comum. Ao mesmo tempo, estabelece sua posição por assim dizer revolucionária, uma vez que pensa a percepção como uma atitude do corpo e não como um sistema de estados subjetivos. A vertente polêmica de *Matéria e memória* avalia o desenvolvimento da ideia segundo a qual percebemos para conhecer. Os sectários modernos desse princípio defeituoso são chamados, em termos genéricos, de realistas e idealistas. Bergson estava pensando em Descartes, em seu “realismo do espaço”, ao qual confrontou o “realismo da duração”, quando problematizou essa postura filosófica em sua obra. Mas podemos incluir nessa mesma corrente de pensamento o empirismo inglês, por exemplo, que tem nas figuras de Locke e Hume seus representantes mais dignos. Quanto ao idealismo, Bergson faz referências explícitas a Berkeley, ao seu “idealismo subjetivo”; e a Kant, ao seu “idealismo transcendental”. Esses nomes são os porta-vozes de duas atitudes filosóficas que, embora contrárias, reproduzem um único equívoco fundamental. Na verdade, haveria para Bergson uma patologia teórica instalada no coração das concepções acerca da sensibilidade, todas elas infectadas pelo mesmo germe: a percepção, afirmam, como relação primitiva do sujeito com o mundo, está destinada ao conhecimento puro⁵⁹. A origem desse preconceito filosófico está na indiferença da filosofia em relação à ação. De certa maneira, o sensível sempre foi subjugado pelo inteligível porque desde o início o pensamos como “ideia”. É, novamente, o primado do sujeito do conhecimento que obstrui uma compreensão exata do verdadeiro papel da ação na constituição da subjetividade. Nessa atmosfera teórica, a percepção só pôde ser concebida como um ato cognitivo, jamais como um “esquema” da ação.

⁵⁹ Bergson não estabelece distinções essenciais entre os empreendimentos do realismo e do idealismo. Diz ele: “Mas tanto para o realismo quanto para o idealismo as percepções são ‘alucinações verdadeiras’, estados do sujeito projetados fora dele; e as duas doutrinas diferem simplesmente no fato de que, em uma, esses estados constituem a realidade, enquanto na outra eles vão juntar-se a ela” (id., *ibid.*, p. 215).

As consequências dessa apreciação da sensibilidade são desastrosas. Se a percepção é originariamente uma faculdade de conhecimento, segue-se que ela está do lado do sujeito, que não mantém contato com a objetividade das coisas. E como tal, a percepção pode ser entendida como um conjunto ou mesmo um sistema de estados subjetivos. Mas se a percepção é um estado da consciência ou uma “ideia sensorial”, pouco importa a nomenclatura, ela sempre será concebida como uma projeção, na exterioridade, de estados internos, de modo que perceberíamos apenas o que nós mesmos depositamos nas coisas. A filosofia perde, nesse momento, o contato com a materialidade do real. Doravante, será sempre preciso recorrer a malabarismos conceituais para reaproximar esse “sujeito” espiritualizado da “coisa” materializada. Bergson notou que essa cadeia de consequências é alimentada por uma ignorância elementar a respeito do papel do corpo na percepção. A filosofia pensou o sujeito como uma entidade abstrata e não como um ser concreto (o “corpo próprio”). E por isso ignorou a tarefa pré-cognitiva da experiência sensorial: a percepção como uma interação ativa entre o corpo e o universo da matéria. A teoria da percepção pura representa o recurso teórico empregado por Bergson para contornar os preconceitos e os erros da tradição, corrigindo finalmente a leitura inadequada que se fez da experiência perceptiva, reaproximando-a da matéria, distribuindo corretamente os domínios do sensível e do inteligível a partir de uma distinção de natureza entre o sensorial e o mnemônico. Nas palavras do próprio filósofo, a percepção pura

“(…) está na própria base de nosso conhecimento das coisas, e que é por a ter desconhecido, por não a ter distinguido daquilo que a memória acrescenta ou suprime nela, que se fez da percepção inteira uma espécie de visão interior e subjetiva, que só se diferenciaria da lembrança por sua maior intensidade” (id., *ibid.*, p. 184).

Aquém da confusão entre a sensibilidade e o entendimento, que identifica o sensorial e o ideal, produzindo noções híbridas como as “ideias sensoriais” de Locke; há uma indistinção mais profunda: entre percepção e memória, que não obstante retroage sobre todas as outras confusões da filosofia. É porque confundimos percepção e memória que assimilamos uma sensação tal como uma

lembrança, isto é, como um estado subjetivo⁶⁰. Daí o caminho para reconstruir o mundo percebido com projeções de dados da consciência já se encontrar aberto. A origem do erro estaria, portanto, numa inabilidade para analisar o misto, separando-o de acordo com suas diferenças de natureza⁶¹. Percepção e memória, evidentemente, distinguem-se pelas qualidades que exibem. A ausência de distinção, aqui, compromete a leitura que se faz dos níveis sensorial e mnemônico, submergindo-os num mesmo plano de determinações quantitativas⁶². A promiscuidade entre essas duas faces da experiência danificou muitos dos resultados da reflexão filosófica. A percepção objetiva do primeiro capítulo de

⁶⁰ É preciso acrescentar, já à luz do texto de *A evolução criadora*, que o nosso desconhecimento do que é a extensão também contribui com esses erros. Bergson diz: “Limitemo-nos a lembrar que a extensão admite graus, que toda sensação é extensiva numa certa medida, e que a ideia de sensações inextensas, artificialmente localizadas no espaço, é uma simples vista do espírito, sugerida por uma metafísica inconsciente bem mais que pela observação psicológica” (id., *ibid.*, p. 666).

⁶¹ Curiosamente, também em Descartes, o misto ou a “natureza composta do homem” constitui a causa de sua falibilidade epistemológica. Na Sexta Meditação, Descartes explora esse ponto que de certa maneira acaba o aproximando de Bergson: “Donde é inteiramente manifesto que, não obstante a soberana bondade de Deus, a natureza do homem, enquanto composto do espírito e do corpo, não pode deixar de ser, algumas vezes, falível e enganadora” (DESCARTES, 1973, p. 149). Porém, eles se distanciam no seguinte: para Descartes, o corpo obscurece a clareza e a distinção proveniente do espírito; ao passo que para Bergson, o papel que o corpo desempenha na percepção corrige os tropeços das teorias tradicionais.

⁶² Hume foi quem expôs da maneira mais sistemática esse último tópico, isto é, a determinação de uma mera diferença de intensidade ou de grau entre sensação e lembrança, percepção e memória. De fato, ele começa a Seção II das *Investigações sobre o entendimento humano* da seguinte maneira: “Todos admitirão prontamente que há uma considerável diferença entre as percepções da mente quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória (...) Essas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, mas jamais podem atingir toda a força e vivacidade da experiência original” (HUME, 2004, p. 33). Já em sua obra principal, o *Tratado da natureza humana*, Hume diz: “Uma ideia, por sua própria natureza, é mais fraca e pálida que uma impressão” (id., 2001, p. 101).

Matéria e memória foi desenvolvida para reparar esses danos. Em seu horizonte há uma dupla ambição, epistemológica e metafísica: conhecer a realidade interna da matéria, a matéria em si. Esse escopo último orientou, também, o debate que Bergson manteve com a filosofia tradicional, com realistas e idealistas. Em sua interpretação, a consequência mais nociva dessas filosofias foi justamente o completo desconhecimento da natureza da matéria.

Ao que tudo indica, foi uma apreciação desequilibrada da sensibilidade que engendrou o impasse teórico entre aparência e realidade, fenômeno e coisa. É possível que essa fratura não tenha sido uma imposição necessária ao pensamento filosófico, como uma limitação intrínseca ao nosso entendimento; mas um deslize induzido por uma desconsideração do corpo; mais exatamente, da percepção como uma atitude do corpo. Todas as filosofias que assumiram a subjetividade como um “dado primitivo” ignoraram a presença do corpo como anterior à constituição do sujeito. Na verdade, elas partiram de um sujeito hipostasiado que tinha que de alguma maneira acomodar a realidade em sua estrutura interna. Um abismo entre “matéria” e “percepção da matéria”, presença e representação, abriu-se neste momento. Os dualismos e os reducionismos se multiplicaram, desembocando na frugalidade epistêmica da filosofia crítica de Kant.

De fato, desde Aristóteles, a experiência sensível (*aisthesis*) foi pensada a partir de uma oposição entre *forma* e *matéria*. Para Aristóteles, a percepção retém a forma (*eídos*) dos objetos, sem jamais apreender a matéria (*hylé*). Em *Sobre a alma*, diz-se explicitamente que: “Temos entendido como geralmente verdadeiro acerca de cada sentido que o sentido é o que recebe a forma dos objetos sensíveis, sem receber a matéria (...)” (ARISTÓTELES, s.d., p. 857). Meu olfato, por exemplo, pode sentir o aroma das flores sem que as próprias flores, como objetos materiais, estejam presentes no órgão sensitivo. Torná-los presentes seria um evidente absurdo. Aqui, é a ideia de uma sensibilidade formal que precisa ser estabelecida para tornar a experiência sensorial inteligível. A percepção já aparece em Aristóteles como uma espécie de “faculdade da mente”. Para falar com maior rigor, ela é uma “potência da alma”. O corpo, sua capacidade sensorio-motora, foi desconsiderado na filosofia que formulou a primeira teoria sistemática sobre a sensibilidade. Assim, a sensibilidade formal aristotélica inicia a separação entre percepção e matéria, o que fatalmente conduzirá a uma concepção inextensa da sensação, já que a experiência sensorial não pode nos pôr em contato com a

extensão dos objetos apreendidos. Se a extensão, como propriedade essencial da matéria, não participa da percepção, é porque a percepção é capaz de apreender tão-somente a forma dos objetos. Ao pensar a percepção como um “poder” ou uma “capacidade” da mente; mais ainda, ao pensar o objeto percebido *na mente* e não *nele mesmo*, isto é, como um simulacro formal extraído de sua estrutura concreta, fica bastante evidente a impossibilidade de a matéria se entregar à nossa experiência sensorial. Quando Aristóteles acrescenta que: “O sujeito que sente deve ser algo extenso, mas a sensibilidade e a sensação não podem ser algo extenso (...)” (id., *ibid.*, p. 857), ele estabelece que o sujeito que percebe, que é extenso, não pode acolher a materialidade das coisas por uma razão óbvia: como o sujeito percipiente, uma parte da extensão, pode receber, através da sensibilidade, o restante da extensão? Daí decorre a ideia segundo a qual nossas sensações são inextensas, cujo conjunto unificado faria nascer a percepção do objeto, como se a síntese do inextenso produzisse a extensão. É notável como essa consequência (a inextensão da sensação) deriva da ideia que se faz da função da sensibilidade: conhecer a forma das coisas. É, portanto, porque pensamos a sensibilidade unicamente como uma potência da alma, abdicando de levar em consideração todo o trabalho realizado pelo corpo e sobretudo pela ação do corpo, que condenamos seus objetos a não serem mais que “fantasmas” formais habitando nossa capacidade perceptiva. E a extensão não podendo participar da sensação porque é na mente que os objetos são apreendidos e não nos próprios objetos.

O desenvolvimento desse “formalismo”, sem dúvida, vai afastar de modo quase definitivo percepção e matéria, sensação e extensão, de alguma maneira interiorizando a experiência externa. Semelhante formalismo repercutiu vivamente na filosofia moderna, em Descartes, em Kant etc., de alguma maneira confundindo as fronteiras entre o sensível e o inteligível. Não é isso que encontramos no “realismo do espaço” de Descartes? Ao pensar a extensão, a propriedade essencial da matéria, como inteligível, ele reserva à experiência sensorial somente um contato com aparências, geralmente enganosas. Na verdade, Descartes foi um dos primeiros a demonstrar que há uma “heterogeneidade radical” entre os dados qualitativos de nossa percepção e a realidade essencial (geométrica) da matéria, captada somente pelo intelecto. A Geometria, então, faz a vez da Física porque o conhecimento perfeito da matéria seria uma determinação das propriedades do espaço presentes nas coisas extensas, lembrando que espaço e extensão são noções

coextensivas em Descartes. Na Segunda Meditação, o exemplo da cera ilustra a penúria de nosso acesso sensorial ao mundo. A metamorfose completa do objeto, privando-o das propriedades que até então exibia, não interfere no conhecimento que formamos a respeito dele, pois continuamos a reconhecer o objeto cera na massa amorfa e inodora a que foi reduzido. Descartes mostra, então, que a sensação não é indispensável para conhecer um objeto material. Uma vez que a essência do objeto lhe escapa, ela só pode oferecer aparências fugazes que pouco contribuem com sua inteligibilidade. Se é possível, em Descartes, uma Geometria como ciência da extensão, como ciência da matéria enfim, é porque a matéria é conhecida de modo adequado apenas pelo entendimento. A realidade do mundo externo não é determinada por uma experiência sensorial, mas pela evidência subjetiva das ideias. A conquista da 11ª Verdade: “certeza absoluta da existência dos corpos”⁶³, no contexto da investigação do valor objetivo das ideias empíricas, isto é, na Sexta Meditação, é uma consequência que depende de todos os elos anteriores da cadeia de verdades. Pode-se dizer que o valor objetivo das ideias empíricas é determinado pela certeza do *cogito* e pela certeza do Deus veraz. A experiência sensorial pouco participa dessa certificação.

Contudo, a desqualificação cartesiana da percepção foi de certa maneira mitigada pela Estética transcendental. Se Descartes relega a experiência perceptiva ao estado de indigência gnosiológica, Kant restitui sua dignidade, uma vez que só reconhece como legítimo o conhecimento que mantém relação com o múltiplo sensível. Para além do formalismo presente nas teorias da percepção, inclusive na sua, Kant percebeu que o entendimento se encontra adstrito ao conteúdo empírico da sensibilidade. É da interação dessas “faculdades” que nasceria o conhecimento. É preciso acentuar, no entanto, que o múltiplo sensível não tem sua origem na espontaneidade do entendimento, ele provém de fora, ou seja, tem uma origem empírica. Essa “diversidade sensível” afeta a sensibilidade como *sensação*, de modo que a *sensação* constitui a matéria da experiência. É famosa a passagem da *Crítica da razão pura* que diz: “(..) na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início” (KANT, 2001, p.36). De fato, na Estética kantiana, todo o conteúdo material de nossa cognição tem uma origem empírica. Mas numa leitura

⁶³ Cf. Descartes, *Meditações*, nota 172, p. 143.

retrospectiva da *Crítica*, iluminando a Estética com os resultados da Analítica, não encontramos mais essa ratificação do empirismo. Como se sabe, o sujeito kantiano é um sistema de formas sensíveis e intelectuais que condicionam a experiência. Desse modo, a sensibilidade não nos põe em contato direto com a matéria, uma vez que ela é a instância na qual se encontram as intuições formais que realizam a *mediação* entre o dado e a experiência do dado, convertendo-o em objeto de experiência propriamente dito, estruturado pelas disposições *a priori* do sujeito transcendental. Sem dúvida, há em Kant a presença de elementos materiais na sensibilidade (sensações), mas que são organizados por formas *a priori*. Se a percepção pura de Bergson nos colocava numa relação imediata e instantânea com as coisas, a percepção kantiana se constitui sempre como *mediação*. A bem dizer, em Kant, não há possibilidade de uma experiência imediata, seja da matéria, seja da consciência, já que a experiência é sempre *a priori* determinada por regras que coordenam ou subsumem o múltiplo, conforme pertençam à sensibilidade ou ao entendimento. Aqui, não há gênese empírica da percepção porque o sujeito transcendental já está pronto para condicionar a experiência possível. Ao que parece, o apriorismo da filosofia crítica impede uma cumplicidade entre sujeito e objeto a ponto de obscurecer toda investigação genética e impedir uma compreensão da subjetividade como derivada de algo ancestral. É assim que a teoria kantiana da sensibilidade prolonga as tendências esboçadas desde Aristóteles. A percepção, em Kant, não reaproxima o sujeito do conhecimento da materialidade das coisas. Sua filosofia, na verdade, estabelece de maneira consistente um corte ontológico e um abismo epistemológico entre a *coisa* e a *representação* que dela fazemos; o real em si, irremediavelmente inacessível, e o mundo fenomênico, conhecido apenas como relativo e aparente⁶⁴. De resto, a sensação, o elemento empírico da sensibilidade, continua apartada da extensão⁶⁵.

⁶⁴ Na introdução ao *O pensamento e movente*, Bergson diz: “Kant havia estabelecido, dizia-se, que nosso pensamento se exerce sobre uma matéria espalhada de antemão num Espaço e num Tempo, e assim preparada especialmente para o homem: a ‘coisa em si’ nos escapa; precisaria, para atingi-la, uma faculdade intuitiva que nós não possuímos” (BERGSON, 2001, p. 1269).

⁶⁵ É curioso notar que a extensão foi entendida por Kant como “representação *a priori* da sensibilidade”, o que muito nos lembra a concepção cartesiana, pois em ambos a extensão não é

Portanto, Kant desenvolve uma teoria da sensibilidade que a pensa como faculdade de conhecimento, aquela que recebe o conteúdo material, *a priori* organizado pelas formas da intuição sensível. É sobre esse conteúdo material, já estruturado espacialmente e temporalmente, que a atividade sintética do entendimento se exercerá. Mas, em todo caso, a despeito das distinções estabelecidas na “Doutrina transcendental dos elementos”, trata-se de uma sensibilidade ambígua, que não se apresenta numa relação objetiva entre corpo e objeto; mas sim como uma receptividade subjetiva de elementos empíricos. É sabido que Kant denunciara a confusão (anfibia) entre o sensível e o inteligível na tradição filosófica. Suas repreensões, endereçadas ora a Locke, responsável por “sensualizar o entendimento”; ora a Leibniz, culpado por ter “intelectualizado a sensibilidade”⁶⁶, não o impediram de propor uma teoria da sensibilidade de certa maneira nivelada com o entendimento. Pode-se dizer até mesmo que há componentes paradoxais nessa concepção kantiana. Ele estabeleceu que a sensibilidade é distinta do entendimento, mas possui princípios formais *a priori*, em tudo semelhantes aos conceitos puros discriminados na Analítica. A sensibilidade é receptiva, mas não é passiva como uma *tabula rasa*, que simplesmente registra impressões; pelo contrário, há nela uma “atividade” que ordena as aparências, tal como o entendimento organiza logicamente o múltiplo sensível. Enfim, a percepção não é exterior e objetiva, apesar de nos pôr em contato com objetos; ela é uma capacidade do sujeito de receber e ordenar as representações sensíveis. Vemos, então, que o esforço de Kant para superar ou equilibrar o sensualismo de Locke e o intelectualismo de Leibniz o conduziu a

conhecida pela percepção, não se dá no contato sensorial do sujeito com o objeto. Diz Kant: “Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade” (KANT, 2001, p. 62).

⁶⁶ “Numa palavra: Leibniz *intelectualizou* os fenômenos, tal como Locke *sensualizara* os conceitos do entendimento no seu sistema de *noogonia* (se me permitem usar estas expressões), isto é, considerara-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos” (id., *ibid.*, p. 280).

uma concepção equívoca da sensibilidade, de certa maneira dando a ela poderes próprios do entendimento.

Resta apurar agora como o realismo e o idealismo pensaram a percepção. Elegemos dois nomes como paradigmáticos neste ponto. Locke e Berkeley⁶⁷ compuseram, em seus respectivos pontos de vista, duas concepções da sensibilidade completamente arraigadas aos erros denunciados por Bergson em *Matéria e memória*.

De fato, no empirismo de Locke, reencontramos uma teoria da percepção que a pensa como “capacidade da mente”; e a sensação, como uma “ideia simples” que nos traz as qualidades dos objetos externos. Assim, na filosofia lockiana, a percepção é um ato de reflexão que nos permite inspecionar as ideias sensoriais que habitam nossa mente. Sem dúvida, o compromisso da percepção com finalidades epistêmicas foi mantido aqui. A percepção é uma operação da mente através da qual adquirimos conhecimento. No entanto, as ideias são os únicos objetos que podem ser acessados diretamente pelo espírito. O mundo material propriamente dito, cuja atividade nos impressiona a todo momento, só pode ser conhecido através das qualidades que os objetos exibem. E as qualidades são captadas como sensação e enviadas até a mente sob a forma de ideias simples (*simple idea of sensation*). É possível dizer que já em Locke encontramos uma assimetria entre o mundo objetivo e o conhecimento que sobre ele formulamos; numa palavra, entre realidade e aparência⁶⁸. Desse modo, o realismo lockiano é um realismo que não completa seu caminho em direção aos próprios objetos. Ao privilegiar o conhecimento (e não a ação, como pede Bergson) no nível da percepção, ele transforma a sensação em ideia, de modo que a sensação, também aqui, jamais nos põe em contato direto com as coisas extensas fora de nós, impossibilitando uma homogeneidade entre matéria e matéria percebida. Então, a

⁶⁷ Faremos referência a Leibniz apenas de passagem, pois sua tese (*Novos ensaios sobre o entendimento humano*), frontalmente oposta a de Locke, não solicita nossa atenção no momento, já que o representante do idealismo para o Bergson de *Matéria e memória* é Berkeley.

⁶⁸ Num ensaio intitulado “*Hume, Freud, Skinner: em torno de um parágrafo de G. Deleuze*”. Bento Prado Jr., remetendo-se a um texto de Lebrun, ratifica esse limite epistemológico: “De fato, já Locke afirma que a textura real dos corpos é vedada ao entendimento humano” (PRADO JR., 2000, p. 41).

sensação retém do objeto apenas as qualidades que serão assimiladas na mente como ideias sensoriais. Aliás, a dimensão acessível do ser da matéria é tão-somente um conjunto de qualidades que escondem a “real contextura dos corpos”, de modo que a ontologia de Locke é uma ontologia das qualidades. A realidade do mundo externo é dada como um sistema de qualidades que afetam nossos sentidos. É um hiato entre matéria e percepção que encontramos plenamente instaurado nessa modalidade de empirismo. Diz Locke:

“Tudo o que a mente percebe *em si mesma*, ou é o imediato objeto da percepção, do pensamento ou do entendimento, que eu chamo de *ideia*; e o poder de produzir qualquer ideia em nossa mente, eu chamo de *qualidade* do objeto dentro do qual esse poder está. Deste modo uma bola de neve tem o poder de produzir em nós as ideias de brancura, frio e redondo, __ o poder para produzir essas ideias em nós, como elas estão na bola de neve, eu chamo de qualidades; e como elas são sensações ou percepções em nossos entendimentos, eu as chamo ideias (...)” (LOCKE, 1952, p. 134)⁶⁹.

Ainda veremos como essa dualidade entre *qualidade* e *ideia* gerou, no empirismo lockiano, uma limitação epistêmica. O homem não pode conhecer o em si da matéria porque está encerrado no horizonte de suas aparências qualitativas.

Quando Locke afirma que “(...) a percepção é a primeira operação de todas as nossas faculdades intelectuais e a entrada de todo conhecimento em nossa mente” (LOCKE, 1978, p. 176), ele propõe uma anterioridade temporal da percepção em relação aos outros atos do entendimento. É sabido que, contra Descartes, Locke acentua o aspecto “derivado” dos conteúdos que povoam nossa cognição⁷⁰. Mas essa anterioridade, na ordem do tempo, não impede que a

⁶⁹ Utilizamos aqui a versão original da Enciclopédia Britânica, pois a tradução brasileira se baseou na versão abreviada do *Ensaio*, que surpreendentemente exclui este capítulo importante: “*Some further considerations concerning our simple idea of sensation*”. p. 133-138

⁷⁰ Locke apresenta, no Livro I do *Ensaio acerca do entendimento humano*, uma ostensiva oposição à doutrina das idéias inatas de Descartes. Para ele: “(...) ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmo que a capacidade é inata, mas o conhecimento adquirido” (LOCKE, 1978, p. 146). Essa oscilação entre uma disposição prévia para adquirir conhecimentos e o próprio conteúdo do conhecimento sinaliza para o desenvolvimento exemplar que Kant dará ao tema com a instauração do “sujeito transcendental”. Também desse

percepção, na ordem lógica dos conceitos, seja subjugada pelo entendimento. A percepção, mesmo antecedendo todas as outras operações da mente, não tem prioridade em relação ao entendimento porque ela nasce como ato cognitivo. Nesse sentido, a experiência sensorial não é uma inserção ativa no mundo da matéria, mas uma captação centrípeta de estímulos que serão convertidos em ideias. Se, por um lado, a percepção é a primeira manifestação reflexiva da mente, enfocando os dados primordiais do mundo externo (sensações); por outro, ela não antecede o entendimento. Como contato primitivo do sujeito com o mundo, o dado sensível não ostenta, como deveria na perspectiva de Bergson, a gênese do inteligível. O entendimento, a “faculdade mais nobre da mente”⁷¹, é postulado desde sempre; e a sensibilidade aparece como a faculdade que o nutre com conteúdos sensoriais. Evidentemente, as demais operações cognitivas só poderão ser realizadas sobre um conteúdo material previamente dado pela sensação.

Mas se, por um lado, Locke defende que a percepção é anterior aos outros atos da mente; por outro, acaba advogando a presença de certos “poderes” ou “capacidades” que antecedem a aquisição das qualidades dos corpos. Se as ideias sensoriais são inteiramente adquiridas, o mesmo não se pode dizer daqueles “poderes” ou “capacidades” (as “operações da mente”). É, também, essa oscilação entre o inato e o adquirido que impede a filosofia lockiana de afirmar um “empirismo radical”⁷². A ambiguidade presente nas noções fundamentais de

ponto de vista, pode-se dizer novamente que o kantismo parte da disputa entre um realismo empirista e um racionalismo inatista.

⁷¹ Cf. Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano*, p. 135.

⁷² Apesar disso, Leibniz, em várias passagens de sua tese, refuta o empirismo de Locke recuperando o inatismo cartesiano, desta vez sob o conceito de “virtual”: “É assim que as ideias e as verdades nos são inatas, como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações, embora essas virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações, muitas vezes insensíveis, que lhes correspondem” (LEIBNIZ, 2004, p. 28). “Agora vou ainda mais longe, em conformidade com o novo sistema, e creio, inclusivamente, que todos os pensamentos e ações de nossa alma vêm de seu próprio fundo, sem poderem ser-lhe dadas pelos sentidos (...) que há ideias e princípios que de modo algum nos vêm dos sentidos, e que encontramos em nós sem os formarmos, se bem que os sentidos nos deem ocasião para nos apercebermos deles” (id., *ibid.*, p.

“reflexão”, “percepção” e “sensação” dificulta uma adesão plena à perspectiva empirista. No Capítulo IX do Livro II, dedicado ao exame da percepção, constata-se que ela é um ato da reflexão⁷³. Diz Locke logo de início:

“Como a percepção é a primeira faculdade da mente usada por nossas ideias, consiste, assim, na primeira e mais simples ideia que temos da reflexão, por alguns denominada ‘pensamento’ em geral (...)” (id., *ibid.*, p. 175).

De fato, a “reflexão”, ao lado da “sensação”, é uma das duas fontes de todo conhecimento, que redige a história do mundo natural na “*white paper*” da mente. Mas os atos da reflexão, ao contrário da sensação, não são derivados de nenhuma experiência. São “operações da mente” que incidem sobre o conteúdo oriundo da experiência. Se a percepção, como a faculdade que capta as qualidades dos objetos através da sensação, é um ato da reflexão, isso significa que nossa experiência perceptiva não se constrói num intercâmbio objetivo entre corpo e mundo material. A percepção seria, na verdade, uma disposição prévia da alma humana. E seus produtos, as sensações, assumiriam sempre o aspecto inextenso de ideias sensoriais.

Reencontramos aqui os dois pontos problemáticos denunciados por Bergson: a percepção como subjetiva e a sensação como inextensa. A consequência negativa dessa compreensão inexata da sensibilidade já foi mencionada anteriormente. Trata-se do completo desconhecimento da natureza da matéria. Pode-se dizer que o pensamento de Locke compactua com os mesmos pressupostos que na leitura de Bergson assediam a reflexão filosófica desde os gregos. Mesmo rejeitando resíduos inatistas em sua filosofia, Locke permanece ligado à ideia de que o espírito humano abriga aptidões que não são adquiridas no convívio com o fluxo fenomênico que ocorre fora de nós. Mesmo afirmando enfaticamente a importância da experiência na aquisição do conhecimento, ele não pensa a subjetividade em termos genéticos. Sua concepção do sujeito é ainda uma concepção cartesiana, um sujeito substancial dado de antemão. A percepção,

46-7). E ainda: “Ora, a alma encerra o ser, a substância, o uno, o mesmo, a causa, a percepção, o raciocínio e muitas outras noções, que os sentidos não poderiam dar” (id., *ibid.*, p. 74).

⁷³ Deve-se notar, no entanto, que a reflexão, em Locke, não recobre todo o campo das ideias, mas somente o das “ideias de reflexão”. E a percepção é tão-somente um ato de reflexão pelo qual apreendo uma ideia que possui um conteúdo sensorial.

portanto, define-se como uma aptidão ou capacidade da mente. Como a percepção só lida com ideias, ela destaca das coisas apenas imagens inextensas. E o mundo empírico propriamente dito permanece intocado atrás das qualidades que ele mesmo exhibe. É desse “ceticismo” gerado pela obra de Locke que Berkeley inicia sua reflexão.

Embora partidário de alguns aspectos do empirismo, Berkeley pontua que o erro de Locke foi o de ter pensado uma dupla realidade do objeto: como ideia sensorial em nós e como qualidade fora de nós⁷⁴. Essa dualidade abrigaria a “raiz do ceticismo” porque o conhecimento do mundo externo passa a depender sempre de um acordo arbitrário, de uma adequação hipotética entre nossas ideias e a realidade qualitativa das coisas. Jamais poderemos saber se o que percebemos em nós é similar ao que permanece impercebido fora de nós. Na interpretação de Berkeley, Locke exila o sujeito do conhecimento na pátria das aparências. O esforço de seu idealismo subjetivo será o de recuperar a identidade entre a percepção e o percebido.

Com efeito, a identificação berkeleyana entre ser e ser percebido se dá à força de redução. O ser é, de certa maneira, engolido pelo espírito percipiente. Essa identidade, portanto, percorre um sentido totalmente distinto daquele desenvolvido por Bergson em *Matéria e memória*. Berkeley a promove reduzindo a realidade objetiva das coisas à ideia. Se em Locke há a sobrevivência de um “substrato material”, cujos “poderes” impressionam nossos sentidos, fornecendo-nos as qualidades dos objetos, embora a real natureza deles permaneça oculta e o sujeito encerrado em suas próprias representações; em Berkeley, pelo contrário, o ceticismo que ele encontra em Locke será eliminado junto com a noção de “*substractum impensante*”. Para ele, o ser só é quando pensado ou percebido, isto é, quando absorto num espírito, “(...) pois a verdadeira existência de um ser não-pensante consiste em *ser percebido*” (BERKELEY, 1973, p. 30). Berkeley corta toda comunicação entre o interno e o externo, o espírito e o mundo. Isso porque

⁷⁴ “Isto que, se não erro, mostrei ser uma noção sem fundamento e absurda é a verdadeira raiz do ceticismo, porque, enquanto o homem pensa que as coisas reais subsistem fora do espírito e o seu conhecimento não é *tanto real* ou acordável com *coisas reais*, segue-se que nunca pode estar certo de ter um conhecimento real. Como saber se as coisas percebidas estão conformes com as não percebidas e existentes fora do espírito?” (BERKELEY, 1973, p. 30).

tudo o que existe só existe *para um espírito*. A realidade do mundo é reduzida à realidade das ideias, e as ideias são determinações internas do pensamento. Se Locke diferenciava as qualidades primárias das secundárias, pensando estas como dependentes daquelas; e aquelas como inerentes aos objetos; Berkeley vai inverter essa relação de prioridade em favor de seu idealismo. As qualidades primárias (extensão, figura, número etc.), que até então se colocavam imperiosas nos próprios objetos, libertas de qualquer tipo de interferência do sujeito; agora se encontram submetidas pelas qualidades secundárias, essas sim inteiramente dependentes do sujeito da percepção. Berkeley irá questionar, por exemplo: o que é a extensão sem a percepção de uma certa cor e de uma certa textura? A extensão, como qualidade primária, seria inconcebível sem a participação das qualidades secundárias. Em si mesma, ela não passa de ideia abstrata. Como pensar um objeto extenso sem ligar a ele algumas ideias sensoriais? Portanto, o que Berkeley visou, com essa inversão, foi justamente tornar todas as propriedades dos objetos dependentes do espírito que as acolhe na percepção, na imaginação, na memória ou na intelecção. Enquanto para Locke o sujeito do conhecimento não é capaz de apreender toda a riqueza do objeto, resignando-se com suas qualidades aparentes; Berkeley, por sua vez, ao reduzir o real à ideia no espírito, legitima o conhecimento do mundo externo reduzindo-o à interioridade do pensamento e regulando suas modificações com “regras” também fundadas no espírito⁷⁵. Assim, Berkeley rebate, com um só golpe, dualismo e empirismo, submergindo toda a realidade no espírito (no espírito humano e no Espírito de Deus). A seguinte passagem resume bem o reducionismo berkeleyano:

“(…) todos os objetos não-pensantes do espírito são inteiramente passivos e a sua existência só consiste em serem percebidos; ao passo que a existência do espírito, ser ativo, não consiste em ser percebido mas em pensar e perceber ideias” (id., *ibid.*, p. 41).

Na leitura de Bergson, essa polêmica entre realistas e idealistas conduziu ao criticismo kantiano. A oposição entre fenômeno e coisa em si será o corolário dessa tradição que sempre concebeu a percepção como um ato de conhecimento. A indiferença teórica em relação ao papel do corpo e a ausência de

⁷⁵ “Ora, as regras ou métodos estabelecidos segundo os quais o espírito excita em nós as ideias dos sentidos são chamadas de *leis da natureza*” (id., *ibid.*, p. 18-9).

uma investigação genética da sensibilidade, ocultando a ação como o ambiente natural da experiência perceptiva, fomentaram a ideia segundo a qual há uma lacuna epistemológica irremediável cerceando as pretensões da razão teórica. A filosofia crítica expôs esse ponto da maneira mais consistente. Já o bergsonismo rejeitou essa limitação da maneira mais enfática, bem como as alternativas igualmente supressoras das tradições realista e idealista.

Ao contrário da tradição, e aqui Bergson seguramente inclui Kant, o sensível não é determinado pelo inteligível, tampouco derivado do inteligível. A sensibilidade marca a relação primitiva do ser vivo com o mundo. A primeira intervenção da sensibilidade nas imagens que rodeiam o corpo próprio é ativa e não especulativa⁷⁶. A sensibilidade que se desenvolve na matéria viva tem como função primordial orientar o organismo em sua odisséia na busca de satisfação vital e na fuga das ameaças do ambiente. Nada mais contrário ao ponto de vista kantiano do que a afirmação de uma sensibilidade que configura sua experiência sem a participação de um “entendimento legislador”. É a ideia de uma sensibilidade ligada às finalidades práticas do ser vivo, e não às finalidades cognitivas do ser inteligente, que se impõe na filosofia de Bergson. Quando o sensível foi isolado de todos os elementos internos; afetivos, mnemônicos ou intelectuais, isso no contexto do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, desejava-se obter uma “percepção impessoal” que está na própria origem de nosso contato com o mundo. Ao contrário, em Kant encontramos a estruturação de uma multiplicidade indefinida de elementos, que constituem a parte acessível da realidade, mediante a interferência ativa de um “entendimento impessoal”, o qual sempre incide sobre os dados da sensibilidade. O que Bergson pretendeu, ao operar o isolamento da sensibilidade, não foi apenas superar o formalismo que ainda sobrevive na Estética kantiana (lembramos que a sensibilidade, em Kant, é a conjugação de duas formas *a priori*: o tempo e o espaço, que ordenam as aparências), mas também, e sobretudo, inverter geneticamente a relação de

⁷⁶ “Mas está aí o que se obstina em não ver, porque se toma a percepção por uma espécie de contemplação, porque se lhe atribui sempre um fim puramente especulativo, porque se quer que ela vise a não sei qual conhecimento desinteressado: como se, isolando-a da ação, cortando assim seus vínculos com o real, ela não se tornasse inexplicável e inútil!” (BERGSON, 2001, p. 215-6).

prioridade entre a sensibilidade e o entendimento, explicitando que a sensibilidade antecede e atua na construção da inteligência. A bem dizer, em Bergson, o entendimento nasce da sensibilidade⁷⁷. A percepção é pré-cognitiva, mas contém o embrião da cognição. O avanço teórico dessa proposta será o extermínio do “dualismo” ontológico da filosofia transcendental, remediando a até então invencível dualidade entre um mundo em si, tão real quanto inacessível; e um campo fenomênico, tão acessível quanto aparente. Pois é preciso dizer que a relação entre *fenômeno* e *coisa* não precisará mais ser pensada como uma relação entre aparência e realidade, mas sim como uma relação entre parte e todo⁷⁸.

Ao criticar as formas convencionais de compreensão da sensibilidade, Bergson propõe uma percepção objetiva que superaria os erros que sempre radicaram a percepção no plano gnosiológico. A percepção não será mais interna ou subjetiva, tampouco a sensação será inextensa. A retificação desses pontos permite a Bergson aproximar percepção e matéria, embora de uma maneira totalmente distinta daquela defendida por Berkeley. Bergson faz coincidir a percepção e o percebido sem reduzir o percebido à ideia. A percepção nos insere na matéria. A consequência mais expressiva dessa concepção será a legitimação do conhecimento científico do mundo objetivo. A Física pode conhecer a verdade da matéria porque a experiência sensorial já indica uma simetria pragmática entre a matéria percebida e a matéria em si. A ciência não faz mais que prolongar

⁷⁷ “Nossa inteligência é o prolongamento de nossos sentidos. Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais” (id., *ibid.*, p. 1278). Mais tarde, veremos que a continuidade entre percepção e inteligência será assegurada pela continuidade entre percepção e motricidade, já estabelecida em *Matéria e memória*. A experiência sensorial, de fato, nasce simetricamente adaptada à ação motora do corpo. E a inteligência se desenvolverá a partir dessa atividade corporal.

⁷⁸ A recusa desse “dualismo” é, no plano epistemológico, uma recusa do “relativismo”, que também decorre da filosofia crítica. Bergson diz: “Meu conhecimento da matéria, então, não é mais nem subjetivo, como é para o idealismo inglês, nem relativo, como quer o idealismo kantiano. Não é subjetivo, porque está mais nas coisas do que em mim. Não é relativo, porque não há entre o ‘fenômeno’ e a ‘coisa’ a relação da aparência à realidade, mas simplesmente a da parte ao todo” (id., *ibid.*, p. 361).

conceitualmente essa adequação empírica. *A evolução criadora*, como ainda veremos em nosso estudo, desenvolverá essa tese estabelecendo uma reciprocidade entre inteligência e mundo material.

Pode-se dizer, então, que a teoria das imagens e a teoria da percepção pura fundam o acordo entre a matéria em si e a matéria percebida, a presença e a representação, de modo que quase a totalidade do primeiro capítulo de *Matéria e memória* se encarrega de estabelecer essa tese dificultosa. No entanto, semelhante adequação entre a matéria e a experiência sensorial da matéria ainda não é sua determinação metafísica como um “ritmo de duração”. Tal caracterização temporal só aparecerá no último capítulo do livro, isto é, após a elaboração da teoria da memória. Isso significa que as teorias das imagens e da percepção pura não bastam para nos conduzir ao conhecimento da realidade material no interior de uma “intuição metafísica”. A matéria como um fluxo qualitativo, aquém da forma do espaço, é a matéria aquém dos interesses da ação do ser vivo, é a *matéria em si*. O que se obteve até o momento é na verdade uma compreensão da origem pragmática do conhecimento do mundo objetivo. A argumentação de Bergson destacou uma diferença de grau, e apenas de grau, entre a matéria em si e a matéria representada na percepção, de modo que a oposição entre aparência e realidade não se impõe nesse contexto. A percepção pura nos apresenta fielmente o mundo objetivo, muito embora essa modalidade de percepção seja apenas *de direito* e esteja sempre comprometida com os interesses da ação do corpo, que sempre recorta na matéria um “horizonte” praticamente útil. Por isso, ainda é falso dizer que a percepção autoriza um conhecimento ontológico da matéria como “ritmo de duração”. A percepção pura exprime o que há de “intuição real” em nossa experiência da exterioridade. Mas essa “intuição real” ainda não é uma “intuição metafísica”. De fato, ela nos instrui acerca da exterioridade e da objetividade do mundo percebido, encontrando-se na base da percepção concreta, inserindo-nos na matéria mesma. É, na linguagem de Bergson, um retorno à experiência comum que essa percepção exprime:

“Ao nos representarmos assim as coisas, não fazemos mais que retornar à convicção ingênua do senso comum. Todos nós começamos por acreditar que entrávamos no objeto mesmo, que o percebíamos nele, e não em nós” (BERGSON, 2001, p. 192).

Porém, tal inserção da percepção no mundo objetivo é apenas a garantia de uma adequação pragmática entre a experiência humana e a realidade que a envolve. A *simpatia* entre percepção e matéria, no âmbito do primeiro capítulo do livro, é sempre incompleta. A percepção pura sem dúvida aproxima a experiência sensorial do *em-si* da matéria, mas essa aproximação não converte a matéria em realidade metafísica justamente porque ela ainda se encontra adstrita aos interesses vitais do sujeito empírico. Além disso, a percepção pura mantém contato com uma esquematização espacial do dado externo, de modo que ela jamais apreende a matéria como “extensão concreta contínua e indivisa”, isto é, abaixo do “espaço homogêneo”. Worms observara que a percepção exibe dois aspectos essenciais: ela estabelece uma distância espacialmente organizada entre o real e a percepção do real, distância esta ligada não às condições do conhecimento, como em Kant, mas às condições da ação do ser vivo; e um acordo profundo entre *coisa* e *representação*, de modo que a percepção pura funda a adequação do conhecimento sensorial, técnico e científico da natureza⁷⁹.

Assim, a matéria percebida é sempre especializada, dá-se sempre como experiência humana. Já sua determinação metafísica depende do difícil encontro da “extensão concreta” abaixo do “espaço homogêneo” que a esquadrinha. Por isso, talvez, a matéria como um fluxo qualitativo contínuo seja indiviso é a matéria concebida para além da experiência humana⁸⁰.

⁷⁹ “Uma *distância* está aberta, e se abre necessariamente, entre nosso conhecimento e a realidade que devemos supor que o precede. Mas essa distância não é mais devida às condições de nosso próprio conhecimento, tal como a sensibilidade: *esta distância não é mais originária e sim derivada*; ela é, por assim dizer, apenas uma das condições de possibilidade da ação (...) Mas se uma distância está aberta (...) esta permanece fundada sobre um *acordo*, tanto imediato quanto fundamental, com seu objeto, com as ‘imagens’. A diferença entre nossa ‘representação’ e ‘as imagens’ não é uma diferença de natureza, mas de grau. Aquela *da parte ao todo*. Assim nossa percepção, e com ela nossa ciência e nossa técnica, permanecerão fundadas nas coisas, sobre as quais elas assegurarão de início uma aplicação teórica e uma tomada prática. Toda a ação e todo o saber *humanos* estão assim fundados *de um só golpe* por Bergson” (WORMS, 1997, p. 89).

⁸⁰ No entanto, ainda segundo a leitura de Worms, desta vez extraída da obra *Bergson e os dois sentidos da vida*, a metafísica da matéria do quarto capítulo de *Matéria e memória* é empírica, pois não pretende ultrapassar a experiência, seja ela sensorial ou intuitiva. Diz Worms:

“Portanto, a metafísica que ainda será tentada por Bergson no último capítulo do livro permanece uma metafísica empírica, uma metafísica *da percepção*: que tem justamente o fato de que ainda se apoia sobre os dados perceptivos ou intuitivos, em suma, sobre nossa experiência, longe de pretender ultrapassá-la para atingir um ‘em si’ misterioso” (id., 2004b, p. 123). Porém, podemos sustentar que a experiência da matéria que a intuição proporciona não é mais uma experiência biologicamente interessada. Não estamos mais no ponto de vista de nossa ação ou no “sentido prático da vida”. Por fim, não estamos mais no ponto de vista do ser humano, no sentido de um organismo ou de uma espécie viva orientada para a eficácia prática.

Capítulo 3 A PERCEPÇÃO CONCRETA

Logo no prefácio de *Matéria e memória*, Bergson fez uma observação importante, que convém lembrar aqui:

“O objeto de nosso primeiro capítulo é mostrar que idealismo e realismo são duas teses igualmente excessivas, que é falso reduzir a matéria à representação que nós temos dela, falso também fazer dela uma coisa que produziria em nós representações, mas que seria de uma outra natureza” (BERGSON, 2001, p. 161).

Sem dúvida, as questões tratadas no primeiro capítulo visam esclarecer o que é a percepção em seu sentido objetivo. A concepção da experiência sensorial que surge dessas análises estabeleceu um *acordo* profundo entre percepção e matéria, de modo que as apreciações tradicionais puderam ser superadas por um novo ideário, na leitura de Bergson bem mais rigoroso e promissor. Partindo de um campo primitivo de imagens e posteriormente descrevendo uma interação real de um corpo vivo com parte dessas imagens, Bergson conseguiu fundar teoricamente a realidade de uma percepção pura, isto é, esvaziada de todo elemento afetivo, mnemônico ou intelectual. Assim, a teoria das imagens e, sobretudo, a teoria da percepção pura, diluem a polêmica tradicional entre idealistas e realistas no nível epistemológico, isto é, no que toca a questão do conhecimento da natureza da matéria. Uma consequência positiva de singular importância se destacou das análises de Bergson. A percepção pura fez aderir presença e representação, percepção e percebido, mostrando que há uma adequação pragmática entre a matéria em si e a matéria apreendida por nós. Como é sabido, essa adequação, de início puramente sensível, redundou numa legitimação do conhecimento da Física. Decerto que ela ainda não significa um conhecimento metafísico da realidade da matéria. Esse conhecimento só virá após a elaboração da teoria da memória. Mas já podemos indicar que a simetria entre percepção e percebido não esgotou toda a ambição teórica do livro de 1896. Bergson quis também aprofundar o conhecimento de uma outra realidade: a realidade do espírito. Os capítulos centrais de *Matéria e memória* tematizam o espírito; mais exatamente, a memória como uma “função psicológica” e como o

estofa metafísico do espírito. É assim que a “lembrança pura” e a “percepção pura” representam juntas as “tendências” exploradas por Bergson neste livro. Unidas, essas “tendências” configuram o “misto” da experiência. Separadas, elas nos encaminham ora à matéria, ora ao espírito⁸¹.

É preciso acrescentar, no entanto, que o estudo desenvolvido nos dois capítulos centrais do texto de Bergson dilui outra polêmica tradicional da filosofia: aquela que se dá entre materialistas e espiritualistas. Ao final do primeiro capítulo, Bergson advertia:

“Se a percepção pura, fornecendo-nos indicações sobre a natureza da matéria, deve nos permitir tomar uma posição entre realismo e idealismo, a memória pura, abrindo-nos uma perspectiva sobre o que chamamos de espírito, deverá por sua vez desempatar estas duas outras doutrinas, materialismo e espiritualismo” (id., *ibid.*, p. 218).

Com efeito, no primeiro caso, a discussão se dá no nível do conhecimento, de modo que é uma posição epistemológica que Bergson fixa nesta etapa de sua doutrina. Já no segundo, trata-se de uma postura ontológica que deve ser assumida pelo filósofo. Como ainda veremos, o ponto de vista de Bergson, “nitidamente dualista”, resolverá os impasses do dualismo pensando os dois níveis da realidade em termos temporais⁸². De modo algum a posição ontológica que se explicitará paulatinamente ao longo da obra será uma reprodução do dualismo clássico, tal como o cartesiano, que pensa matéria e espírito como substâncias por assim dizer impermeáveis. O esforço de Bergson, pelo contrário, pretende demonstrar não apenas que há uma comunicação íntima entre essas duas regiões do ser, mas também que elas estão enraizadas numa mesma realidade suprema: a duração.

Contudo, a percepção pura e a memória pura, ao mesmo tempo em que constituem estratégias teóricas eficientes na elucidação de muitos problemas filosóficos e psicológicos, são ainda realidades ideais. Nos termos de Bergson, elas

⁸¹ Sobre o misto e a separação do misto em “tendências puras”, cf. Deleuze, *Bergsonismo*, cap. 1- A intuição como método e 3- A memória como coexistência virtual.

⁸² É conhecida a passagem de *Matéria e memória* que diz: “(...) as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem se colocar mais em função do tempo que do espaço” (BERGSON, 2001, p. 218).

existem *de direito*⁸³ e não *de fato*. A percepção pura, como vimos, é o resultado de um processo deliberadamente ideal ou teórico, que reduz a percepção concreta a uma relação imediata e instantânea com as coisas. Já no caso da memória pura, todo o exame da lembrança percorrerá um caminho análogo ao da percepção, isto é, partirá do fato (os “fenômenos do reconhecimento” e suas patologias) em direção à tendência que constitui o fato (a “lembrança pura”). Trata-se de um procedimento típico do bergsonismo, que tenta determinar os elementos primitivos e essenciais que elaboram a experiência. Esse trabalho metodológico, embora tenha como parte nuclear as existências *de direito*, os esquemas de inteligibilidade, as estratégias teóricas etc., não se afasta da experiência na busca de realidades transcendentais, as quais nenhuma relação manteriam com ela. Ao contrário, o sentido de todas as elaborações do filósofo é sempre governado por uma única e mesma ideia: reencontrar a experiência real ou vivida, e conhecê-la de modo adequado, aquém dos artificios da inteligência e além dos deslizes da tradição filosófica.

Trata-se, sem dúvida, de uma busca obstinada do dado concreto que constitui nossa vivência mais corriqueira. Por mais esquemáticos que sejam os procedimentos empregados, a finalidade é sempre a mesma: descrever as “articulações da experiência”. No caso específico da percepção, a ambição de Bergson em última análise será a de reencontrar o ponto que unifica o sensível e o mnemônico, uma vez que a percepção concreta aparece precisamente no cruzamento entre a lembrança e o dado externo, tornando-se consciente. De fato, as investigações do filósofo determinaram um momento no qual a percepção ainda não se converteu em percepção pessoal e consciente, isto é, em percepção propriamente humana. A percepção pura pretendia encontrar o fundo ou a base da experiência sensível, o elemento impessoal ou objetivo que a constitui e que nos coloca em sintonia com o mundo da matéria⁸⁴. No entanto, esse trabalho filosófico

⁸³ A existência *de direito* da percepção pura e da lembrança pura significa que elas podem ser teoricamente pensadas, mas não concretamente vividas, uma vez que constituem as extremidades ideais da experiência. São tendências puras e, portanto, jamais se dão na experiência, pois a experiência é sempre o misto.

⁸⁴ Bergson diz que na percepção “(...) um fundo impessoal permanece, onde a percepção coincide com o objeto percebido, e que esse fundo é a própria exterioridade” (id., *ibid.*, p. 214).

não almejou mostrar que existem dois tipos de percepção totalmente distintos e inconciliáveis. A percepção pura foi concebida em *Matéria e memória* num contexto de problematização da consciência. “Como explicar que essa percepção seja consciência e por que tudo se passa *como se* essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral?” (id., *ibid.*, p. 183). Na verdade, a teoria da percepção pura foi redigida para responder essa pergunta que, evidentemente, já aponta para a questão da consciência ou da percepção concreta. Então, não há uma bifurcação teórica que conduz a percepção para duas regiões diferentes: uma *de direito* e outra *de fato*. A percepção pura é uma investigação que visa iluminar o que há de objetivo na percepção concreta. Dissemos antes que a percepção pura era um esquema de inteligibilidade que de modo algum esgotava a riqueza da experiência real. Ela apenas simplificaria a experiência buscando determinar o verdadeiro papel do corpo na percepção. De fato, a percepção pura, como percepção instantânea, expôs o sensível como uma interação sensório-motora entre corpo e mundo. Ela pôde ser deduzida inteiramente da ação do corpo ou, se desejar, da interação das imagens. A interioridade da consciência, a pessoalidade da experiência humana não tinham lugar nesse estratagema inusitado. Por ser objetiva e exterior, a percepção pura revelou o fundo impessoal da percepção concreta, ela nos colocou no interior da matéria. Para recuperar a consciência e a singularidade da experiência humana será preciso reintegrar os elementos abandonados no início da investigação da sensibilidade. Se a percepção pura pôde ser *de direito* isolada das afecções e da memória, a percepção concreta será *de fato* uma experiência do misto: percepção-afecção-memória. Portanto, há uma dupla reintegração que converte novamente a percepção pura em percepção real ou concreta: uma fisiológica (as afecções) e outra psicológica (as lembranças). É essa dupla reintegração que precisamos examinar para estabelecer a realidade da experiência consciente.

É certo que a percepção real encontra-se inteiramente impregnada de sensações afetivas (“não há percepção sem afecção”⁸⁵) e sobretudo de lembranças (“Por mais curta que se suponha uma percepção, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige por conseguinte um esforço da memória”⁸⁶). Ela é a percepção de

⁸⁵ Cf. Bergson, *Matéria e memória*, p. 206.

⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 184.

um ser vivo capaz de tomar consciência daquilo que percebe. Por isso, como percepção consciente, ela ocupa uma “espessura de duração”, uma “margem de virtualidade”, deixando de ser um instante matemático no tempo à medida que a memória participa de sua composição. É curioso notar que Bergson, desde o início do desenvolvimento da teoria da percepção pura, já nos alertava a respeito da participação essencial da duração na percepção concreta. A instantaneidade daquela era um esquema, uma formulação teórica para recuperar uma relação objetiva com a matéria. Na verdade, não há percepção instantânea completamente limpa de todo elemento mnemônico. O presente é inapreensível sem a participação do passado. Para perceber efetivamente, precisamos amalgamar nossas lembranças ao dado sensorial. A singularidade da experiência consciente só advém com o aparecimento da memória, “o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas”⁸⁷. Além disso, é possível dizer, também, que na percepção concreta o corpo recupera sua dimensão extensa, deixando de ser um ponto matemático no espaço. O corpo volta a ser uma parte da matéria, uma porção sensitiva da extensão, isto é, capaz de sentir a si mesmo, sua própria dimensão fisiológica. Se a introdução da memória ilumina o aspecto psicológico da percepção; a afecção contribui com a recuperação do aspecto fisiológico do corpo, revogando a imagem abstrata que dele se fazia. Trata-se doravante do corpo real e concreto, “base física de minha personalidade”⁸⁸.

Ao que tudo indica, a percepção concreta ou consciente foi conquistada a partir dessa dupla reintegração. O contexto impessoal e exterior das imagens dá lugar a uma descrição paulatina da emersão de uma imagem que mantém uma relação seletiva com as demais. Trata-se do corpo próprio, tal como foi descrito pelas teorias das imagens e da percepção pura. No entanto, essas descrições não restauraram por completo a experiência real, que sempre evoca a presença de uma consciência. A passagem da percepção pura para a percepção concreta marca a passagem de uma consciência objetiva (mero ato seletivo que se conecta com um estado de coisas parcial, o qual se destaca da totalidade da presença) para uma consciência subjetiva, capaz de reconhecer as representações como “minhas” representações. Somente aqui se pode falar propriamente num sujeito psicológico.

⁸⁷ Id., *ibid.*

⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 209.

Se a percepção pura é por assim dizer artificial, ou seja, uma elaboração que só existe em teoria; a percepção concreta é natural sobretudo porque estabelece a realidade da consciência individual, de modo que a relação do corpo com as coisas não é mais uma relação tão-somente objetiva, é também uma relação “simbólica”⁸⁹ e arriscaríamos até mesmo a chamá-la de semântica, uma vez que a consciência atribui um sentido pessoal aos objetos de sua experiência conforme a preenche com lembranças próprias, estabelecendo a singularidade da vida psicológica. É, de fato, o sujeito psicológico que começa a se manifestar nessa etapa da argumentação do filósofo. É por isso que se pode dizer que Bergson inverte o procedimento cartesiano de determinação da subjetividade, pois ele não parte do “eu” como “coisa pensante” para recuperar progressivamente a realidade do corpo e do mundo externo. Pelo contrário, parte da objetividade das imagens e nelas determina um centro também objetivo, o corpo próprio, cuja ação fará nascer o sujeito psicológico. Ao que parece, é nesse sentido que Worms diz que a consciência pode ser deduzida da ação do corpo⁹⁰. Pensar o bergsonismo como uma filosofia do *cogito* é um erro porque a interioridade do *Ensaio* não significa um ponto arquimediano para deduzir a realidade e o conhecimento do mundo. A pura interioridade da consciência, determinada no *Ensaio*, é a delimitação de uma “região da experiência” na qual o tempo pode ser conhecido em si; não é uma afirmação do sujeito como um dado absoluto e fundante. *Matéria e memória* e posteriormente *A evolução criadora* vão mostrar que o sujeito é derivado de algo que o ultrapassa, de modo que ele não pode fundar o que lhe dá origem. A hipótese das imagens em *Matéria e memória* e o *elã vital* em *A evolução criadora*

⁸⁹ Worms assim caracteriza a percepção pura no primeiro capítulo de seu livro: *Introdução à Matéria e memória de Bergson*.

⁹⁰ “(...) a consciência não vai ser deduzida por ele como um ‘poder’ subjetivo de representação: só a ação do corpo está dada; ela não vai ser mais uma ‘doação’ pura de conteúdo (...). Trata-se, pois, somente de mostrar que a ação do corpo impõe mudanças em certas imagens, fazendo-as passar do estatuto de representação neutra do universo para aquele de percepção e, portanto, de consciência” (WORMS, 1997, p. 49). Haveria um “realismo da consciência” em Bergson assim como um “realismo da memória”. É esse realismo que torna aceitável em sua doutrina a definição da consciência como “liberdade de movimentos”, como a margem de ação possível que banha a ação real.

o revelam como descendente de uma realidade anterior e que, por isso mesmo, mantém um vínculo atávico com essa realidade. Todavia, as análises genéticas do sujeito, na teoria das imagens e na teoria do *elã vital*, não nos impedem de pensar que a gênese do sujeito psicológico pode ser lida também na teoria da sensibilidade. Com efeito, o bergsonismo já foi interpretado como uma filosofia que pretende reformular a estética kantiana⁹¹, de modo que a gênese da subjetividade, que a mostra como derivada e não como originária, fatalmente passaria pela crítica da sensibilidade, exibindo-a como uma capacidade ligada à ação do corpo e não mais ao domínio cognitivo. Por fim, a mencionada dupla restituição, promovida pela afecção e pela memória, corrige o que havia de “excessivo” na perspectiva da percepção pura: a afecção, devolvendo o espaço fisiológico ao corpo; e a memória, a espessura temporal à consciência. A descrição da percepção concreta, então, passa a ser a real teoria bergsoniana da sensibilidade, uma vez que se encontra situada no plano dos fatos, da experiência vivida.

Sem dúvida, já no contexto da teoria da percepção, a subjetividade é claramente derivada. A percepção consciente só aparece após uma redução do corpo à imagem central em meio a um “campo anônimo” de imagens, privada de toda e qualquer interioridade, muito embora o papel seletivo dessa imagem privilegiada já aloje o embrião da consciência, que será inicialmente definida como “escolha”. De resto, essa dupla restituição faz-se necessária para evitar o formalismo no interior da sensibilidade. Bergson não hesita em pensar o corpo como extensão concreta e a percepção como uma experiência temporalmente determinada, isto é, como um ato que nos insere no presente, mas que nem por isso deixa de estar impregnado de passado. É a busca de uma apreensão adequada da experiência vivida, que restitui o papel da consciência, o alvo de todas essas análises de *Matéria e memória*, bem como, aliás, de todo o bergsonismo.

Agora, é preciso apurar separadamente o papel que esses dois elementos recuperados pela percepção concreta (afecção e memória) desempenham nesse trabalho teórico de restauração da experiência vivida.

Com efeito, a afecção foi reintegrada ao contexto da percepção ainda no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Mas essa reintegração se deu no interior

⁹¹ Cf. Bento Prado Jr., *Presença e campo transcendental*, p. 88-104.

de uma etapa crítica: aquela em que Bergson polemiza com uma certa concepção inextensiva da *sensação* e da *representação*, presente tanto na filosofia moderna (realistas e idealistas) quanto na psicologia positiva do século XIX. A persistência desse equívoco foi alimentada durante muito tempo por uma confusão entre percepção e memória, mas também por uma confusão entre percepção e afecção. Em geral, acreditamos encontrar somente diferenças quantitativas ou de intensidade entre esses termos. No caso específico da afecção, as teorias psicológicas, geralmente encorajadas por metafísicas equivocadas, estabeleceram como critério para avaliar os fenômenos psíquicos o esquema das “diferenças de grau”. Daí surgiram princípios bastante imprecisos: a) a diminuição de intensidade da afecção faz nascer o estado representativo, que possui extensão e, portanto, ocupa espaço; b) o aumento de intensidade de uma percepção exterior faz nascer o estado afetivo, que é inextenso e, portanto, não ocupa espaço. Em todo caso, esses princípios defeituosos legitimaram teoricamente a ideia segundo a qual a percepção pode ser descrita como uma projeção de sensações inextensas, as quais viriam, em última análise, não de nosso corpo, mas de nossa consciência. Deste modo, o procedimento convencional da tradição é exatamente o inverso do procedimento bergsoniano. O psicólogo, por exemplo, parte da sensação como entidade da consciência e acredita que pode recompor o mundo percebido com elas. Portanto, ele reduz, de início, o universo exterior ao seu corpo; e, logo em seguida, reduz seu corpo a uma consciência inextensa que projeta sensações inextensas no espaço, rearticulando a exterioridade mediante uma ideia paradoxal: a síntese do inextenso produz a extensão. Ao contrário disso, para Bergson, o que devemos pensar é o seguinte: há um campo de imagens como pura exterioridade; nesse campo, devemos determinar um “centro de ação real”, isto é, o corpo próprio; e a partir da ação seletiva do corpo será possível assistir à irrupção da consciência como um ato de escolha. Uma concepção precisa da natureza das afecções, aliada a uma concepção igualmente precisa da natureza da lembrança, promoveria essa retificação teórica. Se a psicologia tradicional errou, foi porque reconstruiu a percepção com os materiais oriundos ora da afecção, ora da memória, não enxergando a diferença de natureza que se deve estabelecer entre esses termos. A dificuldade de “localização” corporal de uma sensação afetiva conduziu, segundo Bergson, ao erro de pensá-la como inextensa. De fato, a superfície do corpo não nos comunica com exatidão o local de um estado afetivo,

de modo que o entendimento, seguindo a tendência habitual de suas operações, conclui que esse estado não participa da exterioridade, mas sim da interioridade.

Além disso, pelo fato de podermos passar progressivamente de uma representação, que é exterior e extensa, para uma sensação aparentemente inextensiva, tal como ilustra o exemplo da picada da agulha⁹², julgamos que há entre percepção e afecção somente diferenças de grau, de modo que, inversamente, o mundo percebido poderia ser edificado com elementos sensoriais inextensos⁹³. Não se enxergou, portanto, que entre percepção e afecção uma diferença de natureza se apresenta. Em primeiro lugar, a afecção “está intimamente ligada à minha existência pessoal”⁹⁴, ao passo que a percepção se relaciona com um campo anônimo e impessoal de imagens, recortando-o. Isso pode ser assimilado como a indicação de uma primeira diferença entre estado afetivo e estado representativo. É preciso acrescentar, no entanto, que o argumento decisivo para instaurar uma diferença de natureza entre percepção e afecção é este:

“Ele [o corpo] não se limita a refletir a ação externa; ele luta, e absorve assim algo dessa ação. Aí estaria a fonte da afecção. Portanto poderíamos dizer, por metáfora, que se a percepção mede o poder refletor dos corpos, a afecção mede seu poder absorvente” (id., *ibid.*, p. 204-5)

Assim, a origem da afecção estaria na capacidade que o corpo exibe de acolher uma ação externa como “ação real” sobre um órgão sensitivo. O corpo sofre a ação real de um objeto e por isso não percebe nada exterior a si mesmo, de modo que a sensação afetiva seria uma espécie de “sentimento” que o corpo experimenta em sua própria dimensão fisiológica. Sendo assim, a percepção nos remete aos objetos externos: ela é ação virtual do corpo sobre as coisas. Já a afecção nos põe em contato com o interior do corpo; ou ainda, com os limites de sua extensão. É a afecção, portanto, que nos fornece pela primeira vez a ideia segundo a qual o corpo é o centro biológico e mesmo psicológico de nossa

⁹² Cf. Bergson, *Matéria e memória*, p. 202.

⁹³ Diz Bergson: “(...) passamos, por graus insensíveis, do estado representativo, que ocupa espaço, ao estado afetivo, que parece inextenso. Daí concluímos a inextensão natural e necessária de toda sensação, a extensão acrescentando-se à sensação, e o processo da percepção consistindo em uma exteriorização de estados internos” (id., *ibid.*, p. 201).

⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 202.

experiência: “(...) o que seria, com efeito, uma dor separada do sujeito que a sente?” (id., *ibid.*, p. 202). A afecção nos dá de início uma espécie de “sentimento” de nossa individualidade, permitindo-nos conhecer melhor as idiossincrasias dessa imagem particular que é o corpo próprio.

Além do mais, é preciso dizer que o corpo não está situado num universo de pura passividade e inércia. As imagens que o rodeiam exibem uma atividade que precisa ser levada em conta no presente estudo, pois a afecção e mesmo a percepção só podem ser postuladas pelo bergsonismo a partir do reconhecimento dessa atividade. Como vimos nos capítulos anteriores, o universo de imagens é dinâmico. Ele nos revela que a percepção não é somente a ação virtual do corpo sobre os objetos que o cercam, mas também a ação efetiva dos objetos que se virtualizam ao entrar em contato com o corpo vivo, sede de toda indeterminação. Eis aqui um complemento fundamental para a teoria da percepção, que se mostra importante também para se pensar a natureza da afecção. De fato, a matéria que rodeia o corpo vivo é um conjunto de ações que o afeta de muitas maneiras e não uma passividade sobre a qual o corpo estrutura unicamente esquemas de ações eventuais. O ser vivo, tendo que se orientar nessa materialidade dinâmica e refratária, acaba por desenvolver órgãos sensoriais e motores cada vez mais complexos para se relacionar com o exterior e dele obter satisfação vital. A afecção, que inaugura a indeterminação da ação do corpo, uma vez que não promove uma reação imediata ao estímulo centrípeto, é uma das manifestações mais primitivas da superioridade do corpo vivo. É possível que, na origem, a matéria orgânica fosse capaz unicamente de sentir um objeto externo a partir de uma ação real que ele exerceria sobre ela. Bergson menciona a “contratilidade” dos organismos rudimentares como exemplo de gesto inaugural da sensibilidade. Com efeito, nesse nível de complexidade orgânica, há continuidade entre a recepção do estímulo e a reação motora que daí se segue. Já no caso da afecção nos seres superiores, a sensação aparece intercalada entre a recepção do estímulo e a reação corporal. Isso significa que o estado afetivo já compõe uma experiência que nos permite realizar uma escolha orientada por interesses vitais: acolher ou repelir a ação real que vem de fora. Assim, a afecção é um ato do corpo completamente diferente da percepção, uma vez que marca uma relação direta com o estímulo, ao passo que a percepção é sempre uma relação indireta, mediada por uma distância espacial. Mas, em todo caso, afecção e percepção são de início

capacidades biologicamente orientadas para a manutenção da sobrevivência do corpo vivo: reconhecer o alimento, identificar um predador etc. O que é importante frisar, contudo, assinalando a diferença de natureza entre esses dois tipos de experiências, é a ideia de que a matéria fora de nós também produz ações e quando algumas dessas ações são experimentadas pelo corpo, temos uma experiência afetiva; pelo contrário, quando essas ações são esquematizadas na própria exterioridade, temos uma percepção. A afecção, portanto, deve ser entendida não como uma supressão das ações que ocorrem fora de nós, dissolvendo-as na indiferença, pois este é o mundo inconsciente; tampouco como uma reflexão do estímulo recebido sobre o ponto de onde ele veio, pois este é o papel da percepção; mas, como a absorção da ação real de um objeto sobre o corpo, isto é, quando o corpo realiza um esforço atual sobre si mesmo.

Dessa concepção por assim dizer inovadora dos estados afetivo e representativo, Bergson extrai consequências importantes:

“Da mesma maneira que os objetos exteriores são percebidos por mim onde eles estão, neles mesmos e não em mim, também meus estados afetivos são provados lá onde se produzem, quer dizer, num ponto determinado de meu corpo” (id., *ibid.*, p. 206).

O que se reitera aqui é que a percepção nos introduz no mundo da matéria, ela é exterior e objetiva. Já a afecção nos instrui acerca da dimensão do corpo próprio, ela é interior ao corpo. Não obstante essa diferença, é notável como percepção e afecção são deduzidas da interação das imagens; mais exatamente, da ação que uma imagem privilegiada realiza sobre as demais. De fato, ambas estão situadas no contexto exterior e objetivo das imagens. Mesmo quando falamos em interioridade do estado afetivo, essa interioridade é ainda fisiológica, é o interior do corpo, o subcutâneo; numa palavra, é o interior de uma imagem alojada na exterioridade das imagens. Apenas após o aparecimento da memória poderemos falar propriamente numa interioridade psíquica. É a teoria da memória, núcleo conceitual dos dois capítulos centrais do livro, que traz à tona uma outra região da realidade: o espírito.

Os estados afetivos, portanto, desempenham um papel importante na recomposição da experiência concreta. No entanto, sozinhos, eles não restabelecem plenamente a singularidade dessa experiência, ao ponto de podermos chamá-la de experiência pessoal ou individual. É claro que as afecções, assim

como os estados representativos, revestem-se de elementos subjetivos, mas esses elementos não podem ser confundidos com a própria afecção. Como dissemos, a interioridade que encontramos no estado afetivo é fisiológica. O âmbito psicológico propriamente dito só aparecerá quando Bergson tematizar a memória, quando as lembranças, que aderem ao presente do corpo, completando o trabalho de construção da experiência do ser vivo, aparecerem de fato. Se a afecção nos trouxe a realidade do corpo e de seu interior, recusando concebê-lo abstratamente como um ponto matemático ou como uma mera imagem central, refletora das demais imagens; a memória, por sua vez, devolverá à experiência a subjetividade das lembranças, a realidade da dimensão do espírito. Ao analisar a memória, Bergson nos situa novamente no plano do sujeito psicológico, muito embora o papel da teoria da memória seja mais amplo do que o de uma mera psicologia da imagem-lembrança.

Pode-se dizer, contudo, que a teoria da memória nos dá acesso à subjetividade, ao nível psicológico, tal como a teoria da percepção pura nos colocava na realidade da matéria. O que Bergson pretende, ao restituir a lembrança ao domínio da percepção, é compreender nossa experiência real do mundo e de nós mesmos como uma experiência vivida e não apenas como uma experiência conceitualmente elaborada. Quando dissemos que a afecção introduzia uma primeira emenda na teoria da percepção pura, foi porque a recuperação do papel da memória introduz a segunda e a mais expressiva contribuição para se pensar a percepção concreta fora dos esquemas da filosofia e da psicologia tradicionais. Na óptica de Bergson, o desconhecimento da natureza da lembrança induziu filósofos e psicólogos a ver apenas diferenças de grau entre perceber e lembrar, de modo que a lembrança era entendida, tal como em Hume, tão-somente como uma percepção enfraquecida; e ambas como estados inextensos de uma subjetividade destinada por natureza ao conhecimento puro. Se a confusão entre estado representativo e estado afetivo já estimulava uma teoria inextensiva da percepção; a confusão entre percepção e lembrança, com maior vivacidade ainda, fortaleceu o ponto de vista que concebe o mundo percebido como uma projeção de estados internos inextensos. Para Bergson, como vimos em nosso capítulo anterior, realistas e idealistas compactuam com essa tese. A única diferença está no fato dos últimos depositarem toda a realidade nessa projeção subjetiva de estados internos; ao passo que os primeiros supuseram algo imponderável sobre o qual eles incidem.

Em todo caso, a diferença de natureza que se deve determinar entre uma percepção e uma lembrança corrige essa leitura defeituosa propagada pela tradição. Percepção pura e memória pura são para Bergson duas tendências distintas que jamais podem ser apreendidas diretamente, mas que, não obstante isso, constituem a base de nossa experiência. Nesse ponto, o procedimento do autor é num certo sentido paradoxal, pois, por um lado, ele distingue percepção e memória em termos qualitativos, de modo que a teoria da memória jamais poderia ser deduzida da percepção pura; por outro, preserva uma unidade de função entre elas que se exprime no compromisso prático exibido nos atos de perceber e de reconhecer⁹⁵. Ainda que não haja um paradoxo aqui, há, pelo menos, uma dificuldade teórica. Se a percepção é radicalmente distinta da memória, como elas podem comungar num mesmo plano de interesses práticos e vitais? Essa unidade funcional entre percepção e lembrança, uma complementando a outra e construindo juntas a experiência, mantém-se graças à intenção de Bergson de dar à memória um aspecto psicológico. A bem dizer, a memória é uma função psicológica que configura a feição prática do espírito. Ao fazer aderir uma lembrança ao corpo de uma percepção, cria-se uma experiência real, vivida, uma percepção concreta. A tarefa dos capítulos centrais do livro de 1896 é justamente esta: mostrar como se dá a relação da memória com o presente sensorial do corpo. Mas, ainda assim, não superamos totalmente a dificuldade, uma vez que o detalhe dessa adaptação utilitária do espírito aos interesses do corpo permanece obscuro. Na verdade, esse representa um dos grandes problemas da “psicologia geral” desenvolvida em *Matéria e memória*, bem como da metafísica do espírito formulada pelo filósofo. Esse problema é, no plano metafísico, o problema do dualismo, que Bergson herda de Descartes e tenta resolver em termos completamente novos. A dualidade percepção pura e lembrança pura, estabelecida em sua obra, remete à dualidade cartesiana (*coisa extensa* e *coisa pensante*) e exige, por outro lado, uma fusão prática dessas duas extremidades da experiência, de modo que a oscilação de Bergson, ora enfatizando a dualidade qualitativa, ora a unidade funcional, parece preservar a perspectiva dualista, à despeito de suas

⁹⁵ Cf. Worms, segundo capítulo de *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, a saber: “De uma teoria da memória a uma psicologia geral”, p. 91-185.

contribuições inovadoras. Esse “dualismo” constituiu o pano de fundo da crítica sartriana, a qual problematizou as teses mais relevantes de *Matéria e memória*.

Com efeito, Sartre foi sensível em sua crítica às dificuldades apontadas acima. Ao que parece, a separação do misto nos colocou diante de duas realidades heterogêneas: uma que se aplica ao presente (a percepção) e outra que se dispersa indefinidamente no passado (a lembrança). Para Sartre, essa distinção induziu Bergson a distanciar de modo irremediável o sensível puro e o pensamento puro, de modo que não se encontrou mais o caminho reto para uma reaproximação dos disjuntos. A “função mediadora” da noção de “esquema” aparece, então, como uma exigência teórica, já que ela “(...) estabelece uma continuidade entre dois tipos de existência que, em última análise, são inconciliáveis” (SARTRE, 1986, p. 70). Porém, a introdução do esquema será sempre vista por Sartre como uma solução artificial e arbitrária. Na verdade, Bergson estaria diante do mesmo impasse que assediou o Kant da *Crítica da razão pura*. Trata-se, também aqui, de demonstrar como duas realidades heterogêneas se correspondem e se relacionam de alguma maneira. Na *Crítica da razão pura* era um múltiplo sensível que tinha que se adequar aos conceitos puros do entendimento. Em *Matéria e memória*, é um presente ativo (o ato de perceber) que tem que se comunicar com um passado virtual, essencialmente inútil (as lembranças puras). Julgamos pertinente lembrar que o ponto de vista crítico de Sartre deixa claro que ambos reconciliam os heterogêneos introduzindo as noções “mágicas” de “esquematismo” e de “esquema dinâmico”, respectivamente. Nos dois casos, tratam-se de soluções evasivas. Sartre diz:

“Mas o fato mesmo da utilização dessa noção mostra perfeitamente que se persiste em afirmar a existência desses extremos. Sem imagens-coisas não há necessidade de esquemas: em Kant, em Bergson, o esquema nunca foi mais do que um truque para reunir a atividade e a unidade do pensamento à multiplicidade inerte do sensível” (id., *ibid.*, p. 71).

A crítica que Sartre elabora, todavia, não incide unicamente sobre a noção de esquema, que, aliás, não ocupa um lugar de destaque na doutrina de Bergson, exceto em *Matéria e memória*. Na verdade, o que Sartre deseja é esvaziar o sentido da chamada “revolução filosófica” que o bergsonismo teria representado. Ele demole as pretensões supostamente inovadoras da filosofia bergsoniana. Embora crítico do associacionismo e do localizacionismo em

psicologia; embora promotor de uma nova metafísica em filosofia, Bergson, mesmo assim, teria reproduzido para Sartre a “ontologia ingênua” da imagem, tal como ela aparece na filosofia moderna (Descartes, Leibniz, Hume etc.). Essa ontologia da imagem, que comprometeu profundamente o desenvolvimento da psicologia positiva, não foi renovada de maneira satisfatória pelo bergsonismo porque ele estabeleceu de início uma homogeneidade entre presença e representação, entre a passividade da coisa e a espontaneidade da consciência. Se a imagem como presença é uma coisa, e a imagem representada não acrescenta nada a ela, segue-se que a imagem representada pela consciência é também uma coisa. A bem dizer ela é a coisa diminuída, inibida pelos interesses da ação de um tipo de ser vivo. Na linguagem de Sartre, é a coisa “isolada” das ações que recebe das outras imagens. Em todo caso, a imagem na consciência ostentaria uma densidade ontológica inferior. A partir dessa concepção da imagem representada como um simples decalque da presença, Sartre conclui que Bergson prolongou o erro da tradição e defendeu, desde o início, a realidade de uma “imagem-coisa” totalmente passiva, transferindo para o interior da consciência a inércia e o mecanicismo que tão bem caracterizam o universo dos objetos. Naturalmente, toda a psicologia positiva que Bergson tanto criticou em sua obra estaria assentada nesta mesma ideia, isto é, na redução do psiquismo a um conjunto de fatos que comportariam um tratamento mecanicista. Nesse sentido, apesar de seus ataques contra o associacionismo, o localizacionismo e contra as confusões entre percepção e memória, Bergson teria legitimado, sob um novo vocabulário, as tendências da psicologia e da metafísica tradicionais. Na leitura sartriana, pensar a filosofia de Bergson como uma filosofia da imagem-coisa implica essas consequências sem dúvida desagradáveis: o atomismo psicológico e o associacionismo estariam ecoando em *Matéria e memória*.

É possível que a crítica sartriana seja injusta por confundir a teoria das imagens com uma teoria da consciência. Ao propor a teoria das imagens, logo de início, Bergson estava interessado em delimitar um campo neutro a partir do qual uma epistemologia e uma ontologia rigorosas pudessem se articular, contornando os excessos da tradição filosófica e, por fim, corrigindo seus erros. Mais exatamente, a teoria das imagens permitiu deduzir a percepção e depois a própria

consciência da ação do corpo⁹⁶, que é, em última análise, uma imagem como as outras, só que dotada de atividade espontânea. A consciência, então, não é colocada de início como uma realidade coextensiva ao campo de imagens. Sartre salta muito rápido, sem se atentar para os detalhes da argumentação de Bergson, da proposição “Tudo é imagem” para a proposição “Tudo é consciência”, produzindo uma dificuldade teórica por ele apresentada diante do bergsonismo: “(...) se tudo é consciência, que pode ser *uma* consciência?” (id., *ibid.*, p. 61). Essa confusão entre o plano das imagens e o plano da consciência conduz Sartre a uma identificação entre esses dois níveis, de modo que as imagens-coisas encontradas na exterioridade da presença seriam reencontradas na interioridade da consciência. A consciência teria que lidar com elementos inertes, capazes de se relacionar apenas externamente com outros elementos inertes. A representação, por ser análoga à presença, constituiria esses componentes sólidos do psiquismo, verdadeiros átomos psicológicos petrificados. Bergson estaria, então, introduzindo a passividade e o mecanismo na vida do espírito.

É preciso dizer, entretanto, que o próprio radicalismo dessa crítica a enfraquece. Sartre não notou que a representação, em Bergson, foi tematizada no contexto ideal da percepção pura, que, além de ser uma elaboração teórica, *de direito* e não *de fato*, é também marcada pela exterioridade e pela objetividade, portanto anterior ao advento da consciência. O ato de representar não é um ato do espírito ou do pensamento puro, mas do corpo. Trata-se de um recorte que suprime as ações externas que não se comprometem com os interesses atuais da ação do corpo. E a própria consciência não é uma interioridade substancial, como em Descartes. Na verdade, ela nasce no seio de uma atividade seletiva, de modo que pôde ser deduzida da ação (Bergson fez questão de enfatizar a correspondência entre a complexidade do sistema nervoso e a capacidade de escolha, portanto de consciência, do ser vivo⁹⁷), delimitando um horizonte praticamente interessante e

⁹⁶ Numa passagem do estudo de Worms sobre *Matéria e memória*, mencionada acima (Cf. nota 90 do presente capítulo) essa dedução da consciência da posição das imagens e da ação do corpo se confirma.

⁹⁷ Tal correspondência vai se prolongar até *A evolução criadora*, onde se dirá: “Entre a mobilidade e a consciência há uma relação evidente. Decerto, a consciência dos organismos superiores parece solidária de certos dispositivos cerebrais. Quanto mais o sistema nervoso se

desse modo iluminando o presente ativo do corpo. Assim, a consciência não é uma potência subjetiva, ela é uma capacidade de “escolha” que define a virtualidade de uma experiência concreta. A consciência como “escolha” incide ora sobre a multiplicidade de imagens exteriores, configurando a percepção; ora sobre a memória, que se acumula no espírito, atualizando imagens-lembranças. A percepção concreta e consciente nasceria da junção entre o elemento objetivo, oriundo da exterioridade; e o componente subjetivo, evocado do fundo da memória. Essas duas realidades formariam juntas a experiência real do mundo. Sartre não o nega. No entanto, a bifurcação da experiência em percepção pura e lembrança pura lhe parece uma atitude arbitrária para explicar a diferença de natureza entre esses dois atos, apartando em termos hipoteticamente definitivos a imagem-coisa, apreendida pelos sentidos, e a imagem-lembrança, depositada no espírito. Segundo a interpretação de Sartre, Bergson teve que recorrer à metáfora do “duplo jorro” para legitimar teoricamente a heterogeneidade entre percepção e memória. A insuficiência dessa metáfora é patente em sua crítica, pois ela não dá conta de restituir a especificidade da experiência consciente a partir de uma reunificação dos heterogêneos. Em primeiro lugar, Sartre não entende como uma imagem-coisa pode, a partir do momento em que é representada na percepção, converter-se em imagem-lembrança. Se a representação nasce de um “isolamento” realizado pelo corpo, como ela pode sobreviver no espírito como lembrança⁹⁸? Essa é a questão que, para Sartre, desafia o bergsonismo na passagem do primeiro para o segundo capítulo de *Matéria e memória*. Em segundo lugar, tampouco se compreende como uma lembrança pura, entidade completamente inativa, vincula-se ao presente ativo do corpo, convertendo-se em imagem-lembrança praticamente interessada? Essa é a questão que de certa maneira persiste ao longo dos três últimos capítulos do livro.

desenvolve, mais numerosos e mais precisos tornam-se os movimentos entre os quais ele tem que escolher, mais luminosa é também a consciência que os acompanha” (BERGSON, 2001, p. 588).

⁹⁸ Nas palavras de Sartre: “Como pode a imagem transformar-se em imagem-lembrança?” (SARTRE, 1986, p. 62). Já para Worms, se no corpo só há movimentos, é preciso estabelecer a realidade de um outro princípio para explicar a conservação e a reprodução das lembranças. Semelhante princípio será, em sua leitura, o “escoar do tempo”, a duração. Cf. *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, p. 96-100.

É esse último tópico o eixo da crítica sartriana que elegemos para um exame mais detalhado, confrontando-o com os argumentos do próprio Bergson. Trata-se de determinar o “lugar” adequado no qual devemos situar a atividade de evocação das lembranças: no nível fisiológico ou no psicológico, no corpo ou na memória, no presente ou no passado. Esse ponto, que podemos chamar de “problema da evocação”⁹⁹, interessa-nos mais de perto porque se trata de mostrar aqui como as lembranças aderem ao presente do corpo para constituir a percepção concreta. Nosso assunto é, então, saber como e por que uma lembrança abandona seu estado natural no passado puro, completamente indiferente à vida prática, para se encarnar num aparelho motor articulado no sistema nervoso de um organismo, contribuindo assim com a ação presente? Se uma lembrança tem tanta realidade no passado puro, como existência virtual, quanto no presente do corpo, como existência consciente, de onde viria seu “interesse” em se atualizar? Por outro lado, se é o apelo do presente, do convite a agir de um estado de coisas atual, que atrai as lembranças mais úteis para iluminar essa ação, o problema não se torna mais claro, pois a percepção delinea uma representação inteiramente comprometida com interesses práticos, de modo que não se explicaria por que ela precisa da contribuição das lembranças, que são representações sabidamente inúteis e inativas, muito mais ligadas ao conhecimento do que à ação, para construir a percepção concreta e agir efetivamente¹⁰⁰. Em ambos os casos, seja na interpretação psicológica, seja na concepção fisiológica da evocação, as dificuldades se apresentam imperiosas diante do bergsonismo.

Pode-se acrescentar que, na interpretação de Sartre, a ambiguidade da postura de Bergson frente ao problema da evocação é bastante sensível porque ele oscilaria entre um “biologismo” no nível psicológico e um “espiritualismo” no nível metafísico. Isso faz com que a atividade de evocação assumira uma dupla face: ora ela atende a uma solicitação do corpo, do presente ativo; ora se traduz numa “potência” intrínseca do espírito, do passado puro. De fato:

⁹⁹ Sartre enuncia esse problema nos seguintes termos: “(...) como pode a imagem reintroduzir-se no mundo sensório-motor do corpo e da percepção? Como o passado se torna presente?” (id., *ibid.*, p. 63).

¹⁰⁰ Cf. Sartre, *A imaginação*, p. 64-6.

“(...) Bergson guardou as duas teorias ao mesmo tempo; o corpo é que faz a atualidade da lembrança, que a faz passar para a consciência clara __ e, entretanto, a lembrança é que faz a percepção, simples esquema motor, uma representação consciente. Como é que se opera, efetivamente, essa junção?” (id.,ibid., p. 65).

Para Sartre, essa ambiguidade compromete a coerência interna da doutrina do autor, induzindo-o a recorrer à noção espúria de “esquema dinâmico” para legitimar a unidade da experiência. E o processo de evocação permanece obscuro, uma vez que os esclarecimentos de Bergson não redimem todas as dificuldades que seu pensamento suscita.

Deve-se notar que o ponto de vista de Bergson é realmente hesitante nesse momento. Semelhante hesitação se justifica porque o bergsonismo representa uma filosofia que sempre realizou um esforço para separar percepção e memória, matéria e espírito; ao mesmo tempo em que tentou reconciliar esses termos empiricamente (na experiência concreta) e metafisicamente (na duração). Na questão da memória, particularmente na evocação da lembrança, Bergson pensou encontrar no terreno dos fatos psicológicos uma maneira de verificar teses metafísicas. Houve uma redução do problema da relação do espírito com o corpo, tal como aparecia no dualismo clássico, ao problema do reconhecimento ou, se desejar, ao problema da evocação, isto é, ao estudo da relação da lembrança com o esquema fisiológico de uma percepção. Porém, semelhante redução metodológica não o impediu de preservar três níveis de significação em sua teoria da memória: a) o nível fisiológico ou orgânico-biológico, no qual o corpo arquiteta “mecanismos motores” capazes de se repetir numa nova situação; b) o nível psicológico, no qual as imagens-lembranças emprestam a musculatura de um aparelho sensorio-motor para se atualizar; c) e o nível ontológico, que conserva integralmente a totalidade do passado como lembrança pura. Essas três modalidades de sobrevivência e de influência do passado sobre o presente devem ser levadas em conta no estudo do problema da evocação, que constitui o nosso assunto no momento. É preciso percorrer os três níveis da memória (fisiológico, psicológico e ontológico) para que seu sentido se esclareça, dissolvendo as ambiguidades numa espécie de unificação teórica da percepção com a lembrança numa pura atividade do espírito, a qual mantém vínculos essenciais com a atividade da duração. Em última análise, a questão da evocação é fundamental

porque é ela que vai mostrar o nexó entre o espírito e o corpo, de certa maneira já indicando a diluição do dualismo mediante uma dupla reconciliação: a primeira delas pragmática ou empírica (testemunhada pela experiência); e a segunda, já no âmbito das consequências finais do livro, metafísica ou temporal (apreendida pela intuição). Tal procedimento vai reduzir a dualidade ontológica a uma espécie de “monismo da duração”¹⁰¹, evidenciando que o dualismo só vigora no plano metodológico.

Em primeiro lugar, trata-se de examinar a reconciliação empírica entre um passado puro e um presente ativo; enfim, entre lembrança e percepção. A dificuldade desse empreendimento é visível. Essa dificuldade certamente contribuiu com o caráter ambíguo de algumas formulações. De acordo com a leitura de Sartre, pode-se dizer que há passagens em *Matéria e memória* que sugerem ao menos três interpretações diferentes para o processo de evocação: a que situa a atividade evocativa no corpo, a que a situa no espírito e a que a reparte entre um e outro. Acreditamos que essa aparente indecisão possa ser remediada, ou pelo menos atenuada, por uma leitura que distribui cuidadosamente as teses bergsonianas em dois níveis: o das teses provisórias (o nível no qual se separa o misto e se analisa o papel do corpo e o da memória espontânea no processo de evocação, análise em larga medida acompanhada de verificação experimental) e o das teses definitivas (que se apresentam como conclusões metafísicas extraídas das investigações preliminares). Assim, a introdução de matices metodológicos nas análises de Bergson permite contornar boa parte dos problemas que Sartre viu em sua obra. É possível que uma leitura demasiado dogmática do primeiro capítulo de *Matéria e memória* tenha estimulado uma multiplicação das dificuldades, nem sempre fazendo justiça ao pensamento do autor. Nesse sentido, Sartre poderia ter

¹⁰¹ Sabemos bem o quanto a noção de monismo é problemática em Bergson. De fato, a duração é a realidade suprema do bergsonismo, mas ela se define como multiplicidade, heterogeneidade, como “diferença interna”, para usar a terminologia de Deleuze. Se é assim, como falar em monismo nesse contexto? Apesar dessa dificuldade, julgamos justificado utilizar semelhante expressão aqui porque ela, embora não defina a filosofia de Bergson com exatidão, ao menos permite que ele se afaste devidamente de todo dualismo ontológico. As conclusões metafísicas de *Matéria e memória* apontam para uma superação do dualismo convencional.

pecado por interpretar a obra de um ponto de vista incompatível com a letra e com o espírito do pensamento bergsoniano.

Desde o início, Bergson estava consciente da artificialidade da teoria da percepção pura. Ela era, declaradamente, uma hipótese, mas uma hipótese que nos autorizava uma aproximação extraordinária em relação à matéria, apreendendo-a como um dado objetivo da sensibilidade, e não mais como uma “impressão” ou uma “sensação” subjetivas, tal como no realismo e no idealismo. Já a percepção concreta, aquela que experimentamos cotidianamente, encontra-se sempre impregnada de lembrança. Ela é um amálgama de presente e passado, atualidade e virtualidade. Assim, a necessidade de uma reinserção de componentes mnemônicos na percepção não surge como uma consequência inesperada de sua pureza inicial (a memória não pode ser deduzida da percepção pura), mas sim como uma exigência da própria experiência concreta. A experiência é o misto e, portanto, não pode se dar num plano de pura objetividade. A percepção é desde o início contaminada pela memória. Ela precisa ostentar os elementos subjetivos que também participam da constituição do dado externo. Desse modo, o isolamento da percepção em tendência pura não visava conduzi-la ao que ela não é, ou seja, à lembrança. Não há continuidade teórica possível entre percepção e memória. Há, pelo contrário, heterogeneidade, diferença de natureza, como tantas vezes Bergson asseverou. Semelhante trabalho, então, foi desenvolvido para revelar o papel do corpo na experiência sensorial, mapeando a estrutura de uma relação objetiva com o mundo, que até então jamais havia sido pensada. Desse modo, a lembrança só pode aparecer como um complemento oriundo de uma outra fonte, distinta da percepção e do objeto.

De fato, nossa experiência perceptiva real se dá de tal maneira que jamais poderemos vivê-la de modo totalmente separado da memória. O isolamento da experiência sensorial em percepção pura só tem sentido enquanto procedimento teórico, sem dúvida incompatível com a experiência concreta. O dado é sempre uma percepção mista, complexa, contaminada por todo tipo de impurezas. Por isso, entender o processo através do qual a memória se junta à percepção para gerar uma experiência real requer um empenho vigoroso nos planos fisiológico e psicológico, pois a experiência já nos oferece o misto, que precisamos separar e depois reunificar pelo pensamento. Bergson realizou esse trabalho nos capítulos centrais de *Matéria e memória*. As conclusões metafísicas (a memória ontológica,

que efetivamente aparece ao final da obra) serão conquistadas somente após as análises do papel do corpo e do papel do espírito na composição da experiência consciente. Para compreender o processo de evocação, tal como Bergson o formulou, é preciso abordar os três níveis da memória, bem como a oscilação entre as três posições fixadas pelo filósofo, cada uma delas atribuindo a responsabilidade pela evocação a um aspecto da experiência. Como indicamos acima, o primeiro aspecto delimita o plano sensório-motor ou fisiológico; o segundo, a consciência prática ou o nível psicológico; e o terceiro, o inconsciente ontológico¹⁰².

A hesitação de Bergson, contudo, não deve sugerir ao seu leitor que há aqui uma falta de rigor filosófico, produzindo uma teoria incoerente. Pelo contrário, pode-se enxergar em seu esforço uma exposição completa e consistente do processo de evocação, pois aquilo que apareceu como ambiguidade aos olhos de Sartre pode ser interpretado como zelo conceitual, que se empenha em recobrir todos os matizes da evocação das lembranças. É preciso dizer que Bergson foi sensível ao problema que Sartre, mais tarde, apontará em sua obra. No segundo capítulo de *Matéria e memória*, ao analisar o reconhecimento, ele pergunta:

“Nos casos em que o reconhecimento é atento, quer dizer, em que as lembranças-imagens juntam-se regularmente à percepção presente, é a percepção que determina mecanicamente o aparecimento das lembranças, ou são as lembranças que se colocam espontaneamente diante da percepção?” (BERGSON, 2001, p. 244).

Encontramo-nos, sem dúvida, em face da ambiguidade que Sartre havia denunciado. Bergson expõe explicitamente o problema. Ao desmembrar, logo no início do segundo capítulo, duas modalidades de atividade mnemônica: uma mecânica, ligada ao corpo, outra espontânea, ligada ao espírito; ele aparentemente

¹⁰² A noção de inconsciente ontológico foi preservada devidamente por Deleuze, o Passado puro (“Memória imemorial”) sendo a forma como o ser se conserva junto a si. Deleuze acrescenta: “Bergson não emprega a palavra ‘inconsciente’ para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas para designar uma realidade não psicológica” (DELEUZE, 1999, p. 43). Ao que parece, Sartre e Worms situam o inconsciente no nível psicológico, o primeiro chamando-o de “consciência que se ignora” (SARTRE, 1986, p. 60); e o segundo, utilizando literalmente a noção de “inconsciente psicológico” (WORMS, 1997, p. 92).

fomentaria a ideia de uma inaceitável dualidade no coração do processo evocativo, uma vez que tanto a memória motora quanto a memória espontânea realizariam o mesmo trabalho de conservação e utilização do passado no presente: a primeira, desempenhando-o na ação; e a segunda, representando-o como ideia. Mas na filosofia de Bergson, como já foi amplamente comentado, trata-se sempre de rejeitar todo dualismo e substituí-lo por continuidades, por progressos. Por ora, o que encontramos em seu procedimento não é uma dualidade ontológica, mas sim metodológica. Trata-se, na verdade, de analisar separadamente o papel do corpo (do sistema nervoso) e o papel do espírito (do plano psicológico) nesse processo difícil que é a evocação. Se, no momento problemático do texto, a ambiguidade permanece, no nível metafísico, isto é, o das teses definitivas, ela se dissipará, já que Bergson vai adotar uma posição (um tanto equívoca, é verdade) frente a esse problema. Tentaremos demonstrar esse ponto recorrendo às passagens mais emblemáticas do texto do autor.

Já ao final do primeiro capítulo de seu livro, Bergson observara: “Devemos, acercando-nos o máximo possível do contorno dos fatos, procurar onde começa e onde termina, na operação da memória, o papel do corpo” (id., *ibid.*, p. 223). Toda a discussão em torno da memória-hábito define a função do corpo na atualização das lembranças, enfim, o trabalho fisiológico que se dá em seu interior. Se o papel do corpo era imperioso na percepção, organizando seu entorno sensorial à medida que refletia o estímulo externo na própria superfície das coisas: no caso da memória, verificamos o movimento inverso, pois a atividade nervosa que se dá no corpo, é uma condição necessária para a atualização de uma lembrança, mas jamais uma condição suficiente¹⁰³. Essa simples limitação já nos recomenda prudência frente à questão de uma possível compreensão fisiológica da atividade evocativa. Com efeito, a análise do fenômeno do reconhecimento começou enfatizando o aspecto por assim dizer corporal da memória. O corpo, simultaneamente concebido como um “centro de ação” e como o portador de um tipo particular de memória, consegue “armazenar” a experiência passada, mas à medida que essa experiência se resolve em dispositivos motores, podendo se repetir mecanicamente sempre que a atual configuração do meio externo solicitar a aplicação dos mesmos movimentos. Toda

¹⁰³ Cf. Bergson, *Matéria e memória*, p. 222.

a experiência sensorial passada construiu em nós aparelhos sensório-motores que de certa forma permanecem latentes na estrutura fisiológica, aguardando a ocasião de serem novamente reanimados, desenvolvendo-se em ações mais ou menos automáticas, mais ou menos escolhidas. Essa memória corporal, então, repete no presente o que se acumulou como esforço no corpo. Ela é, sobretudo, memória-hábito, pois o hábito se define como uma sedimentação de mecanismos corporais montados a partir da repetição de movimentos. A bem dizer, os hábitos motores constituem a maneira como o passado sobrevive no corpo. A maior parte do poder mnemônico que utilizamos cotidianamente está ligada a esse tipo de memória. De fato, não precisamos de uma consciência atenta para circular entre os objetos que povoam nosso cotidiano. Tampouco para utilizá-los da maneira que nos aprouver. “Reconhecer um objeto usual consiste sobretudo em saber servir-se dele” (id., *ibid.*, p. 239). A eficácia prática pode ser assegurada antes mesmo da irrupção de uma consciência atenta, que evocaria espontaneamente as lembranças mais úteis ao presente. O acúmulo de passado na própria estrutura fisiológica do corpo, sob a forma de hábitos motores, já orienta o organismo por entre os objetos de seu interesse. O corpo ou o nível fisiológico constitui, portanto, o primeiro aspecto da memória, da sobrevivência do passado, garantindo a realização eficaz da ação.

Mas isso não significa que a memória corporal não recolhe, das imagens-lembranças, algo para iluminar melhor a ação presente. Na verdade, o sistema nervoso, tendo que se adaptar ao presente, sendo esta “a finalidade geral da vida”, obstrui a passagem de todas as lembranças que não correspondem aos interesses momentâneos da ação, não oferecendo oportunidade para que o corpo delas se sirva. Nesse contexto, o corpo desempenha o papel fundamental no processo de evocação, pois é ele o protagonista de uma interação sensorial ininterrupta com o ambiente, articulando a cada momento novos aparelhos sensório-motores em sua própria anatomia, de acordo com a variabilidade das imagens que o circundam, variabilidade determinada por sua mudança de posição em relação a elas. Tais aparelhos determinam a adesão das imagens-lembranças mais coerentes com a situação presente. Certamente, viveríamos um sonho ou um devaneio se:

“(...) nossa consciência atual, consciência que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente, não descartasse todas aquelas imagens passadas que não podem se coordenar com a percepção atual e formar com ela um conjunto útil” (id., *ibid.*, p. 230).

Podemos estar certos, neste primeiro momento da argumentação de Bergson, que: “É, ordinariamente, a percepção presente que determina a orientação de nosso espírito (...)” (id., *ibid.*, p.251). Assim, o papel seletivo do corpo é mantido também no âmbito da memória. Aqui, num contexto de teses provisórias, é o corpo que protagoniza o fenômeno da evocação. São seus interesses práticos que limitam a emersão do passado. Bergson usa o termo “inibição” para designar a função motora que impede que o sonho e o devaneio invadam a vida prática. Se a totalidade do passado jamais se atualiza é porque o corpo, suas articulações nervosas, obstrui a passagem de tudo o que não tem interesse para a ação. Desde a teoria das imagens, o trabalho do corpo como imagem central já era o de recortar a totalidade de acordo com as exigências da ação. Já havia aí um esforço de seleção que se estenderia até a percepção pura, a qual captava do ambiente apenas as influências que poderiam clarear ações possíveis úteis. Na percepção concreta ocorre algo análogo, pois a situação presente do organismo, as disposições nervosas que nele se estruturam, seleciona as partes do passado que vão se comprometer com esse presente ativo. É por isso que uma leitura dogmática do texto de Bergson enxergaria aqui, sem dúvida de maneira apressada, uma concepção fisiológica da evocação. Quando Bergson enfatiza o papel do corpo no processo evocativo, sobretudo no segundo capítulo de *Matéria e memória*, isso não significa que ele está aderindo a uma espécie de naturalismo psicofisiológico, pensando as lembranças como anatomicamente “localizadas”, de modo que seriam requisitadas assim que o corpo delas necessitasse. O próprio desenvolvimento da obra desmente esse ponto de vista. Toda a análise dos casos patológicos pretendia mostrar justamente que a lembrança não está localizada nas células nervosas, que a lembrança não é da ordem corporal ou fisiológica. O que Bergson faz, então, assemelha-se mais a uma distribuição das tarefas, de modo que o corpo participa da evocação à medida que sua configuração sensório-motora atrai as lembranças mais úteis, mais coerentes com a situação atual; muito embora isso não signifique que as lembranças estão prontas no corpo, armazenadas nas células do cérebro. Pode-se dizer, com Worms, que o cérebro exhibe unicamente uma “função mediadora”, e jamais uma “função constitutiva”¹⁰⁴, quando se trata de evocar uma lembrança. O cérebro utiliza no

¹⁰⁴ Cf. Worms, *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, p. 119.

presente as representações que, graças à familiaridade que apresentam com a percepção, encontraram o caminho da atualização desobstruído.

Mas se o corpo em geral, e o sistema nervoso em particular, só são capazes de mediar a relação da lembrança com a percepção; mais exatamente, da lembrança com o esquema motor construído no nível fisiológico; então, o que produz a evocação? Que poder faz com que as lembranças se “sintam” seduzidas pelo presente, ao ponto de abandonar seu *hábitat* natural para se encarnar no corpo? Essa pergunta, evidentemente, não pode ser respondida no plano fisiológico. Bergson não compactua com o naturalismo radical e por isso percebe as limitações de uma explicação “fiscalista” para o fenômeno da memória. O apelo do corpo, repetimos, é uma condição necessária para a evocação de uma lembrança, mas não é uma condição suficiente. É preciso levar em conta um outro princípio para esclarecer um pouco mais essa questão. Quando falamos em distribuição das tarefas no trabalho evocativo foi porque de fato aparece no texto de Bergson uma dupla atividade, trazendo para o centro do debate a realidade psicológica das imagens-lembranças. Diz Bergson:

“Nossa vida psicológica normal oscila, dizíamos, entre essas duas extremidades. De um lado, o estado sensório-motor S orienta a memória, da qual, no fundo, é apenas a extremidade atual e ativa; de outro lado, essa própria memória, com a totalidade de nosso passado, exerce uma pressão para diante a fim de inserir na ação presente a maior parte possível de si mesma. Desse duplo esforço resultam, a todo instante, uma multidão indefinida de *estados* possíveis da memória” (...) (id., *ibid.*, p. 307).

Com efeito, quanto mais próximos estamos de uma ação imediata, quanto mais imperioso for o apelo do presente, requisitando uma resposta motora de nosso corpo, mais ligados estaremos a uma memória corporal e, por conseguinte, mais automática será nossa ação. Pelo contrário, quanto mais brandas forem as solicitações atuais, quanto menor for nosso interesse em agir, mais adentraremos nas dimensões recônditas da memória pura. Tudo se passa como se o grau de “atenção à vida” determinasse o nível no qual nosso espírito irá se situar. Na ação reflexa, por exemplo, dispensa-se as representações evocadas do fundo da memória. A ação se cumpre de modo imediato, como uma espécie de prolongamento contínuo ao estímulo recebido. Pelo contrário, no sonho, onde há um relaxamento da tensão fisiológica que predomina na vigília, que sempre

conecta o corpo à eficácia prática, assistimos a uma explosão de imagens-lembranças sem nenhuma disciplina lógica em seus encadeamentos; uma dispersão caótica de representações que mais nos aproxima daquilo que Bergson chama de memória pura, muito embora esse nível da memória não seja objeto de experiência. Portanto, as duas extremidades de nossa experiência não constituem o plano no qual nos situamos normalmente. De ordinário, vivemos entre esses dois extremos, recebendo contribuições de ambos os lados. A experiência comum está entre a memória-hábito, que nos reduziria a autômatos se fosse exclusiva; e a memória pura, que nos perderia no devaneio, caso predominasse. O princípio de “atenção à vida”, que Bergson enunciara logo no prefácio, assegura o equilíbrio entre os dois extremos da experiência humana, condenando-a a ser sempre um misto de percepção e lembrança. Semelhante princípio está amparado num fundamento vital e social, uma vez que ele garante a sobrevivência da espécie e a construção da sociabilidade¹⁰⁵.

O que é preciso resguardar agora é a importância da espontaneidade da memória no movimento em direção ao presente. De fato, Bergson prioriza no segundo capítulo o papel do corpo na evocação. Mas é sobretudo o terceiro capítulo de *Matéria e memória* que nos apresenta as teses mais consistentes sobre esse tema. Se, na óptica de Sartre, a perspectiva de Bergson é ambígua, isso se deve ao fato dele ter acentuado também a atividade do espírito no reconhecimento de uma situação ou estado de coisas presentes, indicando-nos que as lembranças são animadas no interior delas mesmas, mobilizando-se numa verdadeira irrupção no plano da consciência. Mesmo no segundo capítulo de seu livro, Bergson já registrava a relevância de uma atividade endógena para produzir o reconhecimento:

“Qualquer que seja o número e a natureza dos termos interpostos, não vamos da percepção à ideia, mas da ideia à percepção, e o processo característico do reconhecimento não é centrípeto, mas centrífugo” (id., *ibid.*, p. 275)

¹⁰⁵ A feição prática do espírito será desenvolvida nas obras posteriores do filósofo, sobretudo em *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião*. No entanto, só aprofundaremos esse ponto no que toca a questão da existência vital, deixando para outra oportunidade a relação entre consciência prática e sociabilidade.

A concepção centrífuga da evocação promove uma modificação radical na maneira como a tradição pensava a relação entre percepção e lembrança. Na verdade, a teoria da memória de Bergson subverte a postura tradicional da psicologia, pois não se trata mais de localizar uma percepção presente no passado através de um estudo da memória. Trata-se de utilizar uma lembrança, que é passado puro, no presente ativo do corpo, de modo que o procedimento de Bergson é centrífugo-pragmático¹⁰⁶. Mais ainda, pode-se acrescentar que essa utilização não se dá guiada unicamente pelo nível sensório-motor. Há uma atividade espontânea no fundo do espírito que impele as lembranças em direção ao presente. Em última análise, essa atividade está ancorada na própria duração. E é ela que exprime a verdade do processo evocativo. Bergson defende uma atividade de atualização no próprio interior da memória, de modo que o espírito não é a passividade que Sartre encontrou nele, uma coleção de imagens-coisas rígidas e inertes, governadas por leis associacionistas. A lembrança pura, que é inconsciente ou virtual e, portanto, jamais se dá na experiência concreta, adere ao âmbito da consciência mediante uma atividade inerente ao espírito. Quando Deleuze mencionou a “revolução bergsoniana”, no contexto da teoria da memória, foi porque “(...) não vamos do presente ao passado, da percepção à lembrança, mas do passado ao presente, da lembrança à percepção” (DELEUZE, 1999, p. 49). Deleuze agregou, ao lado da ideia de “evocação da imagem”, que de fato representa uma atividade empírica realizada no corpo, resgatando uma lembrança e encarnando-a no presente, a ideia de uma atividade metafísica que ele chamou de “invocação à lembrança”, a qual assinala um “salto” numa certa região do passado ontológico, que se define como virtualidade sempre *em vias de* se atualizar. A importância desse salto é fundamental na interpretação deleuziana¹⁰⁷, fazendo-nos

¹⁰⁶ Cf. Worms, *Introdução à Matéria e memória de Bergson*, cap. II.

¹⁰⁷ É preciso acrescentar que Worms também foi sensível à ideia de “salto” no conteúdo da memória para explicar a evocação. Em sua exegese de *Matéria e memória*, ele diz: “Além dessa ‘associação’ primitiva, toda associação com as lembranças implica de início outra coisa que uma associação linear: um *salto* no conteúdo global da memória, que, no limite, o torna totalmente disponível às associações inteiramente ‘livres’ ou ‘arbitrárias’. (...) Tal é a teoria bergsoniana dos ‘planos de consciência’ completamente desenvolvida: a uma associação linear e determinada de

passar progressivamente do plano do inconsciente ontológico para o da consciência prática ou da vida psicológica propriamente dita. Ao que tudo indica, o estudo do processo evocativo nos conduziu da psicologia à ontologia. A lembrança pura é um estado virtual que conserva integralmente uma experiência vivida. Na evocação das lembranças há um dinamismo mnemônico, uma atividade temporal que a todo momento “lança” o passado, como imagem-lembrança, sobre o presente, de modo que a lembrança aflora em percepção concreta. Se desejarmos nos apegar a terminologias estereotipadas, pode-se dizer que o espiritualismo metafísico de Bergson, tal como o denominou Sartre, recobre e sufoca seu suposto biologismo psicológico. O biologismo estando para as teses provisórias assim como o espiritualismo está para as teses definitivas. É no passado, no inativo, que nos situamos inicialmente para trazer à luz da consciência uma lembrança. Assim como percebemos as coisas lá onde elas se encontram; do mesmo modo, lembramos o passado onde ele está, quer dizer, nele mesmo. Portanto, a evocação deve ser entendida como uma passagem do virtual para o atual, do passado para o presente, da lembrança para a percepção. Numa palavra, do nível metafísico para o nível pragmático-utilitário. A bem da verdade, as articulações nervosas que se desenham no corpo só aparecem ao final do percurso da lembrança pura em direção ao presente, como se o prolongamento fisiológico fosse apenas a inserção do passado na vida do corpo, na atividade da matéria; enfim, como se o corpo fosse a extremidade prática de uma virtualidade ontológica. É em conformidade com isso que podemos citar essas palavras conclusivas de Bergson¹⁰⁸:

elementos simples, opõe-se um funcionamento global, vertical e intensivo do espírito em seu conjunto” (WORMS, 1997, p. 171-2).

¹⁰⁸ Porém, antes mesmo de toda conclusão metafísica, Bergson já advertia: “Mas, desde agora podemos falar do corpo como de um limite movente entre o futuro e o passado, como de um ponto móvel que nosso passado estenderia incessantemente em nosso futuro. Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais ele age, ao contrário, recolocado no tempo que escoar, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa *ação*. E, por conseguinte, essas imagens particulares que eu chamo de mecanismos cerebrais *terminam* a todo momento a série de minhas representações passadas, sendo o último prolongamento que essas

“A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de início. Partimos de um ‘estado virtual’, que conduzimos pouco a pouco, através de uma série de *planos de consciência* diferentes, até o termo em que ele se materializa numa percepção atual, quer dizer, até o ponto em que ele se torna um estado presente e atuante, ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo. Nesse estado virtual consiste a lembrança pura” (BERGSON, 2001, p. 369).

Assim, a teoria bergsoniana da sensibilidade, ao contrário de Kant, não encerra o sujeito do conhecimento no domínio dos objetos, no âmbito de um insuperável mundo fenomênico. A determinação do sujeito empírico, de uma percepção insuflada por uma memória que mantém vínculos com a profundidade ontológica do espírito, permite compreender a percepção e a memória como atos temporais. Embora a percepção seja essencialmente prática, nem por isso ela deixa de se relacionar com o inatual. Na verdade, são os graus de tensão (*tension*) e distensão (*extension*) do tempo (*durée*) que marcam a todo momento o nível no qual nossa experiência irá se instalar. O sentido externo, portanto, não se encontra inelutavelmente separado de nossa interioridade e inteiramente estruturado pela forma do espaço. O sentido externo, que define nossa relação sensorial com o mundo, é na verdade o desdobramento ativo de uma potência interna: a duração, de modo que a percepção é também uma determinação do tempo. Se é assim, matéria e espírito não exprimem mais uma dualidade ontológica. Se a tradição até aqui se pronunciou dessa maneira, foi porque essas noções foram pensadas em termos de espaço, quando era preciso pensá-las em termos de duração. Ao conceber percepção e memória como atos temporais, os resultados desses atos, isto é, a matéria e o espírito, não são mais que “ritmos da duração”. E o tempo, em Bergson, deixa de ser uma forma de apreensão das coisas para exprimir uma realidade concreta, um plano ontológico que tudo constitui.

É somente após a teoria da memória, somente após uma determinação temporal da percepção e da memória, que podemos reencontrar a matéria abaixo do espaço homogêneo, abaixo da extensão geométrica, como uma extensão

representações enviam no presente, seu ponto de contato com o real, ou seja, com a ação” (BERGSON, 2001, p. 224).

concreta contínua e indivisa. O tempo da interioridade, explorado no *Ensaio*, reaparece na exterioridade, de modo que a “mudança qualitativa” da consciência se reproduz também na matéria, ao ponto de convertê-la num fluxo que só pode ser apreendido por uma “intuição metafísica”. Assim, a teoria da sensibilidade, que circunscreve o âmbito de jurisdição do sujeito empírico, não limita o alcance epistêmico desse sujeito. Bergson oxigena a percepção, de alguma maneira mantendo-a conectada com a duração, de modo que o sujeito prático não está necessariamente condenado a uma relação instrumental com o mundo. Ele é parte integrante de uma realidade metafísica que, embora o ultrapasse, também o constitui.

Por fim, a reconquista da “unidade” ontológica do tempo, de um tempo que se desdobra e se diferencia em percepção-matéria e memória-espírito¹⁰⁹, significou para Bergson pensar o real como *progresso* e não mais como *coisa*. Na verdade, ele sempre recusou a presença de categorias estáticas em sua filosofia¹¹⁰. O bergsonismo se define como um esforço de superação do estilo espacial ou geométrico de pensamento, atribuindo a essa tendência natural de nosso intelecto todos os erros da filosofia, todas as imprecisões da ciência. O real pensado em termos de duração significa o real como “mudança interna”.

¹⁰⁹ “Foi preciso o último capítulo do livro para estabelecer que a matéria, na qual a percepção nos introduz, e o espírito, que a memória nos revela, estão ligados por uma profunda analogia metafísica, que leva a concebê-los como dois *graus* de uma mesma atividade, uma tensão no tempo e um estender-se (*extension*) na extensão (*étendue*)” (WORMS, 1997, p. 267).

¹¹⁰ No *Ensaio*, Bergson diz: “(...) não há nada na alma humana a não ser *progressos*” (id., *ibid.*, p. 87). Em *A evolução criadora*, é possível dizer que ele reitera esse ponto de vista em várias passagens: “(...) pois o movimento é sem dúvida a própria realidade, e a imobilidade não é mais que aparente ou relativa” (id., *ibid.*, p. 626); “Não há coisas, há apenas ações” (id., *ibid.*, p. 705). E, em *Introdução à metafísica*: “Não existem *coisas* feitas, mas apenas coisas que se fazem, nada de *estados* que se mantêm, mas somente estados que mudam” (id., *ibid.*, p. 1420).

SEGUNDA PARTE:

A INTELIGÊNCIA NA FILOSOFIA DE
BERGSON

inteligência, tal como o fez com a percepção, Bergson não corta radicalmente os vínculos entre a subjetividade humana e o Absoluto. A inteligência saberá conviver com outra função cognitiva igualmente importante: a intuição¹¹³.

No âmbito da percepção, vimos que a ação interessada do corpo organizava os dados do sentido externo num horizonte essencialmente limitado. Na verdade, a percepção objetiva de *Matéria e memória* se define como um “recorte” da totalidade. A representação que ela circunscreve nasce de uma supressão da riqueza inexaurível da presença. De igual maneira, no sentido interno, a parte da memória que se compromete com a percepção é exígua, quando comparada com tudo aquilo que os interesses práticos do corpo obstrui, impedindo que esse amplo conteúdo mnemônico tome “lugar” no plano da consciência. Pode-se dizer, então, mesmo no contexto de *Matéria e memória*, que são os interesses da ação do corpo que limitam profundamente nosso acesso ao Ser. A experiência humana é, por essência, parcial, e jamais plena ou integral. Isso ocorre porque nossa experiência se articula somente na ação de início biologicamente interessada e apenas tardiamente vinculada a objetivos sociais e epistêmicos. Semelhante concepção, exposta em *Matéria e memória*, prolonga-se na teoria da inteligência. A continuidade que Bergson encontra entre percepção e inteligência compromete essa última também com o domínio da ação interessada¹¹⁴, submetendo ambas ao mesmo fundamento, isto é, à vida. Ao interpretar a inteligência como uma “função

¹¹³ Curiosamente, a intuição também receberá um fundamento vital. É, também aqui, a unidade do eã que assegura a realidade da intuição como “(...) instinto tomado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente” (id., ibid., p. 645). A intuição, portanto, define uma instância de conhecimento completamente diferente da inteligência. Mesmo estando ligada à vida, ela não encerra seu objeto no âmbito do interesse prático; mas, pelo contrário, o libera dessas exigências e o conhece em si.

¹¹⁴ “Nossas percepções nos dão o desenho de nossa ação possível sobre as coisas, bem mais do que o das próprias coisas. Os contornos que nós encontramos nos objetos marcam simplesmente o que podemos atingir e modificar. As linhas que vemos traçadas através da matéria são justamente aquelas sobre as quais somos chamados a circular. Contornos e estradas foram se acentuando à medida que se preparava a ação da consciência sobre a matéria, ou seja, em suma, à medida que se constituía a inteligência” (id., ibid., p. 655).

Capítulo 1

INTELIGÊNCIA E AÇÃO

A teoria da inteligência não surge no texto de Bergson dissociada de uma teoria da vida. Coube à biologia, mais exatamente a uma reformulação do evolucionismo, delimitar o contexto no interior do qual a inteligência deve ser examinada. A filosofia da vida que Bergson desenvolve em *A evolução criadora* de certa maneira substitui o enfoque epistemológico tradicional. A epistemologia já não é mais o campo privilegiado para auscultar a “faculdade de conhecimento”, posto que a inteligência representa uma tendência¹¹¹ da evolução biológica, que ao lado do instinto perfaz a série dos animais. Essa constatação, fundamental nesse momento da obra do autor, permitirá uma profunda modificação da imagem que até então se fazia da subjetividade. Assim, o sujeito empírico, cuja fisionomia aparece nas análises da percepção e da inteligência, irrompe do próprio *elã vital*¹¹², exibindo, a um só tempo, as limitações cognitivas impostas pelos sacrifícios a que teve que aderir ao longo do percurso evolutivo; e o alcance surpreendente de sua consciência, de alguma maneira filiada a uma Consciência coextensiva ao impulso que lhe deu origem, mostrando que o caminho que vai dos Vertebrados ao homem é a única estrada “(...) larga o bastante para deixar passar livremente o grande sopro da vida” (BERGSON, 2001, p. 580). A ambivalência do sujeito bergsoniano indica, mesmo antes do desenvolvimento completo da teoria da inteligência, a atitude do filósofo frente às questões fundamentais da metafísica. Ao naturalizar a

¹¹¹ “Pois a vida é tendência, e a essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu elã irá repartir-se” (BERGSON, 2001, p. 579).

¹¹² Pode-se dizer que há naturalização da inteligência porque ela aparece como uma das direções da evolução, que orienta a espécie humana para a ação eficaz. Logo na introdução de *A evolução criadora*, Bergson registra: “Ela [a evolução da vida] nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são impostas” (id., *ibid.*, 489).

biológica”, Bergson a orienta para uma atividade que assumirá o aspecto de uma “fabricação”.

Bergson não esconde que a finalidade geral da vida é agir sobre a matéria inerte e dela extrair os meios que permitem aos organismos permanecerem na existência vital. Seja na vida instintiva, seja na vida inteligente, o que encontramos é sempre uma atividade, um “esforço” de inserção e de domínio das resistências do mundo material. “Ora, a vida manifestada por um organismo é, aos nossos olhos, um certo esforço para obter certas coisas da matéria bruta” (id., *ibid.*, p. 611). Enfim, é porque a vida se define como pura atividade (mesmo no torpor vegetal, onde de fato há uma ação de síntese de componentes inorgânicos); aliás, porque se define como atividade explosiva, dispersa em “direções divergentes de evolução”, que se pode pensar a inteligência como uma função ativa biologicamente determinada. Ao menos no contexto do primeiro e do segundo capítulos da obra, essa concepção da função intelectual se justifica. Bergson subtrai a inteligência do âmbito gnosiológico tradicional e a insere no plano da ação interessada. Conforme suas próprias palavras, conhecimento intelectual e ação “(...) são aqui apenas dois aspectos de uma única e mesma faculdade” (id., *ibid.*, p. 622). A inteligência, como faculdade de conhecimento, descende da fabricação, como faculdade de ação. A bem dizer, ela se define de início como ação fabricadora. Nota-se, então, que nos capítulos iniciais d’*A evolução criadora* a inteligência tem uma origem “empírica”, uma vez que se desenvolve como tendência biológica orientada para o domínio instrumental da matéria inerte.

É certo que essa caracterização não exprime a palavra final de Bergson sobre o assunto, posto que o filósofo irá explorar também a “gênese metafísica” da inteligência. Todavia, até nosso terceiro capítulo, restringiremos a análise a uma interpretação do sujeito empírico, de sua capacidade intelectual como uma função prática da vida e, por fim, pretendemos extrair daí a imagem que se pode formar da subjetividade.

A análise da inteligência certamente a concebe de início no plano empírico, como uma capacidade instrumental diretamente ligada à sensibilidade, garantindo ao homem triunfar sobre as resistências da matéria inerte. Pelo contrário, a tradição pensou o sujeito, desde a origem da filosofia moderna, no âmbito epistêmico, como sujeito do conhecimento, o que gerou a conhecida dualidade entre um sujeito cognoscitivo e um objeto cognoscível. O *cogito*

cartesiano, por exemplo, não foi posto na doutrina de Descartes visando desenvolver uma metafísica da interioridade. Seu aparecimento vinculava-se a interesses epistemológicos bem definidos, isto é, pretendia determinar um porto seguro para o conhecimento, estabelecendo uma evidência subjetiva poderosa o bastante para afastar a sombra da dúvida. Foi assim que o critério da verdade tornou-se para Descartes inteiramente subjetivo¹¹⁵. O espírito reconhece a verdade quando apreende uma ideia com clareza e distinção. A inteligência, portanto, só pode ser a faculdade cognitiva que possibilita esse reconhecimento. Ela é a “luz natural” que ilumina o espírito e o encaminha para o saber indubitável. Semelhante concepção da inteligência a converte numa faculdade destinada originariamente ao conhecimento puro e desinteressado. Tal ideário reproduz as tendências que se desenvolvem na filosofia desde os gregos. Vincular a inteligência ao plano epistêmico redundava em cortar toda relação que a teoria mantém com o contexto da ação.

É essa imagem epistemológica da subjetividade e da inteligência que Bergson busca desfazer. Na verdade, sua filosofia quer mostrar que o primeiro relacionamento do homem com o mundo não foi epistêmico, mas ativo, de modo que a ação representa também aqui a atmosfera que a inteligência respira. Se, de início, *Matéria e memória* mostrou que geneticamente a sensibilidade se configura de acordo com os interesses da ação do ser vivo; *A evolução criadora*, posteriormente, desenvolveu o mesmo trabalho com o entendimento, de modo que aqui o sujeito lógico, tal como se manifestou na filosofia crítica, não funda nossa experiência e nosso conhecimento justamente porque ele descende de uma atividade que se realiza ao transformar o mundo inerte em instrumento útil. Assim, a inteligência, antes de ser faculdade de conhecimento teórico, foi uma modesta

¹¹⁵ Nos *Princípios de filosofia*, mais exatamente na proposição VII da Primeira Parte, Descartes apresenta o pensamento puro como a primeira evidência segura para reconstruir o edifício do conhecimento. Diz ele: “(...) rejeitando de tal maneira tudo aquilo de que podemos duvidar, e ainda imaginando-o falso, supomos facilmente por certo que não há Deus, nem céu, nem corpos; e que nem mesmo nós temos mãos, nem pés, e nem, por fim, corpo algum; mas nem por isso nós, que pensamos tais coisas, nada somos, pois repugna julgar que o que pensa, no mesmo instante em que pensa, não existe. E, portanto, o primeiro e mais certo conhecimento que se oferece ao que filosofa com método é este: *penso, logo existo*” (DESCARTES, 1951, p. 08-9).

mas fundamental faculdade de ação. Entretanto, a ação que a inteligência irá exercer sobre o mundo pressupõe um horizonte sensorial que se abre diante do ser vivo, solicitando-lhe um empenho corporal, por assim dizer muscular, para obter do meio externo a satisfação vital de que necessita. É a percepção, em suma, que aparece como a sede das relações mais primitivas entre o organismo e a realidade bruta da matéria. É por isso que Bergson identificou uma continuidade entre percepção e inteligência. A ação fabricadora só pode ser realizada após uma discriminação sensorial dos pontos da exterioridade que podemos influenciar. É, então, a sensibilidade que inicia o processo que vai culminar na subjetividade humana, cujo amadurecimento irá permitir à nossa consciência refletir sobre si mesma.

A modificação teórica que o pensamento bergsoniano introduz nesse ponto refere-se sobretudo à imagem que costumeiramente se fez do ser inteligente. Para Bergson, antes de ser uma “substância pensante”, o sujeito é um ser natural, um organismo que não dispõe de toda energia necessária para manter-se na existência vital. Enfim, um ser vivo sempre ameaçado de se desagregar, o que acarretaria seu adormecimento definitivo no inorgânico. É por isso que ele precisa agir para obter do ambiente os meios de sua conservação. É uma espécie de “biologismo” que está na raiz da antropologia de Bergson, não obstante jamais recobrando toda a riqueza que sua concepção do homem ostenta. Se Bergson alinha de início o ser humano às outras espécies animais é para não confundir o *resultado* com a *tendência originária*. A inteligência não é, na origem, uma “luz natural” destinada ao conhecimento (como queria Descartes), tampouco um sistema de formas lógicas *a priori* (como advogava Kant). Pelo contrário, originariamente, o sujeito inteligente é o “corpo próprio”, de início dotado de capacidades como a sensibilidade, a afetividade, a motricidade etc., tal como nos apresentou o texto de *Matéria e memória*. Descrevê-lo da maneira cartesiana ou kantiana significa apresentar seu perfil atual. Ambos ativeram à estrutura acabada da subjetividade. No bergsonismo, trata-se de escavar sua gênese¹¹⁶. A lacuna que

¹¹⁶ Franklin Leopoldo e Silva, na obra *Bergson: intuição e discurso filosófico*, observou que há uma distinção importante a fazer entre crítica genealógica (como a de Nietzsche) e crítica genética (como a de Bergson) no exame da inteligência e do conhecimento que dela deriva, revelando-nos que o procedimento de nosso autor consiste

Bergson encontrou na tradição é justamente essa ausência de uma investigação genética do sujeito. Pensá-lo como um organismo que carece, situado num ambiente hostil, mas um organismo que dispõe de capacidades específicas para se relacionar com o exterior, indica desde já a postura polêmica do filósofo diante da tradição. Se a tradição pensou a subjetividade como um absoluto, isso se deve ao fato dela ter ignorado completamente sua ascendência biológica. Nesse movimento, o sujeito inteligente, que é um resultado, foi pensado como originário. Essa confusão, entre o que é originário e o que é resultado, induziu a filosofia a ver na subjetividade uma substância soberana e acabada; e na inteligência, um dado fundante e não derivado. O que Bergson deseja é corrigir essa idéia tão difundida na história do pensamento.

De fato, pensar a gênese do sujeito intelectual implica considerar a inteligência no interior da evolução biológica e, por conseguinte, pensá-la como decorrente de outras funções, como é o caso da sensibilidade e da motricidade. Isso só se tornou possível porque a própria biologia, enquanto ciência da vida, rompeu com o fixismo e de certa maneira introduziu o tempo, mesmo que não seja o tempo de Bergson, na análise dos fenômenos vitais. Não se pode negar que as teorias transformistas do século XIX provocaram um impacto profundo na mentalidade do século seguinte. Tornou-se plausível, desde então, submeter o homem ao mesmo processo que engendrou todos os seres vivos. O bergsonismo é certamente uma filosofia herdeira dessa mentalidade, muito embora o texto de *A evolução criadora* mostre o pensamento científico como incapaz de conhecer a essência do vital. “*A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida*” (id., *ibid.*, p. 635). Todas as críticas que Bergson elabora contra a

em enraizar o conhecimento em algo que o precede: “(...) a crítica de Nietzsche é genealógica, isto é, busca a origem das cristalizações simbólicas em que se constitui a atividade de conhecimento. Em segundo lugar, desvela o instinto de verdade como desejo de segurança perante a instabilidade do devir, segurança que se realiza na instituição do conceito como significado fundamental do ser e do conhecer. Em Bergson (...) a crítica é genética: busca os fundamentos dos procedimentos ditos teóricos na esfera pragmática da sobrevivência. E também encontra tais fundamentos não no simples desejo de conhecer, mas na necessidade de coordenar inteligentemente a ação” (SILVA, 1994, p. 115).

representação científica da evolução, sobretudo no primeiro capítulo da obra, não diminuem a poderosa influência que o evolucionismo biológico exerce em seu pensamento. Pensar a cognição, a função mais nobre do espírito humano, como uma função prática de sobrevivência depende de uma ampla modificação da imagem que se faz do homem como sujeito do conhecimento. Bergson, como defensor dessas ideias, encontra na biologia um ponto de apoio. Partindo da crítica ao evolucionismo científico, ele constrói uma filosofia da vida como criação. É essa filosofia que vai amparar uma gênese empírica da subjetividade e, mais tarde, também uma gênese metafísica.

Antes de articular esquemas simbólicos ou esquemas de inteligibilidade, a inteligência é a sede de “esquemas motores”, de ações complexas coordenadas. Eis sua função originária. Se em *Matéria e memória* vimos uma naturalização da percepção, em *A evolução criadora* assistimos o mesmo esforço teórico no que se refere à inteligência. “Originariamente, pensamos apenas para agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi fundida” (id., *ibid.*, p. 532). Nessa perspectiva, a inteligência se traduz em uma atividade governada por objetivos pragmáticos e utilitários. O mencionado “biologismo”, presente no pensamento de Bergson, manifesta-se aqui de modo mais visível porque é a vida que condiciona o processo que conduz uma espécie ao exercício de uma atividade instrumental e fabricadora, cujos detalhes veremos em nosso próximo capítulo. Nesse sentido, tanto a percepção quanto a inteligência, como as duas faculdades que costumeiramente balizam a experiência humana, foram submetidas ao mesmo princípio ativo, que tem sua raiz mais profunda no próprio *elã vital*. É porque a vida é essencialmente uma atividade de inserção na inércia da matéria inorganizada que a percepção e a inteligência puderam ser definidas como “faculdades de ação” e não como instâncias de conhecimento, tal como a tradição filosófica as consagraram.

Desse modo, o sujeito é, antes de tudo, um organismo, e o organismo é, essencialmente, um aparelho sensório-motor. Não são sem importância as passagens nas quais Bergson pensa a vida animal como um esforço para manter e desenvolver o sistema nervoso¹¹⁷. Ao que parece, a evolução biológica tem uma

¹¹⁷ De fato, em alguns momentos de *A evolução criadora*, o desenvolvimento do sistema nervoso, ou do aparelho sensório-motor, parece ser o objetivo geral de toda a marcha evolutiva. Esse é o caso da seguinte passagem: “Em resumo, se concordarmos, para abreviar, em chamar de

direção, e essa direção está orientada para a animalidade; em particular, para uma animalidade que eleva a capacidade de utilizar a energia recolhida dos vegetais através de ações indeterminadas. Nesse último sentido, a marcha evolutiva traduziria uma marcha para a liberdade¹¹⁸.

Não se pode negligenciar, então, o quanto a concepção prática ou biológica do sujeito inteligente corresponde a um certo aspecto de sua realidade ou, para falar com Worms, a um dos “dois sentidos da vida”. De fato, vincular o sujeito empírico a uma filosofia da vida, naturalizando suas funções, não exprime toda a verdade do bergsonismo porque a teoria da vida é também uma metafísica da criação. Há uma ambivalência no sujeito bergsoniano que Frédéric Worms soube explorar em termos de dois sentidos diferentes do mesmo movimento vital¹¹⁹. Existe um sujeito empírico, que organiza sua experiência prática do mundo externo, sempre comprometida com interesses pré-teóricos. Mas existe também um sujeito dotado de uma capacidade *sui generis* que Bergson chama de “intuição metafísica”. Essa capacidade intuitiva o orienta para um tipo de conhecimento que trai as tendências pragmáticas e utilitárias da percepção e da inteligência, promovendo uma *simpatia* ou *coincidência* com o real. A oscilação

‘sistema sensório-motor’ o sistema nervoso cérebro-espinhal com, além disso, os aparelhos sensoriais nos quais se prolonga e os músculos locomotores que governa, poderíamos dizer que um organismo superior é essencialmente constituído por um sistema sensório-motor instalado sobre aparelhos de digestão, de respiração, de circulação, de secreção, etc., que têm por função consertá-lo, limpá-lo, protegê-lo, criar-lhe um meio interior constante, enfim e sobretudo transmitir-lhe energia potencial para convertê-la em movimento de locomoção” (BERGSON, 2001, 600-1).

¹¹⁸ Diz Bergson: “Mas se, desde o início, a fabricação do explosivo tinha por objetivo a explosão, é a evolução do animal, bem mais que a do vegetal, que indica, em suma, a direção fundamental da vida” (id., *ibid.*, p. 594). E ainda: “Como fizemos pressentir desde o início deste trabalho, o papel da vida é inserir indeterminação na matéria” (id., *ibid.*, p. 602).

¹¹⁹ “Não se trata de entrar aqui num estudo detalhado desses textos importantes, mas apenas de sublinhar que eles reencontram os dois sentidos da vida na própria filosofia, a ‘vida interior’, doravante em contato com um verdadeiro princípio espiritual, e a vida prática, fundamento de uma ciência, doravante em relação com um verdadeiro objeto material” (WORMS, 2004b, p. 352-3). Voltaremos a mencionar esse texto nos próximos capítulos, sobretudo na discussão em torno da noção de espaço.

entre um sujeito prático e um sujeito capaz de conhecimento metafísico motivou certas críticas que desejamos tematizar.

É sabido que a filosofia moderna (Locke, Hume, Kant etc.) se empenhou em determinar a estrutura do entendimento, ao passo que jamais se ocupou com a gênese desse entendimento. O esforço de Bergson, ao menos nesse sentido, caminha na contracorrente do projeto filosófico da modernidade. O que se busca aqui não é a determinação da estrutura lógica da inteligência, exibindo-a à luz de suas finalidades epistêmicas; mas sim realizar uma investigação sobre a origem da inteligência na humilde região das ações impregnadas de interesse vital. É nesse contexto que encontramos as tendências originárias de sua atividade. Em última análise, trata-se de vincular os produtos conceituais ou teóricos da inteligência à esfera da *práxis*, tal como observou Horkheimer no artigo *Sobre a metafísica do tempo de Bergson*. Com efeito, Bergson não nega que o perfil atual da inteligência exhibe habilidades puramente cognitivas, manipulações simbólicas sofisticadas e abstratas. Como matemático dileitante e estudioso contumaz das ciências naturais, ele conhecia bem os meandros da inteligência movendo-se em sua terra natal (o território do conhecimento científico, seja a ciência formal, seja a ciência empírica). O que Bergson propõe, para uma concepção mais promissora da faculdade de conhecimento, é na verdade uma discriminação dos elementos primários da inteligência, todos eles encontrados no campo de uma manipulação da matéria inerte. Isso significa que a natureza da cognição deve ser determinada a partir de um exame dos atos primitivos que a constitui. Na leitura de Horkheimer, a *práxis* é o lugar natural de tais atos.

É curioso notar que no mencionado artigo se reconhece que a filosofia bergsoniana explicitou os pressupostos da atividade teórica na esfera da *práxis*. Embora seja preciso observar a diferença de sentido que a noção de *práxis* assume nos pensamentos de Bergson e Horkheimer (no primeiro a *práxis* é pensada num sentido natural ou biológico, ao passo que no segundo ela é histórico-social), é possível dizer que nesta leitura dialética do bergsonismo, o nosso filósofo teria ostentado o mérito de ter denunciado as hipóstases realizadas pelo pensamento conceitual tanto na ciência quanto na filosofia, as quais ignoraram a origem prática de seus conceitos. Porém, para Horkheimer, Bergson não permaneceu fiel ao seu procedimento quando liberou a metafísica da duração de qualquer vínculo com o

contexto produtivo. Desse modo, ele teria reincidido no mesmo erro que denunciara em seus predecessores. É por isso que Horkheimer irá dizer:

“Como Bergson remete à ciência da natureza todos os conceitos do entendimento enredado na práxis, sua análise adquire uma conotação negativa. Ela limpa o terreno para seu mito do espírito criador” (HORKHEIMER, 2000, p. 70).

Para o pensador de Frankfurt, então, o rigor da filosofia de Bergson só se manifesta na crítica aos produtos teóricos da inteligência. Esse rigor é abandonado tão logo se começa a tratar de metafísica. Sem dúvida, a metafísica do entendimento afunda junto com a ciência no solo movediço do conhecimento praticamente determinado. Mas, pelo contrário, a “metafísica do tempo” de Bergson, isto é, a verdadeira metafísica, sobreviveria incólume às investidas da *práxis* no campo da teoria pura. Horkheimer vê em Bergson um esforço injustificado para proteger a “metafísica da duração” de qualquer contato com a ação interessada, duplicando sua própria concepção do conhecimento: conhecimento intelectual e conhecimento intuitivo, o primeiro radicado na ação, e o segundo completamente limpo e independente da ação. Nesse sentido, ainda para Horkheimer, Bergson produziria ficções no nível metafísico exatamente porque desliga as noções fundamentais dessa área do conhecimento (*duração, elã vital* etc.) da esfera da produção material da existência humana.

A liberação da metafísica de qualquer contato com o plano prático é questionada seriamente por Horkheimer em sua avaliação do pensamento bergsoniano. Se, por um lado, Bergson presta um grande serviço à filosofia, ao explicitar o vínculo essencial das elaborações teóricas da inteligência com os interesses da ação; por outro, ele mantém a realidade de uma neblina metafísica que paira sobre os fatos concretos da vida social, mas que pode ser contemplada com as lentes da intuição, não obstante seu aspecto esfumado, quase inacessível ao olhar humano. O privilégio do conhecimento metafísico é reduzido à categoria de “mito” no artigo do intérprete alemão. Quando Bergson o eleva à verdade suprema de sua filosofia, isto é, a conhecimento do *real em si*; ele estaria regredindo ao estágio no qual se encontrava a metafísica pré-crítica. Diz Horkheimer:

“Em Bergson, contudo, a inclusão do conhecimento no contexto histórico cessa assim que não mais se trata de ciência mas da metafísica. O fato de que também ela dependa de condições históricas e exerça funções sociais é algo que ele não reconheceu; hipostasiou e transfigurou os resultados da intuição —

nomeadamente introspecção — tal como outros metafísicos fizeram com os produtos conceituais das ciências da natureza” (id., *ibid.*, p. 67).

A recusa de Bergson em situar a metafísica da duração na mundanidade que absorve e determina as outras formas de conhecimento, o que certamente se compromete com interesses não-teóricos, criou as condições para a reprodução de uma metafísica do Absoluto, na qual o homem assumiria novamente o ponto de vista de Deus.

De fato, o questionamento da metafísica de Bergson, oriundo do pensamento dialético, é pertinente o bastante para se impor. Horkheimer avalia criticamente o tratamento desigual dado à produção teórica, dividindo-a em conhecimento historicamente condicionado (ciência positiva) e conhecimento desinteressado e a-histórico (metafísica). Essa repartição, que ele julga arbitrária e mesmo equivocada, possibilita a renovação de uma metafísica amparada numa intuição que se opõe radicalmente ao pensamento analítico e que vai se apresentar como a matriz da apreensão do tempo como um absoluto. O que Horkheimer não reconhece é a legitimidade teórica dessa potência cognitiva inteiramente livre de condicionamentos práticos.

Porém, pode-se dizer, em defesa da filosofia de Bergson, que a metafísica intuitiva que ela promove não se separa da atividade intelectual. A intuição é instinto que se desconectou da ação para se converter em conhecimento puro, de modo que ela exhibe realmente uma *diferença de natureza* em relação à inteligência, mas isso não significa que a intuição seja de todo impermeável à participação da atividade intelectual na composição de seu ato de conhecimento. Na verdade, a intuição se define como a conversão do “olhar” da inteligência de fora para dentro. Bergson mostra, ademais, que apenas um espírito intelectualizado pode criar um ambiente favorável para semelhante conversão. Na ausência desse espírito, na ausência dessa inteligência, o instinto continuaria sendo o que é, ou seja, ação exatamente adequada ou proporcional à sua representação. Se o instinto pode tornar-se intuição é porque a inteligência, em especial a mobilidade de sua linguagem, consegue libertar o espírito da exterioridade que o condena a agir e a conhecer unicamente as relações externas entre objetos solidificados. Assim, a intuição, como a instância que auferi conhecimento metafísico, só se torna possível através de dois movimentos da própria inteligência: o primeiro deles negativo, pois envolve a crítica feita às elaborações teóricas da ciência e da

filosofia tradicional, explicitando a inabilidade de ambas para tratar o movente, até mesmo denunciando os limites da explicação intelectual do mundo, tal como o fez Kant; e o segundo, positivo, uma vez que se trata de usar o simbolismo móvel da inteligência para forçá-la a abandonar o território do mundo externo e, inversamente, promover seu recolhimento¹²⁰. A intuição resulta, portanto, de uma inversão da apreensão inteligente, despertando as capacidades “simpáticas”¹²¹ há muito hibernadas no fundo do espírito. Ao que parece, a própria familiaridade que a inteligência conquista em seu contato com o mundo dos objetos contribui com sua libertação. Diz Bergson:

“(…) a consciência se determinando em inteligência, ou seja, concentrando-se de início sobre a matéria, parece assim se exteriorizar em relação a si mesma; mas, justamente porque ela se adapta aos objetos pelo lado de fora, chega a circular em meio a eles, a contornar as barreiras que lhe opõem, a ampliar indefinidamente seu domínio. Uma vez libertada, ela pode, aliás, recolher-se para o interior, e despertar as virtualidades de intuição que nela ainda adormecem” (BERGSON, 2001, p. 649-50).

Sendo assim, a intuição não configura no bergsonismo um *insight* etéreo e imediato, uma contemplação estática vinda não se sabe de onde e articulando um conhecimento não se sabe como. A intuição só se estabelece num corpo a corpo

¹²⁰ Devemos acrescentar que Bergson acentua a importância da metáfora como “figura de pensamento” e não apenas como “figura de linguagem”. Embora ele fale particularmente de *imagens* que confluem para um ponto preciso onde “há uma certa intuição a apreender”, cumpre notar que é a metáfora (*metaphorá*, literalmente translação, conduzir para além) que possibilita um uso não diretivo da linguagem, neutralizando seu poder referencial para privilegiar um modelo figurativo e polissêmico que busca a mobilidade interna das coisas, de modo que “(...) a metáfora estaria implicada no ato mesmo de procurarmos traduzir em palavras os nossos pensamentos e sensações” (MOISÉS, 2004, p. 282). A metáfora, portanto, rompe com o uso instrumental da linguagem e com isso *aproxima* o sujeito do conhecimento do conteúdo intuitivo que aspira. Tal parece ser a conclusão que Franklin Leopoldo e Silva extrai após examinar o tema em seu livro sobre Bergson: “Portanto, a linguagem metafórica reporta-se, como contralinguagem, ao que a funda como expressão: o correlato ontológico presente na intuição” (SILVA, 1994, p. 350).

¹²¹ De fato, intuição é simpatia, no sentido etimológico da palavra, isto é, síntese do *páthos*, coincidência entre o sujeito que conhece e a coisa conhecida.

com a inteligência. É sempre numa relação tensa com os limites da explicação inteligente que ela impele “(...) o espírito humano a inverter o sentido de sua operação habitual” (id., *ibid.*, p. 1311). Nesse esforço, a intuição gera uma via mais *precisa* para se pensar o movimento constitutivo de todas as coisas. Se a inteligência encontra obstáculos insuperáveis nos domínios do psíquico e do vital é porque a “mudança interna” constitui a própria essência dessas regiões da experiência, de modo que somente uma intuição supra-intelectual, como “potência complementar” do espírito, asseguraria um conhecimento legítimo nesses domínios. Embora a intuição dependa da contribuição da inteligência para advir, nem por isso se pode dizer que o conhecimento que ela promove seja da mesma natureza da apreensão intelectual¹²². A intuição liga o espírito humano ao “oceano de vida” que o envolve, ao passo que a inteligência o compromete com o domínio prático da matéria¹²³. É a intuição, portanto, que amplia o alcance cognitivo da inteligência, ao ponto de nos tornar aptos a conhecer o movimento temporal que preside a maturação da consciência e a evolução da vida¹²⁴.

Assim, a crítica de Horkheimer só se justifica pressupondo um alinhamento entre a metafísica intuitiva de Bergson e as metafísicas calcadas na intuição intelectual, tais como foram elaboradas pela tradição, de modo que em todos os casos teríamos hipóstases conceituais. Horkheimer não percebe que

¹²² A intuição é instinto, e: “O instinto é simpatia. E se essa simpatia pudesse estender seu objetivo e também refletir sobre si mesma, ela nos daria a chave das operações vitais, ___ da mesma maneira que a inteligência, desenvolvida e corrigida, nos introduz na matéria. Pois, nunca é demais repeti-lo, a inteligência e o instinto estão voltados em dois sentidos opostos, aquela para a matéria inerte, este para a vida” (BERGSON, 2001, p. 645).

¹²³ Diz Bergson em *Introdução à metafísica*: “Ou não há filosofia possível, e todo conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado para o proveito que se pode tirar delas, ou filosofar consiste em se colocar no objeto mesmo por um esforço de intuição” (id., *ibid.*, p. 1411).

¹²⁴ Não é o caso de aprofundar aqui o conteúdo das noções de inteligência e intuição, ciência e filosofia. Semelhante tarefa exigiria um exame detalhado não só d’*A evolução criadora*, mas também de textos como *Introdução à metafísica*, *A intuição filosófica* e as duas introduções ao *O pensamento e o movente*, o que excede em muito nossas ambições no momento. Contentamo-nos com a indicação de uma breve réplica à crítica de Horkheimer à intuição metafísica de Bergson.

Bergson desenvolve uma concepção da intuição completamente distinta da tradicional. A intuição é um método inteiramente ligado ao conhecimento científico. Mas é também um acesso à “mudança interna” que constitui as coisas. Sem dúvida, é sobre os resultados das ciências (a psicofísica no *Ensaio*, a psicofisiologia em *Matéria e memória*, a biologia em *A evolução criadora*) que Bergson elabora indicações que nos permitem superar o cárcere do conceito, no qual o conhecimento intelectual sempre esteve encerrado, tornando possível uma apreensão do real em seu movimento próprio e não mais em suas sedimentações teóricas. Pode-se dizer, então, que há uma positividade na metafísica de Bergson, à medida que a intuição conhece realidades; e uma negatividade crítica em seu método, à medida que os atos da intuição conseguem implodir os quadros conceituais da inteligência. Esse duplo aspecto foi negligenciado por Horkheimer em sua interpretação da metafísica bergsoniana, induzindo-o a enxergar tão-somente uma reprodução ilegítima da metafísica do entendimento, muito embora desta vez disfarçada sob uma indumentária crítica e supra-intelectual.

Se o simbolismo da inteligência não participa essencialmente da elaboração teórica da metafísica¹²⁵, mas apenas como um resíduo incômodo que não conseguimos abandonar por completo, é porque a inteligência traz, desde sempre, sua destinação ativa e utilitária. No bergsonismo, há de fato um desequilíbrio entre conhecimento intelectual e conhecimento intuitivo. Tal desequilíbrio se justifica, contra a leitura de Horkheimer, porque a intuição violenta as tendências naturais da inteligência, invertendo-as completamente e fazendo-as se emanciparem das coerções práticas que condicionam o saber inteligente. Sem dúvida, há uma hierarquia que postula o saber intuitivo como mais elevado do que o saber intelectual, como mais próximo da verdadeira textura das coisas. Se isso é possível, não é porque a intuição metafísica foi pensada como uma “epifania” completamente misteriosa, mas porque ela é uma potência da vida. E se uma metafísica desvinculada da esfera da produção material de fato aparece no bergsonismo, isso ocorre devido ao poder cognitivo da intuição, que promove essa metafísica, não ser da mesma ordem da inteligência praticamente comprometida. É um fundamento vital (e não histórico-social) que impõe a

¹²⁵ Bergson já dissera em Introdução à metafísica: “A metafísica é pois a ciência que pretende passar sem os símbolos” (id., *ibid.*, p. 1396).

realidade da intuição como um modo de conhecer distinto da apreensão do entendimento.

O chamado “realismo biológico” de Bergson, que aparentemente anima sua reflexão sobre o sujeito do conhecimento, acena neste momento de sua doutrina, uma vez que intuição e inteligência estão igualmente radicadas na filosofia da vida. Se há naturalização do entendimento¹²⁶, isso não significa que ele recobre todas as nossas capacidades cognitivas, uma vez que também dispomos de um acesso privilegiado ao real, tão imperioso quanto a apreensão inteligente, o que certamente faz essa naturalização ser sempre lacunar ou parcial. A naturalização do entendimento não implica, portanto, a defesa do naturalismo radical ou de uma *mathesis universalis* finalmente conquistada. Pelo contrário, a naturalização do entendimento permite elaborar uma crítica aos procedimentos habituais da reflexão científica e filosófica, revelando a adequação da investigação inteligente a um certo domínio, o da matéria inerte; bem como sua inadequação ao âmbito do que é por essência movente e criador. Quando Bergson estreita o vínculo entre o conhecimento intelectual e a *práxis*, isto é, quando seu “realismo biológico” estabelece uma relação de dependência entre nossa produção teórica e os hábitos da ação interessada; ele libera, por outro lado, a metafísica da duração de qualquer interferência pragmática ou utilitária. Em última análise, o que legitima semelhante descompasso entre essas duas modalidades de conhecimento é o próprio impulso da vida, que ora se encaminha para a ação praticamente interessada, ora palpita em nós como “pura energia criadora”. Então, podemos estar certos de que a naturalização da inteligência é uma abertura para uma metafísica intuitiva, entendendo por intuição uma capacidade de conhecimento que se situa para além da inteligência, o que não significa, portanto, uma glorificação do conhecimento científico, universalizando seu método e acolhendo seus resultados como as únicas modalidades aceitáveis de discurso sobre o real.

A inteligência foi interpretada como uma função adaptativa, como uma das linhas do processo evolutivo, que em última análise é um processo biológico,

¹²⁶ Em sua análise de *Matéria e memória*, Worms pontuou essa naturalização. Diz ele: “Ainda aqui, Bergson parece conduzir ao extremo a tese de um pragmatismo ou de uma naturalização biológica de nosso conhecimento, que leva a sério a estrita materialidade do corpo, incapaz de se distinguir em natureza das outras porções do universo!” (WORMS, 1997, p. 284).

uma organização da matéria bruta. Isso faz dela uma instância adstrita ao domínio prático da vida, o que não significa que os atos da inteligência esgotam o potencial cognitivo do espírito. Na verdade, não seria sequer exato dizer que a inteligência, em seu sentido ativo, ostenta um aspecto apenas vitalista, que o organismo intelectualizado executa sempre ações automáticas, correspondentes às solicitações do meio e ambicionando satisfazer necessidades vitais. Se, de alguma maneira, a inteligência participa da intuição, se ela contribui com a elaboração do conhecimento intuitivo, isso quer dizer que seu vínculo com a vida prática não é rígido o bastante para limitá-la à esfera da ação. Na inteligência não há uma simetria absoluta entre a representação e a ação, tampouco um vínculo indissociável entre a ação e as finalidades vitais de autoconservação, nutrição e reprodução. De fato, a simetria entre representação e ação é encontrada no instinto, daí a precisão e o imediatismo da resposta instintiva a um dado estímulo, daí o ajuste eficaz entre a ação e a *matéria* sobre a qual incide, irrompendo como um desdobramento contínuo ao sistema de influências que ferve no ambiente. A ação inteligente, pelo contrário, realiza-se mediante um intervalo que se instala entre as impressões do meio e as respostas que o corpo anuncia, sem executá-las de fato. Na inteligência, tal como na percepção, há hesitação e escolha. É numa “zona de indeterminação” que a ação inteligente se liberta do imediatismo e do vitalismo do instinto e se impõe como ação escolhida dentre um conjunto de ações possíveis, multiplicando as vias de acesso ao mundo da inércia; libertando-se, inclusive, do compromisso estreito com a satisfação de necessidades biológicas. É, em suma, a inteligência que libera a consciência do torpor a que está condenada no mundo vegetal e das reações imediatas que caracterizam o ato instintivo¹²⁷. A inteligência é a instância que primeiramente abre uma fissura entre a consciência e a ação, permitindo que a primeira se volte sobre si mesma e se conheça *por dentro*¹²⁸.

¹²⁷ “Sem a inteligência, ela [a consciência] teria permanecido, sob a forma de instinto, cravada no objeto especial que a interessa praticamente, e exteriorizada por ele em movimentos de locomoção” (id., *ibid.*, 646).

¹²⁸ Como ainda veremos, Bergson vai estabelecer uma relação de continuidade entre a consciência individual (nível psicológico) e uma espécie de consciência cósmica, coextensiva à vida.

Assim, a ação da qual Bergson fala quando investiga a natureza da inteligência não pode ser confundida com uma resposta vital imediata a um conjunto de estímulos que o ambiente emite. A bem dizer, isso caracterizaria o instinto, esse sim inteiramente comprometido com a manutenção da sobrevivência do organismo. As marcas da ação que vai inaugurar a inteligência são muito diferentes da ação instintiva: a) o uso da matéria inerte como um prolongamento do próprio corpo; b) desproporcionalidade entre o estímulo recebido e a resposta motora executada e c) versatilidade, isto é, a capacidade que a ação inteligente ostenta de não se concluir em sua execução.

Dissemos que a teoria da percepção nos ensinou a ver uma relação íntima entre sensibilidade e motricidade. A primeira parte de nosso trabalho desenvolveu essa constatação fundamental de *Matéria e memória*. De fato, para Bergson, a percepção se dá num circuito sensório-motor, desenvolve-se de acordo com os interesses ativos do ser vivo. Agora, trata-se de investigar, na teoria da inteligência, a relação entre instrumentação e fabricação. É preciso avaliar em que medida essa inteligência arquetípica, isto é, instrumental e fabricadora, relaciona-se com a percepção. Ou seja, como Bergson equaciona a relação tradicional entre o sensível e o inteligível, a sensibilidade e o entendimento. Sem dúvida, sensibilidade e motricidade de um lado, instrumentação e fabricação de outro, dão conta de engendrar a inteligência, ao menos em seu sentido primário. Bergson a reconhece como uma faculdade que nasce de um desdobramento ou mesmo de uma elaboração mais sofisticada dos dados da sensibilidade, relacionando as partes do ambiente de tal maneira que o arranjo articulado seja útil para nós¹²⁹. Resta

¹²⁹ Não soa estranho quando ouvimos a etologia chamar de “comportamento inteligente” as ações bem coordenadas de certas espécies de símios, pois a capacidade de combinar os elementos do meio para realizar uma ação que trará algum benefício imediato já é uma inteligência nascente, uma inteligência sensório-motora, se assim podemos nos expressar. Na filosofia de Bergson, a inteligência é tendência e, portanto, é uma capacidade difusa e não centrada exclusivamente no homem. Ela está presente, embora de maneira atenuada, nas outras espécies animais justamente porque ela se exprime inicialmente nas ações complexas coordenadas por um “têlos” mais ou menos vago. De igual maneira, o homem, como o ser no qual a inteligência completa seu caminho, abriga instintos remanescentes. Na verdade, é a sobrevivência desses

saber se a relação tradicional entre o sensível e o inteligível, tal como se manifestou na filosofia desde os gregos, encontrando na doutrina de Kant uma de suas formulações mais rigorosas, se reproduz no pensamento bergsoniano.

Não é o caso, no âmbito do presente capítulo, de oferecer uma resposta definitiva para a questão. É preciso lembrar que estamos ainda no contexto de uma gênese empírica da inteligência ou, se preferir, no contexto de uma teoria do conhecimento fundada numa teoria da vida¹³⁰. No entanto, uma palavra já pode ser dita a propósito da inversão que o bergsonismo propõe. A inteligência não representa um sistema de atos judicativos, um poder de ligação que unifica conteúdos cognitivos previamente dispersos ou, para falar com Kant, a portadora de uma *forma* do conhecimento que sempre incide sobre uma *matéria* oriunda da sensibilidade. A teoria da inteligência de Bergson instaura, na verdade, uma inversão da relação tradicional entre a sensibilidade e o entendimento. Pode-se dizer que na tradição filosófica encontramos frequentemente uma hierarquia que acentua a importância teórica do plano inteligível, ao passo que confere um papel coadjuvante à sensibilidade (com exceção do empirismo, naturalmente). Isso ocorre porque a inteligência sempre foi pensada como uma capacidade na origem destinada ao conhecimento puro, de modo que a sensibilidade a ela ficaria submetida, responsável pela coleta das propriedades qualitativas dos objetos, às quais o entendimento iria conferir uma unidade lógico-formal¹³¹. Bergson, ao

instintos, oxigenando a inteligência, que permite a Bergson pensar a intuição ou *simpatia* com o real a partir de uma filosofia da vida.

¹³⁰ É, com efeito, a gênese metafísica da inteligência que dará a palavra final para essa questão. No momento, basta observar que estamos num horizonte de teses provisórias ou incompletas. A gênese empírica do sujeito inteligente produz um círculo vicioso real que Bergson problematizou em sua obra. Pensar a inteligência como derivada da ação seria uma petição de princípio, caso essa tese fosse definitiva, uma vez que a ação pressupõe um “mundo ordenado” que só pode ser construído pela inteligência ou pelo pensamento. A “gênese simultânea da inteligência e da matéria”, objeto do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, busca contornar esses problemas centrais da teoria do conhecimento de Bergson.

¹³¹ Em Kant, ao que parece, é esta caracterização que constatamos na relação entre sensibilidade e entendimento, Estética e Analítica. Os parágrafos 20 e 21 da segunda seção da “Analítica dos conceitos” indicam que a unidade da intuição não se dá no contexto da

conceber a inteligência como uma faculdade derivada da interação sensório-motora do corpo com o mundo, inverte o paradigma tradicional e situa a inteligência na esfera do interesse prático, fazendo-a derivar do plano sensível. Isso só foi possível porque o contato sensorial com o mundo antecede a própria constituição da inteligência. Sensibilidade e motricidade representam juntas nossas funções mais primitivas, ou, melhor dizendo, a própria gênese de nossa experiência. As atitudes originárias da inteligência são condicionadas pela percepção ativa. Portanto, a inteligência se desenvolve a partir da percepção e no contexto da ação interessada.

De fato, o sujeito do conhecimento inicialmente aparece como um ser natural, como um organismo que precisa extrair do que lhe é externo a energia de que necessita para manter-se na existência vital. O entendimento, que o capacita a dominar a matéria inerte, não é uma aptidão lógica dada como fundante, que se aplica sobre uma “diversidade sensível” inicialmente desorganizada, configurando-a segundo suas leis internas. O sujeito inteligente também não é uma estrutura formal acabada, na qual encontramos inscritas de maneira *a priori* as condições de possibilidade do mundo empírico. Aqui, novamente, é contra a concepção kantiana da subjetividade que o bergsonismo está se levantando. Se, para Kant, o entendimento é o “legislador da natureza”, para Bergson, pelo contrário, o entendimento ou inteligência é derivado da atividade da natureza, mas da natureza não como um conjunto de objetos empíricos ou de seres naturais, e sim da natureza como um impulso criador, o qual Bergson chama de *elã vital*. É verdade, também, que a sensibilidade, a relação sensório-motora com os objetos, antecede e participa da construção da estrutura do entendimento, de modo que ele nasce, por assim dizer, de um processo de refinamento da percepção. O filósofo francês soube reinverter a “revolução copernicana” do kantismo, fazendo o objeto “regular” novamente o sujeito do conhecimento, sem que isso implique uma

sensibilidade, mas somente no do entendimento. Este é o caso das seguintes passagens: “O dado diverso numa intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da aprecepção, porque só mediante esta é possível a *unidade* da intuição” (KANT, 2001, p. 142). E ainda: “Um diverso, contido numa intuição a que chamo minha, é representado pela síntese do entendimento como pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência, o que acontece por intermédio da categoria” (id., *ibid.*, p. 143).

concordância absoluta com o empirismo clássico. Em Kant, como é sabido, o sistema categorial que constitui o entendimento é uma estrutura lógica dada desde sempre e que determina não apenas o conhecimento do objeto, mas também sua realidade enquanto fenômeno¹³². O trabalho genético de Bergson pretende mostrar que o sujeito transcendental, que a *Crítica da razão pura* discriminou, não representa uma capacidade cognitiva atemporal, um poder “estruturante” eterno e imutável. Se, por um lado, Kant explicitou a estrutura do entendimento; por outro, ele não se ocupou em investigar a origem dessas capacidades apenas aparentemente acabadas, aparentemente *a priori*. Nesse sentido, a obra de Bergson vem completar o trabalho da crítica kantiana, à medida que ilumina a ascendência sensorial e sobretudo ativa da inteligência, mostrando que o sujeito, antes de ser uma cognição que deseja conhecer, é um organismo que precisa viver. E a vida é assegurada somente por ações, jamais por especulações. É possível que esse perfil da filosofia bergsoniana redunde numa espécie de retorno a um empirismo, tal como aquele que aparece em Hume, o qual pensa o entendimento como inteiramente *a posteriori*, derivado da experiência e dos hábitos que o ser vivo desenvolve em contato com o mundo. Mas guardemos as relações e as diferenças com o empirismo de Hume para mais tarde. Por ora, basta registrar que quando Bergson concebeu a ação como o útero no interior do qual se deu a gestação do sujeito inteligente, ele buscava, de certa maneira, determinar a “raiz comum”, que Kant suspeitava na *Crítica*, entre a sensibilidade e o entendimento:

¹³² Tanto a primeira quanto a segunda edição da *Crítica da razão pura* concorrem para este ponto. Na primeira edição, diz-se: “Somos nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenômenos, que chamamos *natureza*, e que não poderia se encontrar, se nós, ou a natureza de nosso espírito, não as introduzíssemos originariamente. (...) Mas como poderíamos produzir *a priori* uma unidade sintética, se, nas fontes originárias de conhecimento de nosso espírito, não estivessem contidos *a priori* princípios subjetivos dessa unidade e se essas condições subjetivas não fossem, ao mesmo tempo, objetivamente válidas (...)” (id., *ibid.*, p. 168). E na segunda edição, que sabidamente tentou afastar a interpretação idealista sugerida pela primeira *Crítica*, Kant acrescenta: “(...) as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*” (id., *ibid.*, p. 195).

“Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*” (...) (KANT, 2001, p. 56).

Portanto, a filosofia da vida de início funda na ação biologicamente interessada a realidade da percepção e da inteligência. O sujeito epistemológico aparece, então, como derivado do contexto prático. É uma espécie de unidade de tendência entre a sensibilidade e o entendimento que se determina aqui, de certa maneira complementando uma lacuna da crítica kantiana. A sensibilidade e o entendimento se encaminham naturalmente para a mesma direção: a eficácia prática e o conhecimento da matéria.

Se nos estágios atuais da percepção e da inteligência podemos encontrar a contemplação estética de um objeto e o conhecimento especulativo de um conceito, isso não trai a origem prática e utilitária, numa palavra, vitalista, dos dados dos sentidos e dos atos do entendimento. Essa “raiz comum” entre sensibilidade e inteligência denuncia o passado biológico, o sentido vital de nossas faculdades tradicionalmente pensadas como capacidades genuínas de conhecimento. A consequência dessa concepção renovada da inteligência será análoga àquela que encontramos a partir do estudo da percepção pura. Assim como a teoria da percepção nos permitiu corrigir um erro recorrente na história da filosofia, ensinando-nos a ver o objeto percebido lá onde ele se encontra e não em nosso espírito; a teoria da inteligência também nos permitirá pensar o conhecimento como uma inserção no mundo e não como uma contemplação introspectiva e inoperante de ideias. “O conhecimento deixa de ser um produto da inteligência para se tornar, em certo sentido, parte integrante da realidade” (BERGSON, 2001, p. 624). Tal como no caso da percepção, o conhecimento está nas coisas e não em nós. Ele se traduz num conjunto de atos que uma espécie realiza, transformando a natureza num sistema de coisas manipuláveis. Decerto, o mundo contemporâneo altamente tecnificado é a extremidade atual de um longínquo e imenso processo fabricador, o qual modelou a matéria inerte ao sabor dos interesses humanos.

Por fim, se a inteligência é ação, é preciso explicar que tipo de ação ela exprime. Faz-se necessário, portanto, explorar um pouco mais as relações entre sensibilidade/motricidade e instrumentação/fabricação. Tal é a tarefa de nosso

próximo capítulo. A partir destas análises, será possível expor de modo mais rigoroso a feição da inteligência e do conhecimento que dela emana.

Capítulo 2 A INTELIGÊNCIA COMO FABRICAÇÃO

Constatamos há pouco que a ação é o ambiente no interior do qual a inteligência se desenvolve. Essa é uma das pedras angulares do bergsonismo. Trata-se, portanto, de perguntar agora que tipo de ação a inteligência executa sobre o mundo inerte. Sabemos que ela, na filosofia de Bergson, não se confunde com a *práxis* dos gregos antigos, muito embora na interpretação dialética, realizada por Horkheimer num artigo já mencionado, a *práxis* seja a matriz da inteligência. Ao contrário, preferimos apartar o sentido de “ação” no bergsonismo da noção tradicional de *práxis* porque em Bergson não reencontramos a unidade entre o agente, o ato e a finalidade do ato, tal como Aristóteles havia determinado e que tão bem define a *práxis* como a ação que se dá nos planos ético e político. É preciso dizer que o tipo de atividade que Bergson descreve em sua obra é, inicialmente, e aqui pensamos sobretudo em *Matéria e memória*, um recorte sensorial dos elementos do mundo externo, compondo uma espécie de quadro que receberá, atualmente ou virtualmente, a influência de nosso corpo. Num segundo momento, e aqui temos em vista *A evolução criadora*, a ação passa a ser uma intervenção instrumental do organismo sobre a matéria inerte. No primeiro caso, a ação está na raiz de nosso acesso sensorial ao mundo. No segundo, na origem da própria inteligência. E em ambos, a ação encontra-se sempre carregada de interesse vital, ela é uma resposta mais ou menos biologicamente determinada que o corpo vivo realiza diante de um sistema de estímulos¹³³. É o “sentido prático da

¹³³ Aparentemente, tal constatação afasta ainda mais a ação bergsoniana da *práxis* dos gregos ou da *práxis* do pensamento dialético, uma vez que a primeira precisa ser entendida num sentido vital, ao passo que a segunda (as concepções grega e dialética) situa-se num horizonte ora ético-político, ora histórico-social; em todo caso, desvinculado dos interesses biológicos de sobrevivência. Apesar disso, devemos acrescentar que na última obra de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião*, a *práxis* adquire explicitamente um alcance social e histórico, pois é a inteligência prática, que se desenvolve inicialmente num contexto vital, que passa a organizar a sociedade, a moralidade, as religiões etc.

vida” que se pronuncia na gênese da percepção e da inteligência. Haverá continuidade, em Bergson, entre o que se dá no plano da percepção e o que se dá no plano da inteligência. Vimos que sensibilidade e motricidade são aliadas na confecção da experiência sensorial. Trata-se, agora, de verificar que relação esses dois aspectos correlatos da percepção mantêm com a inteligência. Sabemos que a inteligência se desenvolve a partir de uma atividade instrumental e fabricadora que uma espécie de ser vivo executa sobre o mundo. Se desejarmos buscar sua raiz etimológica, será a *poiesis* dos gregos o termo mais adequado ao seu sentido produtivo. Mas o que ainda permanece obscuro é a natureza exata dessa atividade inusitada que o homem promove, a qual tantos benefícios trouxe para nossa espécie. Trata-se, portanto, de investigar as relações entre sensibilidade/motricidade (contexto de *Matéria e memória*)¹³⁴ e instrumentação/fabricação (contexto de *A evolução criadora*).

De fato, ao estabelecer um vínculo essencial entre inteligência e ação, Bergson reconhece que a inteligência está atrelada à experiência sensorial. E a sensibilidade, por sua vez, só se articula junto à motricidade. É um aparelho sensório-motor que encontramos no sistema nervoso desenvolvido. Sua função é a de receber, selecionar, refletir os estímulos externos na superfície da própria exterioridade e, finalmente, responder a tais estímulos de maneira mais ou menos indeterminada. O mundo percebido que surge daí é, então, o desenho exato de nossas ações possíveis sobre as coisas. A percepção não nos dá acesso à estrutura íntima ou essencial de absolutamente nada. A percepção é o esquema da ação possível que orienta a ação real. Se a inteligência nasce dessa capacidade sensório-motora, isso significa que seus atos elementares incidem também sobre os objetos do mundo inerte, encontram-se também no plano da ação. Não se trata aqui de atos cognitivos, de apreensões ou de relações lógicas que estabelecemos entre as ideias. Trata-se de uma manipulação efetiva dos elementos da exterioridade, combinando-os de maneira orientada por um fim praticamente útil. É, originariamente, a

¹³⁴ Desenvolvemos na primeira parte de nosso trabalho um exame da percepção em *Matéria e memória*. Seria redundante repetir tudo o que obtivemos nesse estudo na interpretação da inteligência. Portanto, faremos referência apenas indireta ao texto de 1896, pois nosso objeto neste momento é *A evolução criadora*; em particular, a natureza da inteligência fabricadora que aí aparece.

instrumentação o gesto inaugural da inteligência: “(...) a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados” (BERGSON, 2001, p. 614). Do uso instrumental da matéria inerte desenvolve-se a função fabricadora¹³⁵. Mas isso não nos impede de dizer, com Bergson, que a fabricação é a “manobra original” da inteligência. Colocar a instrumentação como anterior à fabricação significa apenas que, para fabricar, é preciso inicialmente usar a matéria como instrumento, como um apêndice do organismo, que permite multiplicar sua força e, por conseguinte, sua capacidade de domínio da natureza. O uso do “instrumento inorganizado”, portanto, anima o processo fabricador. Por outro lado, a fabricação se define como uma capacidade de utilizar instrumentos inorganizados¹³⁶, de modo que há uma circularidade entre esses dois atos originários da inteligência, um conduzindo ao outro. Em todo caso, instrumentação e fabricação são atividades correlatas, tais como as noções de sensibilidade e motricidade em *Matéria e memória*.

Podemos estar certos, então, que a ideia do *Homo faber* como o protótipo do *Homo sapiens* aparece como tese segura no pensamento bergsoniano, pois

¹³⁵ Talvez, possamos recordar aqui, a título de ilustração, a primeira parte do filme “2001-Uma odisséia no espaço” (*The dawn of the man*) como uma bela exposição imagética do nascimento da inteligência na esfera da ação. Quando um hominídeo executa uma ação instrumental, ao utilizar o osso de uma carcaça para destruí-la, e depois reproduz os mesmos movimentos corporais sobre um animal vivo, abatendo-o e alimentando o bando, podemos visualizar, na ação desse homem primitivo, alguns traços incipientes da inteligência, como a retenção de similitudes, a repetição de procedimentos à luz de um modelo e uma inferência ainda precária, pois não se apresenta como um processo lógico, mas como a reprodução de um sistema articulado de movimentos numa nova situação. Aqui, a gênese empírica da inteligência pode ser exposta como uma capacidade instrumental, de modo que o primeiro ato inteligente seria a apropriação da matéria inerte como um prolongamento do organismo. É o uso de um objeto inanimado como *órgão* (no sentido etimológico da palavra, diz Bergson) que inaugura o processo que irá culminar no *Homo sapiens*.

¹³⁶ N’A evolução criadora, Bergson afirma: “(...) a inteligência, considerada no que parece ser sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios que fazem utensílios, e de variar indefinidamente a fabricação” (BERGSON, 2001, p. 613).

todas as nossas funções cognitivas são, na verdade, funções da ação. O desenvolvimento das teses de *Matéria e memória* na obra de 1907 é visível, ao menos no que se refere ao âmbito do sujeito empírico. Pensar o homem como um ser natural, preso ao contexto da vida prática, é um ensinamento relevante e que, portanto, deve ser respeitado dentro do bergsonismo. Mesmo quando se trata de romper com os limites da experiência interessada e buscar um contato direto com o real em si, é uma natureza impetuosa e criadora que está atuando no sujeito do conhecimento. É sabido que o que resta de intuição no ser inteligente também está ligado à vida. É o instinto, a inversão da direção natural da inteligência, que torna possível o conhecimento desinteressado, típico da metafísica¹³⁷. A intuição, assim como a percepção e a inteligência, também afunda sua âncora no *elã vital*. Deste modo, o sujeito do conhecimento deriva inteiramente da atividade da vida. Se, por um lado, a vida limita nosso acesso cognitivo ao real, comprometendo-nos unicamente com a praticidade; por outro, esse mesmo princípio vital legitima nosso pertencimento à totalidade criadora que o constitui. *Matéria e memória* e *A evolução criadora* defenderam juntas, portanto, a ascendência ativa do sujeito do conhecimento, bem como seus vínculos submersos com um tipo de saber que se situa além da apreensão interessada da inteligência.

A naturalização do conhecimento, que vem a reboque da naturalização da percepção e da inteligência, posiciona a epistemologia de Bergson no contexto de seu “realismo biológico”, à medida que os produtos conceituais da inteligência, tais como se manifestam nas ciências e na filosofia, encontram-se impregnados com as tendências da ação, do interesse prático. Como vimos anteriormente, Bergson reduz o sujeito do conhecimento a um ser que, antes de conhecer, precisa viver. Sua inteligência, como faculdade de conhecimento, será construída numa esfera pré-cognitiva, isto é, na esfera da fabricação¹³⁸, na qual se instaura um

¹³⁷ Não é o caso aqui de explorar a concepção de instinto na filosofia de Bergson, que de fato está estreitamente ligada à inteligência. Tampouco desejamos desenvolver a concepção de intuição, como potência cognitiva que se opõe à apreensão intelectual e que ao mesmo tempo a completa. O que pretendemos é, na verdade, apenas indicar o aspecto biológico de nosso conhecimento.

¹³⁸ Na segunda introdução ao *O pensamento e o movente*, Bergson assevera que: “A natureza, tendo-nos destinado a utilizar e a dominar a matéria, a inteligência só evolui com

círculo de comunicações entre um organismo eivado de carências e um mundo natural eivado de resistências. O resultado desse intercâmbio laborioso entre organismo e mundo não será de início uma constelação de teorias explicativas, mas sim uma facilidade e uma maleabilidade cada vez maior na utilização do inorgânico. O sujeito inteligente transformará a natureza num campo instrumental destinado à manipulação humana.

Semelhante imagem da inteligência coloca a fabricação, que é uma atividade do corpo, na origem do conhecimento, que é uma aptidão do espírito. É por isso, certamente, que Bergson estenderá o conhecimento intelectual na própria exterioridade, tal como fizera com a percepção. De fato, o conhecimento que a inteligência produz, mesmo em seu estágio já maduro, é um sistema de relações entre coisas ou, para usar o vocabulário de Bergson, entre os “sólidos” e as “idéias gerais” que os representam. Logo na introdução d’*A evolução criadora*, Bergson registrava:

“Veremos que a inteligência humana se sente em casa enquanto for deixada em meio aos objetos inertes, particularmente entre os sólidos, onde nossa ação encontra seu ponto de apoio e nossa indústria seus instrumentos de trabalho, que nossos conceitos foram formados à imagem dos sólidos, que nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos, que, por isso mesmo, nossa ciência triunfa na geometria, onde se revela o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte, e onde a inteligência só tem que seguir seu movimento natural (...)” (id., *ibid.*, p. 489).

Assim, o conhecimento humano se desenvolve passo a passo com a complexidade crescente dos arranjos mecânicos que a própria inteligência cria no contexto da ação, de modo que o conhecimento atual da inteligência, seu aspecto teórico e abstrato, seria a extremidade de um longo processo de manipulação e combinação da matéria. Ele estaria incrustado nas coisas tanto quanto interiorizado em arranjos de ideias que permitem uma inteligibilidade do mundo. Sem dúvida, a função simbólica da linguagem foi quem permitiu um salto qualitativo

facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorganizado. Originariamente, ela tende à fabricação; ela se manifesta mediante uma atividade que prelude a arte mecânica e mediante uma linguagem que anuncia a ciência, __ todo o resto da mentalidade primitiva sendo crença e tradição” (id., *ibid.*, p. 1319).

surpreendente de nossa inteligência. Com o advento da linguagem, a inteligência pôde abandonar o território das ações concretas, das meras combinações objetivas dos elementos externos que povoam o ambiente sensorial do ser vivo, para se interiorizar em conhecimento¹³⁹. Sem a linguagem, muito provavelmente, a inteligência ainda estaria no domínio da fabricação pura e simplesmente. Todavia, o advento da linguagem não trouxe uma *diferença de natureza* entre a inteligência madura (ou, se preferir, a razão científica) e seu papel fabril encontrado em sua origem. Na leitura de Bergson, o homem altamente intelectualizado ainda prolonga as tendências originárias de sua faculdade de conhecimento, pois tais tendências aparecem inclusive na especulação metafísica, que a bem dizer é um campo do saber humano que nada tem a ver com a ação interessada.

É preciso acrescentar, no entanto, que não é o caso aqui de examinar a inteligência em seu aspecto atual e acabado. Pelo contrário, a investigação genética requer que se descreva a estrutura de seus atos originários. Trata-se, então, de analisar o ato fabricador. Com efeito, a ação da qual Bergson fala em *A evolução criadora* é sempre uma ação complexa, que interfere na constituição das coisas naturais. Chamá-la pura e simplesmente de fabricadora, fechando a discussão ao dar-lhe uma espécie de propriedade essencial, seria silenciar a análise, recusando-se a encontrar nela atos elementares e aspectos gerais que representam seu *modus operandi*. Se a ação fabricadora é antes de tudo a percepção distinta do ambiente aliada a uma capacidade de relacionar os elementos desse ambiente, apropriando-se de uma de suas partes para interferir nas outras; quer dizer, se a fabricação é uma ação que se dá sempre que uma espécie é convocada a se apropriar de uma parte da matéria inerte para modificá-la no seu conjunto, podemos dizer que sua aparição depende da atividade instrumental. Na verdade, já vimos em nosso estudo que a fabricação se encontra amalgamada com

¹³⁹ Não é o caso, no presente estudo, de aprofundar a função simbólica da inteligência, isto é, a concepção bergsoniana da linguagem. Porém, a despeito disso, podemos dizer, com Bergson, que "(...) a linguagem não daria a faculdade de refletir a uma inteligência perfeitamente exteriorizada, incapaz de se recolher sobre si mesma. Uma inteligência que reflete é uma inteligência que teria, fora o esforço praticamente útil, um excedente de força para gastar" (id., *ibid.*, p. 629). Essa passagem nos comunica que a inteligência já abriga a capacidade de se superar. A linguagem não faz mais que viabilizar essa superação.

a instrumentação, que a inteligência se separa do instinto justamente porque utiliza um “órgão artificial”, isto é, o instrumento fabricado, para interferir no ambiente e satisfazer necessidades biológicas; ao passo que o instinto permanece adstrito aos “órgãos naturais”, só podendo se dedicar ao emprego de tais órgãos. Mas, além da instrumentação, é preciso pensar a inteligência à luz de outros aspectos, como é o caso dos dois movimentos temporais que ela exprime na fabricação: o primeiro deles estabelece uma relação entre o presente e o futuro; ao passo que o segundo “(...) consiste em uma inflexão da experiência passada no sentido da experiência presente (...)” (id., *ibid.*, p. 612). Semelhante caracterização dos procedimentos da inteligência pode dar conta de nos explicar seu perfil fabricante. É a esse trabalho que devemos nos dedicar no momento.

De início, cumpre notar que as descrições da inteligência, realizadas logo no primeiro capítulo d’*A evolução criadora*, são concisas o bastante para dificultar o esforço interpretativo. Bergson ainda não está definindo a inteligência como fabricação, mas tão-só como uma função ativa biologicamente determinada. Na verdade, no contexto do primeiro capítulo, Bergson fala apenas de ação inteligente. Porém, tal ação já nos permite entrever as direções gerais do processo fabricante. É aí que encontramos o primeiro aspecto temporal da atividade da inteligência¹⁴⁰, a saber, a relação entre o presente e o futuro, que a ação inteligente estabelece e que não se encontra no plano do instinto, esse último sempre encarcerado no imediatismo de ações e reações. Inicialmente, Bergson afirma:

“Nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem por função essencial esclarecer nossa conduta, preparar nossa ação sobre as coisas, prever, para uma situação dada, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que podem se seguir” (id., *ibid.*, p. 519).

De acordo com esse texto, a previsão é um dos procedimentos elementares da inteligência. Mas para prever, sempre é preciso ligar o mesmo ao mesmo. Essa capacidade tão elementar do espírito humano se constrói, então, no âmbito de uma ação praticamente interessada. O próprio princípio de causalidade, que espera obter das mesmas causas os mesmos efeitos, nasce da capacidade de prever, que é um hábito primitivo da ação. Em suma, é porque podemos esperar

¹⁴⁰ É preciso lembrar que o tempo que organiza a ação humana e a experiência intelectual do mundo não é o “tempo real” ou “duração pura”, mas sim o “tempo homogêneo”.

que no futuro imediato tal fato irá suceder, caso tal atitude seja tomada no presente, que conseguimos estabelecer um nexu causal entre a ação presente e o resultado a ser obtido. A experiência de uma expectativa, típica do perfil finalista da ação interessada, permite a concatenação entre presente e futuro, retirando o organismo inteligente de uma espécie de imanência absoluta ao presente. Além do mais, a previsão se dá sempre que o ser inteligente consegue reter *similitudes*, isto é, congelar, numa dada situação, um feixe de informações biológicas já vividas, de modo que o ser vivo poderá, a partir daí, esperar certas conseqüências que fatalmente se seguirão. Com isso, pode-se orientar a ação de acordo com a face favorável ou desfavorável dessas conseqüências já adivinhadas. A razão científica, ao reter tão-somente o aspecto *repetição* das coisas, perpetuando sua cegueira em relação ao elemento criador, não faz mais que acompanhar os passos da inteligência enquanto uma mera atividade de manipulação do mundo. De fato, para agir, é necessário que se organize os meios de acordo com certos fins. A ação inteligente é uma ação “planejada”. É esse perfil da inteligência, denunciado por Bergson logo no primeiro capítulo da obra, que a assenta de início numa relação entre o presente e o futuro:

“Ora, para agir, começamos por nos propor um objetivo; fazemos um plano, depois passamos para o detalhe do mecanismo que o realizará. Essa última operação só é possível se sabemos com o que podemos contar. É preciso que tenhamos extraído, da natureza, similitudes que nos permitem antecipar o futuro. É preciso, pois, que tenhamos aplicado, consciente ou inconscientemente, a lei de causalidade (...) nosso hábito consciente de encadear as mesmas causas aos mesmos efeitos; e esse próprio hábito tem por objetivo ordinário orientar ações inspiradas por intenções ou, o que vem a dar no mesmo, dirigir movimentos combinados em vista da execução de um modelo” (id., *ibid.*, p. 532).

Repara-se, nessas últimas palavras, que a ação inteligente é uma ação orientada, ela possui um *télos* exterior ao ato. O ato é um esforço arrojado que lança o ser vivo, projetando-o para fora de si mesmo, a conquistar o mundo inerte. O resultado do ato é frequentemente um benefício vital, a satisfação de uma necessidade. O organismo só pode vencer o “sistema de resistências” que o mundo natural lhe oferece se operar sobre ele, se manejá-lo no sentido de suas carências. A eficácia prática, então, torna-se sua bússola, pois o sucesso da ação será medido a partir do confronto entre o objetivo proposto e o resultado obtido.

“Assim, a inteligência humana, enquanto moldada pelas exigências da ação humana, é uma inteligência que procede a um só tempo por intenção e por cálculo, pela coordenação de meios a um fim e pela representação de mecanismos de forma cada vez mais geométricas” (id., *ibid.*).

Verifica-se, portanto, que a inteligência, como “faculdade de agir”, introduz o primeiro desdobramento temporal em nossa experiência, uma vez que rompe com o automatismo da ação instintiva e com isso cria um intervalo, uma lacuna no plano da ação. Esse intervalo, essa lacuna, possibilita que a ação seja escolhida à luz de uma finalidade. Há um “planejamento”, um “modelo” a ser seguido na ação inteligentemente organizada. O futuro é, de certa maneira, antecipado pelas expectativas do ser vivo, e se espera encontrar em sua relação com o presente a relação do mesmo com o mesmo¹⁴¹. É a preformação matemática, como habilidade lógica do pensamento, que já se manifesta na previsão, como habilidade ativa do corpo.

Se o primeiro desdobramento temporal, tal como surge na análise da ação inteligente, estabelece uma identidade entre presente e futuro, assegurada pela própria teleologia da ação interessada; o segundo desdobramento, por outro lado, implicará uma identidade entre o passado e o presente. Estamos aqui no contexto do segundo capítulo d’*A evolução criadora*. Desta vez, a fabricação irrompe explicitamente como a “manobra original” do ser inteligente¹⁴².

Decerto, fabricar consiste em utilizar a matéria inorganizada como um instrumento para produzir instrumentos. Bergson reconhece na fabricação a própria essência da inteligência. Mas a inteligência fabricadora já pressupõe a capacidade de inferir: “(...) há inteligência por toda parte onde há inferência (...)” (id., *ibid.*, p. 612). Tal capacidade, que se define como uma sobreposição da experiência passada na experiência presente, inicia o processo de *invenção*, o qual encontra na atividade fabricadora o seu berço. De fato, fabricar é inventar ou, ao

¹⁴¹ Por isso, também, a *repetição* é o ambiente natural da inteligência. Bergson acrescenta: “(...) o que se repete é tal ou tal aspecto que nossos sentidos e sobretudo nossa inteligência destacou da realidade, precisamente porque nossa ação, sobre a qual todo esforço de nossa inteligência está voltado, só pode mover-se em meio a repetições” (id., *ibid.*, p. 533).

¹⁴² “A que data fazemos remontar a aparição do homem sobre a terra? Ao tempo em que se fabricaram as primeiras armas, os primeiros utensílios” (id., *ibid.*, p. 611).

menos, utilizar uma parte da matéria inerte como instrumento e empregá-lo de maneira original, para que daí se extraia novas possibilidades de ação. Sabemos que todo instrumento artificial é essencialmente inadequado ao fim a que se destina. Isso o diferencia sobremaneira do *órgão*, como instrumento natural, que o instinto utiliza rigorosamente de acordo com sua função inata. No instinto há adequação absoluta entre o órgão empregado na ação e a finalidade da ação. Na inteligência, pelo contrário, o instrumento que ela fabrica é incompletamente adequado ao seu fim. É possível que semelhante descompasso entre os meios empregados e os fins almejados torne a fabricação dependente da experiência passada. A capacidade de reter o passado e de utilizá-lo para iluminar a situação presente é fundamental no âmbito da inteligência; e totalmente dispensável no plano do instinto. Na inteligência não há imediatismo, não há contiguidade entre o estímulo e a reação motora, bem como não há adequação entre o instrumento empregado e a finalidade da ação. Ao contrário, na inteligência há um intervalo entre a representação do ato e o ato propriamente dito. É justamente nesse intervalo que a experiência passada se insere, enriquecendo o presente com o conjunto de similitudes que consegue reunir. E a introdução da experiência passada doa virtualidade à experiência presente. A ação real será banhada por ações possíveis, sua realização decorre de uma escolha. Aliás, a indeterminação da ação já aparece no contexto da percepção, a inteligência não faz mais que prolongá-la e desenvolvê-la.

No entanto, sem contradizer o que foi dito acima, é preciso acrescentar que a ligação entre passado e presente, estabelecida na ação inteligente, também instaura uma passagem do mesmo ao mesmo, isto é, uma homogeneização da experiência. Quando Bergson diz que a inteligência é coextensiva à nossa capacidade de inferir, isso no horizonte da ação fabricadora, é porque o uso eficaz do instrumento fabricado depende da luz que a experiência passada projeta no presente ativo do corpo. Sem essa luz, a ação atual seria cega, pois são as similitudes reunidas na experiência passada que vão governar a ação presente. Quando dissemos que a ação fabricadora estava orientada para fins vitais, sendo sempre planejada ou teleológica, foi porque reconhecemos no apelo de nossas expectativas a condição que determina se vamos agir nesta ou naquela direção. De fato, a ação humana se desenrola sempre voltada para um fim mais ou menos antecipado, mais ou menos pretendido. Ao estabelecer essa conexão entre o

presente e o futuro, simultaneamente, a experiência passada impele seu conteúdo no presente, no intervalo que aí se instaura como resultado da própria indeterminação promovida pela percepção distinta e pelos atos inteligentemente planejados. Isso significa que a inflexão do passado no presente contribui com a projeção do presente no futuro, o que sem dúvida proporciona uma funcionalidade maior à fabricação. A ação fabricadora se desenvolve, portanto, ao pôr em comunicação a memória e as expectativas do ser vivo, e ao instaurar uma homogeneidade nas dimensões temporais, tornando tudo previsível e calculável. É, de resto, o “tempo homogêneo” que organiza a experiência prática no esquema da similitude e da repetição, fazendo a consciência se mover entre identidades.

Apesar disso, reconhecemos na fabricação uma atividade inventiva, pois, ao fabricar, o *Homo faber* inventa instrumentos inorganizados, já que não existem em estado natural, o que não significa que na fabricação reencontramos as características essenciais do movimento vital, isto é, *mudança interna, criação, advento de novidade*. O paradigma da fabricação não simula, não pode simular, o paradigma da vida. A *invenção* instrumental não é da mesma natureza da *criação* que se dá nos níveis psíquico e vital. A fabricação é sempre um rearranjo de elementos preexistentes; é sempre uma nova combinação que relaciona externamente as partes da matéria inerte; numa palavra, ela é o embrião da arte mecânica que ainda irá se desenvolver. Mas a vantagem da fabricação, frente ao ato instintivo, é expressiva o bastante para assegurar o triunfo da espécie humana sobre as resistências do mundo natural. O instrumento fabricado, por ser imperfeitamente adequado ao seu fim, é também versátil. Sua versatilidade irá favorecer uma ampliação indefinida dos meios através dos quais podemos dominar a matéria. Bergson foi sensível a essa característica e até mesmo a essa “superioridade” da ação fabricadora. Diz ele:

“(...) o instrumento fabricado inteligentemente é um instrumento imperfeito. Só é obtido ao custo de um esforço. É quase sempre de manejo penoso. Mas, como é feito de uma matéria inorganizada, pode tomar uma forma qualquer, servir a não importa qual uso, tirar o ser vivo de toda dificuldade nova que surge e lhe conferir um número ilimitado de poderes” (id., *ibid.*, p. 614).

Assim, o aparecimento da capacidade fabricadora impele a atividade da vida para uma direção divergente da direção do instinto. Sabemos que o instinto só faz uso de instrumentos orgânicos ou naturais para executar uma ação, sempre

proporcional e adequada à sua representação e aos seus fins. Já a inteligência produz instrumentos inorgânicos ou artificiais para exercer uma influência inovadora no reino da inércia. Mediante a aplicação de um instrumento artificial, podemos construir um novo instrumento artificial, tal como do atrito entre pedras se modela uma tosca machadinha. Um instrumento pode ter muitos usos, pode servir para fabricar objetos distintos, que atenderão necessidades distintas. Um utensílio fabricado pode satisfazer muitas necessidades diferentes. A multiplicação das vias de acesso ao mundo inorganizado surge naturalmente da maleabilidade da atividade fabricadora. Inversamente ao instinto, a ação inteligente não se conclui em sua execução. Ela abre indefinidamente o campo das ações possíveis. Bergson observou que na ação fabricadora:

“Para cada necessidade que satisfaz, cria uma necessidade nova, e assim, em vez de fechar, como o instinto, o círculo da ação na qual o animal vai se mover automaticamente, abre para essa atividade um campo indefinido no qual a impele cada vez mais longe e a faz cada vez mais livre” (id., *ibid.*, p. 614-5).

Como vimos, no instrumento organizado, temos uma rigidez que o compatibiliza com sua função biológica. Ao contrário, no instrumento fabricado, embora as necessidades da vida também constituam seu pano de fundo, temos uma maleabilidade que o permite se encaixar em mais de um tipo de ação, em mais de uma finalidade. O instinto fecha o “círculo da ação”. A inteligência o abre indefinidamente, introduzindo novos procedimentos, novos arranjos, novas técnicas. Enfim, na inteligência há enriquecimento, à medida que a experiência passada fomenta o presente e à medida que a fabricação amplia as possibilidades de ação. Na inteligência, defende Bergson, a satisfação de uma necessidade não neutraliza a atividade futura do corpo, imobilizando-o numa saciedade momentânea. Ao contrário, a satisfação fixará no corpo, sob a forma de “hábito motor”, os procedimentos gerais que a proporcionaram, os quais poderão ser novamente ativados assim que uma nova situação requisitar¹⁴³. A inteligência é abertura para ações indefinidamente indeterminadas. Numa palavra, é, também

¹⁴³ Teremos ocasião, no próximo capítulo, para desenvolver um estudo sobre o papel do hábito na estruturação da inteligência.

aqui, nesse contexto de todo ativo, a marcha para a liberdade que reencontramos¹⁴⁴.

Maleabilidade e versatilidade são, portanto, as marcas da ação inteligente. Seria oportuno, para completar essa investigação, abordar um último aspecto da ação fabricadora: a desproporcionalidade que esse tipo de ação exhibe, isto é, desproporcionalidade entre o artefato fabricado e suas consequências ou, o que vem a dar no mesmo, entre a ação e os resultados da ação.

Na inteligência, não verificamos a presença de uma “consciência anulada”¹⁴⁵, tal como no instinto. Na inteligência, a consciência é desperta, amplia seu alcance no próprio movimento de indeterminação de suas ações. O instinto aprisiona a energia criadora da vida, ao passo que a inteligência oferece passagem, embora estreita, para seu escoamento em ações inventivas. “Essa inadequação do ato à representação é precisamente aqui o que chamamos de consciência” (id., *ibid.*, p. 617). Na inteligência há uma margem de virtualidade rodeando a ação real. No instinto há proporcionalidade entre ação e representação, ação e reação etc. Isso se deve ao fato do instinto incidir principalmente sobre *coisas*; e a inteligência, principalmente sobre *relações*. Bergson, ao que parece, posiciona-se nessa perspectiva quando diz que:

“O instinto é, pois, o conhecimento inato de uma *coisa*. Mas a inteligência é a faculdade de fabricar instrumentos inorganizados, quer dizer, artificiais. Se, com ela, a natureza renuncia a dotar o ser vivo com o instrumento que lhe servirá, é porque o ser vivo pode, segundo as circunstâncias, variar sua fabricação. A função essencial da inteligência será então a de desemaranhar, em circunstâncias quaisquer, o meio de se safar. Ela procurará o que lhe pode servir

¹⁴⁴ Reiteramos que a questão da liberdade não se impõe a nós no momento. Todavia, é preciso lembrar que, mais do que uma filosofia da duração, o bergsonismo e também uma filosofia da liberdade.

¹⁴⁵ Bergson diferencia duas modalidades de inconsciência: a primeira delas sendo “consciência nula”, por exemplo, a queda de uma pedra; e a segunda sendo “consciência anulada”, por exemplo, a ação instintiva, a ação reflexa, a ação sonâmbulica. A definição dessa segunda inconsciência é: simetria absoluta entre o ato e a representação do ato. Cf. Bergson, *A evolução criadora*, p. 616-8.

melhor, ou seja, inserir-se no quadro proposto. Versará essencialmente sobre as relações entre a situação dada e os meios de a utilizar” (id., ibid., p. 622-3).

Tudo leva a crer que Bergson segue indicando aqui a capacidade que a ação inteligente exhibe de se amoldar aos contornos do mundo externo, de adotar suas sinuosidades como indicadores de promessas ou ameaças; enfim, de apontar para uma flexibilidade presente em nossa função fabricadora. É essa flexibilidade que vai determinar a mencionada desproporção entre a fabricação e seus resultados. Por ser flexível, a fabricação, ou, mais exatamente, o instrumento fabricado, adapta-se a qualquer coisa, insere-se em qualquer situação, resolve todo tipo de dificuldade. Mais ainda, essa flexibilidade, essa maleabilidade, permite que a fabricação seja inventiva, que o artefato que ela produz traga algo novo para o universo da repetição. O instrumento fabricado é, portanto, uma conquista inovadora diante da inércia da natureza bruta, uma inserção de indeterminação no reino da necessidade natural. O artefato fabricado é uma invenção na exata medida em que enriquece nossa existência prática, nossa capacidade técnica de dominar as forças da natureza. Por isso, talvez, Bergson acrescente:

“É um fato digno de nota a extraordinária desproporção entre as consequências de uma invenção e a própria invenção. (...) Fabricar consiste em informar a matéria, em torná-la maleável e em dobrá-la, em convertê-la em instrumento a fim de dominá-la. É esse *domínio* que beneficia a humanidade, mais ainda que o resultado material da própria invenção. Se nós retiramos uma vantagem imediata do objeto fabricado (...) ela é pouca coisa em comparação com as ideias novas, os sentimentos novos que a invenção pode fazer surgir por todos os lados (...). Entre o efeito e a causa a desproporção, aqui, é tão grande que é difícil tomar a causa por *produtora* de seu efeito” (id., ibid., p. 650).

No contexto da invenção fabril, as consequências são incomensuráveis com as ações que as engendraram. O domínio da produção do fogo, por exemplo, introduziu modificações profundas na vida humana, em sua relação com o ambiente, com o alimento, com os inimigos e predadores, até se desdobrar em aplicações técnicas, numa metalurgia primitiva. Bergson menciona o eloquente caso da máquina a vapor, que igualmente motivou alterações acentuadas em nossa indústria, nas relações sociais, na economia, na cultura de um modo geral. Pouco importa que num caso estejamos na pré-história e no outro na modernidade. O essencial da fabricação sempre reaparece. Pois é sempre o uso instrumental da

matéria inerte que reencontramos, desenvolvendo habilidades de manipulação, combinando os elementos da percepção em arranjos originais, enfim, ampliando ao infinito nossa capacidade operacional sobre as coisas. É frequentemente uma proliferação de consequências inesperadas que surge como decorrente da ação fabricadora. É por isso, em particular, que a fabricação é abertura, enriquecimento indefinido.

Não podemos negar que, na origem, a fabricação estava ligada às necessidades elementares do organismo. Bergson deixa visível que o uso dos primeiros instrumentos tinha como escopo uma maior eficácia na obtenção da saciedade vital mais imediata. Na verdade, a inteligência fabricadora se desenvolve numa determinada espécie, numa determinada direção do movimento evolutivo, justamente para contornar com maior eficácia os obstáculos que o mundo natural impõe. Nunca é demais ressaltar que a construção de um instrumento ou mesmo o uso rudimentar da matéria inerte como um prolongamento do organismo não se fecha na execução de uma ação datada e localizada. A característica própria da instrumentação ou fabricação, como procedimentos originários da inteligência, é exatamente a de variar os meios através dos quais uma espécie poderá interferir no ambiente, alterando o estado natural das coisas, beneficiando-se de modo cada vez mais pronunciado da versatilidade que seus próprios procedimentos proporcionam. Toda essa variabilidade, toda essa flexibilidade da inteligência aponta, parece-nos, para uma única direção: a superação do compromisso vital. Isso quer dizer que o enriquecimento da atividade inteligente, adquirindo cada vez maior complexidade, tal como o texto acima citado sugere, desliga-a progressivamente de seu compromisso natural com as necessidades biológicas. Há um incremento de nossa função fabricadora que culmina em sua função simbólica, em seu vínculo com finalidades sociais e até mesmo culturais. Portanto, a própria desproporção entre a ação fabricadora e suas consequências tornou possível ao homem superar sua condição meramente biológica. O *Homo sapiens*, de certa maneira, estava contido no *Homo faber*.

É claro que essa caracterização não dá conta de nos explicar todo o processo através do qual o homem se intelectualizou. A passagem de uma inteligência prática e utilitária, sempre adstrita ao imediatismo das necessidades naturais dos organismos, para o plano de uma inteligência teórica e

descompromissada, é extremamente complexa e nuançada. Bergson mesmo não reproduziu discursivamente esse progresso de difícil determinação. Na verdade, o que ele fez foi apontar a ação fabricadora na origem da articulação dessa faculdade que, de alguma maneira, representa uma tendência do impulso vital. *A evolução criadora* nos mostra a inteligência como uma das cisões do elã originário da vida, uma das maneiras que a vida encontrou para resolver seus problemas. Nesse sentido, a inteligência é tão natural quanto o instinto. Ela está tão arraigada ao *elã vital* quanto a intuição. Ambas nasceram do mesmo movimento criador. A inteligência, como faculdade de ação, não é um resultado circunstancial de um jogo mecânico de causas e efeitos, tal como nos fazia suspeitar o darwinismo. Toda a crítica aos modelos mecânico e finalista de interpretação da evolução biológica, tal como foram formulados pela ciência, pretende evitar uma compreensão da vida e de suas direções evolutivas no esquema causal de pensamento¹⁴⁶. É verdade que Bergson foi sensível à assimetria que vigora entre as funções cognitivas de nossa inteligência e a compreensão precisa do processo vital. Mas é importante ressaltar também que na própria inteligência fabricadora já há a presença de um elemento criador e inventivo, que a enriquece indefinidamente, mostrando que na doutrina de Bergson a criação, essência do vital, de alguma maneira anima a experiência prática e interessada do ser vivo.

Naturalmente, todos os seres vivos precisam agir para obter da matéria inorganizada a energia que assegura a sobrevivência. É a ação, muito antes do conhecimento simbólico aparecer, que governa os organismos em sua odisséia na busca de satisfação vital, o que torna perfeitamente compreensível que a inteligência tenha sua origem num tipo particular de atividade. Seus hábitos, adquiridos na esfera da ação, reaparecem no plano teórico, corrompendo a natureza essencial das coisas no exato momento em que as apreende conceitualmente; quer dizer, encobrindo o movimento criador que tudo constitui, movimento sempre irreduzível a uma sucessão de imobilidades e, no entanto, sempre reduzido ao esquema do tempo homogêneo, o único que a inteligência consegue manejar. É a mobilidade do movimento ou, melhor dizendo, a “mudança interna” que o constitui, que deve ser buscada na apreensão da vida. O despreparo da inteligência para conhecer o vital provém dos compromissos práticos aos quais

¹⁴⁶ Cf. todo o primeiro capítulo de *A evolução criadora*, p. 495-578.

a inteligência ainda hoje se filia. As tendências da teoria reproduzem as tendências da prática, da ação fabricadora¹⁴⁷. É esse princípio que Bergson acolhe e é a partir dele que realiza seu exame crítico da ciência e da metafísica¹⁴⁸. Os hábitos lógicos do pensamento são manifestações tardias dos hábitos motores da ação. Pode-se concluir, então, que a filosofia da vida, tal como se manifesta no bergsonismo, contribuiu com a inversão da relação tradicional entre o inteligível e o sensível, a teoria e a prática. O entendimento deriva da sensibilidade e o plano teórico encontra-se permeado de hábitos e tendências oriundos do contexto da ação interessada, completamente estranhos aos objetivos epistêmicos. Daí todo tipo de equívocos e imprecisões, sobretudo em metafísica. Ao que parece, para Bergson, a

¹⁴⁷ Curiosamente, Hannah Arendt, ao analisar o pensamento político de Platão, também percebeu a relação entre os conceitos elaborados pelo entendimento e a ação interessada. Diz ela: “Platão fora buscar na esfera da fabricação a palavra chave de sua filosofia, a ‘ideia’; e deve ter sido o primeiro a perceber que a divisão entre saber e executar, tão alheia à esfera da ação (...) constitui, de fato, experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (eidos) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução” (ARENDDT, 2005, p. 237). Já Heidegger, ao comentar uma sentença de Heráclito, empreende uma incursão filológica para recuperar o sentido primitivo de *logos* ou *légein*, que parece ter suas raízes mais antigas também num contexto pré-teórico: “(...) impõe-se uma reflexão sobre o que efetivamente se esconde no *légein* como pousar. Pousar (estender) significa: levar algo a se deitar. Pousar é também, ao mesmo tempo, deitar uma coisa junto da outra, recolher. Pousar é sinônimo de colher. O colher que nos é mais conhecido, no sentido de ler um texto, é um modo derivado, ainda que tenha passado para o primeiro plano, de colher, no sentido de: trazer-junto-para-o-estender-diante. Quem colhe as espigas levanta o fruto do chão. Na colheita de uva se tiram os cachos da parreira. Colher e apanhar terminam num ajuntar. Enquanto persistirmos no ver rotineiro, inclinar-nos-emos a considerar este ajuntar já como o recolher ou o ato que o encerra. Recolher, contudo, é mais que simples amontoar. Do recolher faz parte o procurar e trazer para um lugar. Ali domina o abrigar; e neste, por sua vez, o guardar. (...)” (SOUZA, 1985, p. 112).

¹⁴⁸ Cf., sobretudo o quarto capítulo de *A evolução criadora*, p. 725-807.

filosofia tardou em admitir que no princípio não era o *logos*, no princípio era a ação.

Capítulo 3 O PAPEL DO HÁBITO NA CONSTRUÇÃO DA INTELIGÊNCIA

É possível dizer que a noção de hábito desempenha um papel essencial na circunscrição do sujeito empírico. Em última análise, o que é a percepção, sobretudo o que é a inteligência senão um feixe de hábitos adquiridos e articulados? As teorias da percepção, da memória e da inteligência revelam a presença do hábito na própria estruturação da experiência humana. Daí a afinidade que acreditamos existir entre o pensamento de Bergson e o empirismo de Hume, como veremos mais tarde. De fato, Bergson jamais se posiciona numa perspectiva transcendental, buscando determinar os princípios *a priori* que condicionariam a experiência. Ao contrário, ele se situa geralmente numa perspectiva psicológica, pois, conforme diz Worms, começa “(...) observando o funcionamento empírico do espírito humano, e não buscando as condições *a priori* do conhecimento” (WORMS, 1997, p. 163). Bergson não esconde que o hábito está na própria gênese do sujeito empírico¹⁴⁹. A relação objetiva entre organismo e mundo faz nascer um “sistema de movimentos automáticos” que não tem o direito de receber outro nome a não ser o de conjunto de “hábitos motores”. Na verdade, para que um hábito se constitua, basta a presença do corpo. Ele não é mais que a sedimentação de mecanismos corporais que se formam mediante a repetição de movimentos. Os “esquemas motores” que apenas o corpo é capaz de armazenar guardam em sua estrutura fisiológica tão-somente movimentos complexos articulados. Tais esquemas esperam a ocasião para serem novamente utilizados, para satisfazerem

¹⁴⁹ O filósofo não dedica ensaios específicos ou capítulos de suas obras para tratar diretamente dessa questão. Mas podemos testemunhar sua influência nas análises da ideia geral, da memória mecânica do corpo e da inteligência. Portanto, no momento, os textos que iremos examinar para esclarecer a função do hábito na teoria bergsoniana serão três: *Matéria e memória*, *A evolução criadora* e a segunda introdução ao *O pensamento e o movente*.

novas necessidades. Como dissemos alhures, o hábito é o acúmulo de esforço aplicado numa mesma direção. Boa parte das ações humanas, inclusive das ações aparentemente inteligentes, aparentemente refletidas, realizam-se como um “exercício habitual do corpo”, uma vez que dispensam a reflexão, a consciência desperta e mesmo a intervenção da vontade. Tudo se passa de maneira automática. Tudo se realiza com uma exatidão análoga a das ações instintivas.

Seria o caso de investigar também, ainda mais profundamente, o papel do hábito de um ponto de vista metafísico, uma vez que a doutrina de Bergson comporta esse tipo de enfoque. O filósofo o reconhece não apenas como uma função psicológica que nos adapta ao meio externo, assegurando a sobrevivência do indivíduo e, por conseguinte, da espécie. De fato, o hábito se forma nos níveis psicológico e fisiológico, mas sempre a partir de uma tendência geral da matéria à repetição e da vida à retenção de semelhanças¹⁵⁰. Há uma orientação metafísica

¹⁵⁰ Não é isso que se pode concluir da teoria da memória e da própria teoria da vida? No âmbito da teoria da memória, mais exatamente no extremo de suas consequências metafísicas, a matéria é finalmente compreendida no interior do princípio metafísico fundamental do bergsonismo: a duração. A matéria é a *distensão* da duração. Ela não conserva um de seus momentos para organizá-lo com os seguintes, ela apenas os repete indefinidamente. Numa palavra, a matéria é a tendência à repetição: “Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela repete o passado sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode ser dele deduzido (...). Assim, para retomar uma metáfora que já apareceu várias vezes neste livro, é preciso, por razões semelhantes, que o passado seja *desempenhado* pela matéria, *imaginado* pelo espírito” (BERGSON, 2001, p. 356). Tal estrutura repetitiva vai sedimentar em nós “hábitos motores” que exibirão a mesma atitude no plano de nossa atividade motora. Já na segunda introdução ao *O pensamento e o movente*, Bergson encontra na generalização, que pressupõe a identificação de semelhanças, o procedimento típico da vida: “(...) descobrimos que todo ser vivo, talvez mesmo todo órgão, todo tecido de um ser vivo generaliza, quer dizer, classifica, já que sabe colher no meio onde está, nas substâncias ou nos objetos os mais diversos, as partes ou os elementos que poderiam satisfazer tal ou tal de suas necessidades; negligencia o resto. Pois ele isola a característica que o interessa, vai direto a uma propriedade comum; em outros termos, ele classifica, e, por conseguinte, abstrai e generaliza” (id., *ibid.*, p. 1295). Pode-se concluir, então, que a matéria é repetição e a vida uma tendência para reter semelhanças.

que permite que o hábito apareça na vida do espírito como uma aptidão que o compromete com a ação eficaz. Ao que parece, Bergson concorda com Ravaisson neste ponto. Novamente de acordo com a interpretação de Worms, ambos viram no hábito um grau mínimo da atividade espiritual, assim como ambos deram a ele uma dimensão metafísica¹⁵¹. Diz Worms:

“Decerto, o hábito só pressupõe o corpo, e a repetição mesma da percepção e da ação que o caracteriza como tal desde o primeiro capítulo do livro. Mas esta repetição já basta para constituir um saber ou ao menos um saber-fazer, que eleva o corpo acima de sua pura função de transmissão de movimentos. Assim ‘o hábito’ permanece, para Bergson, o que era para Ravaisson, o único filósofo que será citado aqui (ao termo do estudo da memória): esse, em sua tese precisamente intitulada *Do hábito*, havia feito dele o grau mais baixo e o primeiro signo da atividade do espírito” (id., *ibid.*, p. 102).

Na verdade, são disposições impessoais e involuntárias, as quais podemos chamar de “tendências”, que estão na origem da formação de nossa faculdade cognitiva. Os hábitos motores não são mais que um resultado prático de tais tendências, a manifestação, na vida psicológica, das orientações metafísicas da matéria e do impulso vital. A tendência da matéria à repetição e a tendência da vida à retenção de semelhanças certamente se encontram na gênese do sujeito empírico, o qual se constrói no interior de uma interação com um ambiente que ostenta, via de regra, uma estrutura repetitiva. Todavia, o que gostaríamos de analisar no momento não é propriamente uma suposta origem metafísica do hábito na obra de Bergson. O que pretendemos é evidenciar sua participação na origem de nossa experiência prática e conceitual do mundo externo. O hábito, com efeito, atua no âmbito da percepção, do reconhecimento e da inteligência propriamente dita. É a partir dessa constatação que desejamos desenvolver um comentário sobre sua função por assim dizer “biológica”. Semelhante objetivo, bem mais empírico

¹⁵¹ Felix Ravaisson diz em sua tese *Do hábito*: “O último grau do hábito corresponde à própria natureza” (RAVAISSON, 2008, p. 22). E, mais adiante, conclui seu ensaio dizendo: “Enfim, a disposição na qual consiste o hábito e o princípio que o engendra não são mais que uma única e mesma coisa; é a lei primordial e a forma mais geral do ser, a tendência a perseverar no ato mesmo que constitui o ser” (id., *ibid.*, p. 32).

do que metafísico, pode inclusive iluminar um pouco mais a metafísica latente que há na teoria do hábito dentro do bergsonismo.

De início, é preciso investigar a presença do hábito na esfera da percepção. Vimos anteriormente que a percepção se desenvolve vinculada aos interesses da ação do ser vivo. Sua amplitude mede nossa capacidade de agir sobre o mundo inerte. Daí a insólita definição filosófica da percepção como “ação possível”. Discutimos tais concepções na primeira parte de nosso trabalho. Trata-se agora de examinar como o hábito intervém na percepção, uma vez que já foi dito por Bergson que: “O hábito de utilizar um objeto acabou, portanto, por organizar o conjunto de movimentos e percepções (...)” (BERGSON, 2001, p. 239). Além do mais, se a percepção constitui o relacionamento mais primitivo do sujeito com o mundo, então é dela que devemos partir, pois a regularidade das atitudes motoras que aparece nesse contexto certamente exercerá influência no plano da inteligência, uma vez que Bergson já estabeleceu que a inteligência é o prolongamento dos nossos sentidos.

Não percebemos, seguramente, apenas aquilo que os interesses da ação destacam dos objetos. Percebemos também o que nos habituamos a recortar nas coisas, o que as repetições conseguiram ordenar no mundo da matéria. E o hábito de recortá-las desta e não de outra maneira, o que, aliás, representa o elemento mais corriqueiro na esfera da percepção, dá-se como retenção de semelhanças praticamente interessantes. Segundo uma sentença de Michel Foucault: “Se tudo fosse absoluta diversidade, o pensamento estaria condenado à singularidade (...)” (FOUCAULT, s.d., p. 168). Com igual razão, se apreendêssemos somente as diferenças no âmbito da percepção, teríamos acesso apenas a objetos singulares. Jamais perceberíamos um “gênero”, jamais apreenderíamos um “modelo” para aplicá-lo em novas situações, tal como ocorre ordinariamente na fabricação. Tudo seria novidade para um sujeito assim disposto. Sonharíamos ao invés de representar praticamente as coisas. Como observou Deleuze: “Basta sonhar para se aproximar desse mundo onde nada se assemelha a nada; um puro sonhador jamais sairia do particular, ele só apreenderia diferenças (DELEUZE, 1999, p. 114). Teríamos, por conseguinte, uma percepção totalmente inútil, totalmente descompromissada com a ação do ser vivo. Mas se, ao contrário, a percepção nos oferece dos objetos os contornos que podem facilitar nossa ação sobre eles, se esse é seu objetivo geral, segue-se que o procedimento natural do aparelho sensório-

motor que se desenvolve na série animal tem como finalidade surpreender as semelhanças que habitam o universo da matéria, bem mais que as diferenças¹⁵². Quando Bergson determina a percepção como uma experiência sensorial essencialmente ligada a uma motricidade, isto é, quando ele reconhece que a percepção se dá sempre num circuito sensório-motor, é porque a percepção só se constitui para que o ser vivo possa agir e a ação só pode ser exercida com eficácia num horizonte de semelhanças. Daí a apreensão de semelhanças ser o primeiro hábito a se manifestar ainda na esfera sensorial. Além do mais, “(...) essa extração automática de semelhanças que é o essencial da generalização” (BERGSON, 2001, p. 1296) surge como condição *sine qua non* da ideia geral. Estamos estabelecendo, portanto, uma comunicação entre noções importantes que atuam na formação do sujeito empírico. Para esclarecer o papel do hábito é preciso notar que a percepção distinta depende da retenção de semelhanças e a retenção de semelhanças é o procedimento elementar da generalização. Se, em *A evolução criadora*, Bergson observava que a inteligência tende ao geral, que o pensamento só consegue escapar da singularidade ao generalizar¹⁵³, isso se deve ao fato dele ter estabelecido, antes, que a capacidade de generalizar já se manifestava no contato sensorial e no plano mnemônico, uma vez que a percepção e a memória-hábito de fato configuram a experiência prática do ser vivo, ou seja, participam inteiramente do processo que nos permite reconhecer um objeto e utilizá-lo da mesma maneira que fizemos antes. Semelhante “comportamento” do ser vivo é imprescindível no domínio da ação. A tendência a generalizar está, portanto, na raiz de nossas

¹⁵² É isso que Bergson diz em *Matéria e memória*, embora num contexto muito diverso do nosso: “Um ser humano que *sonhasse* sua existência em vez de a viver teria sem dúvida sob seu olhar, a todo momento, a multidão infinita de detalhes de sua história passada. E aquele que, ao contrário, repudiasse essa memória com tudo o que ela engendra *desempenharia* sem cessar sua existência em vez de a representar verdadeiramente: autômato consciente, seguiria a encosta dos hábitos úteis que prolongam a excitação em reação apropriada. O primeiro não sairia jamais do particular, e mesmo do individual. Deixando a cada imagem sua data no tempo e seu lugar no espaço, ele veria por onde ela *difere* das outras e não por onde se assemelha. O outro, ao contrário, sempre levado pelo hábito, só distinguiria numa situação o lado por onde ela se *assemelha* praticamente a situações anteriores” (BERGSON, 2001, p. 295-6).

¹⁵³ Cf., Bergson, *A evolução criadora*, p. 685-692.

atitudes corporais e mentais. A experiência sensorial, ao se prolongar em experiência inteligente, vai transferir para a esfera do entendimento, do pensamento conceitual e abstrato, o que adquiriu na relação sensível e ativa com o mundo. “Assim a inteligência, mesmo quando não opera mais sobre a matéria bruta, segue os hábitos que contraiu nessa operação (...)” (id., *ibid.*, p. 631). Se os hábitos da prática serão ulteriormente importantes na crítica do entendimento é porque o entendimento não faz mais que utilizá-los no campo do conhecimento puro. Ao que tudo indica, é essa apropriação indevida que compromete certas pretensões cognitivas, sobretudo da filosofia. Não é o caso de explorá-las aqui. Devemos registrar apenas que os hábitos da inteligência se formam num território completamente estranho aos “interesses” do conhecimento puro. Nossa inteligência herda da sensibilidade e da ação que ela ilumina o seu *modus operandi*.

Pode-se dizer, a princípio, que na percepção e na memória que a preenche sem cessar encontramos a origem dos hábitos mais inveterados do espírito humano enquanto uma inteligência desenvolvida. Se nossas elaborações teóricas seguem as pegadas da experiência prática é porque essa experiência se desenrola no âmbito do interesse vital, e o interesse vital subsume toda a constituição do sujeito empírico, de modo que sua ação interessada antecede necessariamente os produtos do pensamento (antes de *pensar* é preciso *agir*) e os contamina com os hábitos que contraiu no embate com o mundo inerte. Assim o hábito, tal como a própria percepção e a inteligência, também recebe uma espécie de fundamentação biológica. O hábito é inicialmente um “mecanismo motor” que governa a atividade do corpo no cumprimento de suas obrigações com a vida. É ele que surge como o elemento comum da experiência sensorial e intelectual do mundo externo: o hábito classifica os objetos de início no âmbito da percepção e, em seguida, no âmbito do pensamento conceitual. Nos dois casos forma gêneros para melhor atuar sobre o mundo. Assim, o sujeito empírico segue as orientações da ação impregnada de interesse biológico. Worms foi sensível a esse ponto em sua interpretação de *Matéria e memória*:

Em primeiro lugar, Bergson “(...) atribui bem uma prioridade à função biológica da conceitualização, ou antes da categorização do mundo, ou seja, à operação pela qual o vivente ‘classifica’ sua experiência. Mais ainda, esta operação não é distinta da percepção mesma, *quer dizer dos corpos*. Bergson vai

aqui mais longe que os psicólogos de seu tempo na *naturalização* do conhecimento. O próprio corpo, mediante seus hábitos, classifica os objetos (...)” (WORMS, 1997, p. 167).

De fato, já em *Matéria e memória*, que a bem dizer não está preocupada em desenvolver uma teoria da inteligência, o tema da naturalização do conhecimento aparece explicitamente. Isso ocorre porque na percepção e no reconhecimento motor, nos hábitos que aí se manifestam, encontramos a origem dos conceitos, das “ideias gerais” que vão constituir o próprio conteúdo cognitivo da inteligência. É curioso notar que o primeiro texto no qual Bergson tematiza diretamente a “ideia geral” seja *Matéria e memória*, o que não indica que o filósofo já estava preocupado com a definição de nossa faculdade intelectual nessa obra. A bem dizer, a discussão sobre a natureza da generalidade se dá em *Matéria e memória* porque Bergson pretende mostrar que a capacidade de generalizar não depende de uma consciência intelectualizada, que o “gênero” não consiste num produto do pensamento, não resulta de um ato voluntário do espírito, mas sim de uma atitude do corpo.

Agora, cabe formular a questão diretamente: por que e como generalizamos? Bergson assevera, mais uma vez, que a tradição se equivocou quando concebeu o gênero como uma capacidade intelectual de agrupar um conjunto de objetos mediante uma característica comum. Isso significa que a tradição apreciou as semelhanças ora através de uma *enumeração* (nominalistas), ora mediante uma *análise* (conceitualistas)¹⁵⁴. Mas, em todo caso, partiram de um mesmo princípio. Bergson identificou esse “postulado comum” presidindo as duas posições filosóficas apenas aparentemente opostas: “Elas supõem, uma e outra, que partimos da percepção de objetos individuais” (BERGSON, 2001, p. 298). Na verdade, a análise crítica da generalidade, que aparece mais ao final do terceiro capítulo de *Matéria e memória*, visa denunciar a cegueira da tradição para sua origem pré-cognitiva. A percepção do individual não antecede a concepção do geral. Na verdade, o gênero, tal como foi entendido aqui, precede a percepção distinta, capaz de apreender um objeto como individual; e a inteligência adulta, capaz de conceber uma ideia geral. É o que afirma Bergson:

¹⁵⁴ Não entraremos aqui no detalhe dessa discussão teórica entre nominalistas e conceitualistas. Cf., Bergson, *Matéria e memória*, p. 296-298.

Parece, portanto, que nós não começamos nem pela percepção do indivíduo, nem pela concepção do gênero, mas por um conhecimento intermediário, por um sentimento confuso de *qualidade marcante* ou de semelhança (...) (id., *ibid.*).

Perceber objetos individualizados é um “luxo” da percepção distinta, que evidentemente só aparece nos estágios mais avançados do desenvolvimento do sistema nervoso. Igualmente, conceber com clareza ideias gerais é um privilégio da inteligência já amadurecida. Antes dessas aptidões, que sempre exigem a participação da memória e da reflexão, o corpo é capaz de se relacionar com as coisas de modo puramente objetivo. É nessa objetividade que mora o segredo da identificação de semelhanças, primeiro componente da formação do gênero em seu sentido bruto, pré-conceitual. Bergson sustenta que o ser vivo possui a capacidade natural de experimentar uma semelhança como propriedade qualitativa ou como “força”. Diz ele:

“(...) esta semelhança age objetivamente como uma força, e provoca reações idênticas em virtude da lei totalmente física que quer que os mesmos efeitos de conjunto sigam às mesmas causas profundas” (id., *ibid.*, p. 299).

Tal constatação nos evidencia que o hábito de identificar uma semelhança, em última análise, não resulta de um “esforço psicológico”. A acreditar no que foi dito, a natureza do hábito é mais física do que psíquica. A tendência a ligar o mesmo ao mesmo, ou seja, a tendência à repetição, pode ser lida como uma operação da vida em geral e da própria natureza bruta¹⁵⁵. Ela atua

¹⁵⁵ É o que afirmam as seguintes passagens: “A este discernimento do útil deve, de ordinário, limitar-se a percepção dos animais. É a erva *em geral* que atrai o herbívoro: a cor e o odor da erva, sentidos e experimentados como forças (...), são os únicos dados imediatos de sua percepção exterior” (id., *ibid.*, p. 299); “Porque o ácido clorídrico age sempre da mesma maneira sobre o carbonato de cálcio __ quer seja o mármore ou o cré __ dir-se-á que o ácido distingue entre as espécies os traços característicos de um gênero? Ora, não há diferença essencial entre a operação pela qual este ácido tira do sal sua base e o ato da planta que extrai invariavelmente dos solos mais diversos os mesmos elementos que devem lhe servir de nutriente. Dê agora um passo a mais; imagine uma consciência rudimentar, como deve ser a da ameba se agitando numa gota d’água: o animálculo sentirá a semelhança, e não a diferença, das diversas substâncias orgânicas que pode assimilar” (id., *ibid.*, p. 299-300).

no nível inorgânico e no vital, na matéria e nos seres vivos. Há uma tendência à repetição que reside na própria objetividade do mundo material, resistindo a toda criação, a toda novidade; e rerepresentando o mesmo incessantemente. Tudo se passa como se a percepção distinta, a reflexão e a inteligência, como atos do espírito, tivessem pouco a contribuir para a formação dos hábitos mais pronunciados de nossa experiência. Se nos inclinamos a reter semelhanças e a organizá-las de maneira útil, é porque essa inclinação se impõe como uma orientação geral da realidade a se repetir de modo indefinido. A vida, considerada em seu teor prático, apenas prolonga essa tendência do inorgânico. Não é a consciência clara que delibera reter as semelhanças das coisas para melhor utilizá-las. É a repetição que há nelas que forma em nós esse “hábito das semelhanças”, o qual será usado pela inteligência para se instrumentalizar e dominar as forças naturais. Segundo a expressão de Worms, o “sentido prático da vida” condiciona os procedimentos que vão construir o sujeito empírico. Sua percepção e sua ação serão exercidas dentro de uma regularidade, dentro de uma sequência de repetições que exprime, como veremos mais tarde, a própria tendência do mundo material em direção à monotonia do homogêneo, à estabilidade da inércia. Deste modo, não é a percepção, não é a presença do corpo vivo que inaugura o “hábito das semelhanças”. Pelo contrário, os hábitos da percepção é que derivam de “forças” objetivas, de tendências naturais¹⁵⁶. Ao que parece, o hábito transcende o sujeito psicológico e seus interesses biológicos. Mas, por outro lado, tais interesses determinam a feição que esse sujeito irá assumir. A identificação de propriedades qualitativas que atendem a necessidades é sem dúvida uma habilidade vital (o animal reconhece o que o nutre), mas é também uma aptidão físicoquímica, pois a capacidade de assimilar uma semelhança se realiza de modo análogo na matéria inorganizada, basta para isso que um elemento opere sobre outro como se o reconhecesse, isto é, basta que haja uma identidade de reação de um estado da matéria diante de uma semelhança de outro estado da matéria. Devemos concluir,

¹⁵⁶ O sentido metafísico do sujeito bergsoniano, de um sujeito que descende de um impulso que o ultrapassa, só aparecerá no terceiro capítulo de *A evolução criadora*, isto é, quando Bergson determinar a inteligência e a matéria a ela simétrica como uma *interrupção* ou mesmo como uma *inversão* do movimento criativo do *elã vital*, encaminhando-o para a inércia e para a repetição.

então, que Bergson amplia o alcance do hábito ao pensá-lo como força objetiva; que ele enxerga a presença de repetições fora do âmbito da experiência do ser vivo; enfim, que os gêneros não são construídos somente pela percepção e pela inteligência do ser humano. Existem “gêneros vitais”, assim como existem “gêneros reais”¹⁵⁷, que são independentes do sujeito.

Contudo, a experiência da semelhança representa um procedimento típico da percepção interessada. Ao perceber o mundo, o organismo equaciona os componentes da exterioridade de acordo com sua utilidade prática. A capacidade de identificar uma semelhança certamente não é um privilégio dos Vertebrados superiores, do homem, enfim. Em *A evolução criadora*, Bergson diz: “Os próprios animais generalizam, e, aliás, um signo, mesmo instintivo, representa sempre mais ou menos um gênero” (id., *ibid.*, p. 629). Porém, antes, ele havia mostrado que essa habilidade motora perpassa toda a cadeia dos seres vivos e chega a se reproduzir inclusive no mundo inorganizado. Ao que parece, a semelhança corresponde a uma atitude que o corpo herda das repetições e das regularidades das coisas, o que acaba por dispensar a intervenção da consciência refletida. É o que afirma a seguinte passagem de *Matéria e memória*:

“Em suma, acompanha-se do mineral à planta, da planta aos mais simples seres conscientes, do animal ao homem, o progresso da operação pela qual as coisas e os seres apreendem em seu ambiente o que os atrai, o que os interessa praticamente, sem que precisem abstrair, simplesmente porque o resto do ambiente permanece sem ação sobre eles: essa identidade de reação a ações superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em ideias gerais” (id., *ibid.*, p. 300).

Nota-se que Bergson diz “as coisas e os seres”, de modo que tanto a matéria bruta quanto a matéria viva são capazes de isolar os elementos ou as propriedades que os interessam. É por isso, também, que inicialmente a semelhança é “(...) sentida, vivida, ou, se quiserem, automaticamente desempenhada” (id., *ibid.*). Para identificá-la, basta que se consiga reproduzir, a partir de um determinado estado de coisas, as mesmas atitudes, os mesmos efeitos úteis. É a unidade de reação que determina se houve ou não uma identificação de semelhanças. No caso particular dos seres vivos, que sem dúvida desenvolvem de

¹⁵⁷ Cf., Bergson, *O pensamento e o movente*, p. 1298-1303.

maneira extraordinária essa habilidade, Bergson admite que a percepção pode ser até mesmo instável, observando diferenças de detalhe absolutamente supérfluas, pois o que interessa é a regularidade da atitude do corpo; é essa regularidade, que de tão costumeira tornou-se automática, que nos permite saber se o organismo tem ou não a capacidade de apreender o mesmo e de esperar daí idênticas consequências. Se o corpo é capaz de extrair benefícios da situação atual, graças às semelhanças que ele conservou de situações anteriores, isso significa que seu “hábito motor” de ligar o mesmo ao mesmo está em pleno funcionamento. A utilidade preside esse processo que fixa hábitos nos organismos. Por exemplo, nós nos acostumamos a obter de um fruto a saciedade e por isso esperamos que numa nova situação, ao sentir internamente a mesma experiência da fome e diante de um objeto com propriedades análogas às dos anteriores, obteremos o mesmo efeito a partir da mesma atitude do corpo, isto é, a partir dos mesmos movimentos combinados para colher o fruto e devorá-lo. Bergson enfatiza que:

“(…) é isso que aparecerá claramente se nos reportarmos às origens totalmente utilitárias de nossa percepção das coisas. O que nos interessa numa situação dada, o que devemos apreender de início, é o lado pelo qual ela pode responder a uma tendência ou a uma necessidade; ora, a necessidade vai direto à semelhança ou à qualidade (...)” (id., *ibid.*, p. 299).

É, desse modo, a identificação de semelhanças e a unidade de reação que o corpo exhibe que encontram-se na origem da generalidade. O gênero surge não no contexto do pensamento conceitual, como uma abstração; mas no contexto da experiência perceptiva, como uma ação, uma atitude motora. O corpo, sozinho, antes mesmo da atividade simbólica do espírito, já classifica, isto é, já distribui os objetos da experiência sensível de acordo com suas semelhanças, produzindo gêneros concretos ou vividos. A consciência refletida não fará mais que estender ao domínio do entendimento esta operação costumeira da sensibilidade e da motricidade. É o que sugere a seguinte passagem de *Matéria e memória*:

“Essa ideia de generalidade não era, na origem, senão nossa consciência de uma identidade de atitude numa diversidade de situações; era o hábito mesmo, remontando da esfera dos movimentos à do pensamento. Mas, dos gêneros assim esboçados mecanicamente pelo hábito, passamos, por um esforço de reflexão efetuado sobre essa própria operação, à *ideia geral do gênero*; e uma vez essa

ideia constituída, construímos, agora voluntariamente, um número ilimitado de noções gerais” (id., *ibid.*, p. 301).

Assim, respondendo nossa questão inicial: generalizamos porque temos necessidades regulares que exigem de nosso corpo a reprodução de atitudes que já trouxeram benefícios vitais anteriormente. Se nos habituamos a reter as semelhanças das coisas, se já na percepção apreendemos gêneros, é porque nossa capacidade operacional só se realiza com eficácia num universo de estabilidade e repetição. Os seres vivos não farão mais que aprofundar a estrutura repetitiva que está presente nas coisas. Mesmo o ser inteligente, quando não precisar mais se dedicar unicamente à sobrevivência, levará para o plano da especulação e do conhecimento puro as repetições, as frequências, enfim, os hábitos que adquiriu na vida prática, repelindo de sua cognição tudo o que não se acomoda à regularidade de sua experiência. Sabemos que a novidade sempre exhibe uma fisionomia ameaçadora, que escapa a todo controle prático ou teórico, e que portanto convém evitar. Ao contrário, o que é repetitivo traz a segurança da familiaridade. Tal é, possivelmente, a razão pela qual a experiência do sujeito empírico se direciona em seus pontos fundamentais para o homogêneo, encontrando na espacialidade pura sua forma acabada¹⁵⁸. Não seria excessivo dizer que a experiência concreta do ser vivo está em casa sempre que se move em meio a elementos recorrentes.

Devemos acrescentar, doravante, que os procedimentos que encontramos na formação das generalidades, indispensáveis para o sentido prático de nossa experiência sensorial, reproduzem-se no reconhecimento. Não pretendemos analisar o detalhe da relação entre percepção e memória. Já tivemos ocasião de examinar esse tema na primeira parte de nosso estudo, quando abordamos a percepção concreta ou, mais exatamente, a evocação da lembrança. Basta registrar agora que o reconhecimento, em geral pensado como um ato mnemônico puro, isto é, da ordem do espírito, também comporta um tratamento fisiológico ou, melhor dizendo, sensório-motor. O reconhecimento pode ser igualmente assimilado como uma atitude corporal. É um hábito e não uma memória

¹⁵⁸ A noção de espaço, tão cara ao bergsonismo, será avaliada em nosso próximo capítulo.

propriamente dita¹⁵⁹. Com efeito, toda a discussão em torno da memória preservou um lugar importante para o corpo, para as atitudes motoras que nele se articulam. Bergson diz:

“Ora, se as percepções posteriores diferem da primeira percepção pelo fato delas encaminharem o corpo para uma reação maquinal apropriada, se, por outro lado, essas percepções renovadas aparecem ao espírito com esse aspecto *sui generis* que caracteriza as percepções familiares ou reconhecidas, não devemos presumir que a consciência de um acompanhamento motor bem regulado, de uma reação motora organizada, está aqui no fundo do sentimento de familiaridade? Na base do reconhecimento haveria, portanto, um fenômeno de ordem motora” (id., *ibid.*, p. 239).

Semelhante constatação de fato nos comunica que há um nível da memória que se realiza inteiramente no âmbito do corpo, prescindindo da participação do espírito. Já vimos que a memória é *imaginada* pelo espírito, *desempenhada* pelo corpo. Apenas essa última nos interessa no momento. A teoria das duas formas de atividade mnemônica, desenvolvida no segundo capítulo de *Matéria e memória*, demonstra que há uma memória que é propriamente da ordem espiritual, isto é, uma memória espontânea; mas há também uma memória ligada aos hábitos motores montados no organismo. Tal memória-hábito¹⁶⁰ estaria na

¹⁵⁹ “Como o hábito, ela [a lembrança] se adquire pela repetição do mesmo esforço. Como o hábito, ela exigiu de início a decomposição, e depois a recomposição da ação total. Como todo exercício habitual do corpo, enfim, ela se armazenou num mecanismo que estimula por inteiro uma impulsão inicial, num sistema fechado de movimentos automáticos, que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo” (id., *ibid.*, p. 225).

¹⁶⁰ Curiosamente, a memória-hábito, como noção típica da filosofia bergsoniana, aparece ao menos de modo sugerido no empirismo de Hume. Devemos acrescentar que o filósofo britânico desenvolveu com peculiar maestria e pioneirismo alguns temas importantes que reapareceram na filosofia de Bergson. Tal é o caso das seguintes palavras, expostas no *Tratado da natureza humana*: “(...) temos vários exemplos de hábitos que podem ser despertados por uma simples palavra. Assim, uma pessoa que sabe de cor determinadas frases de um discurso ou um certo número de versos, dos quais, entretanto, não está conseguindo se lembrar, pode vir a se recordar repentinamente de tudo ao ouvir aquelas palavras ou expressões que abrem o discurso ou poema” (HUME, 2001, p. 47).

própria base do reconhecimento praticamente interessado. De acordo com o que vimos acima, o reconhecimento é a princípio um sentimento de familiaridade mais vivido do que representado. É também uma espécie de unidade de reação diante de um estado de coisas. Em suma, o hábito (sempre se exercitando nos planos “inferiores” da atividade do espírito: na percepção e no reconhecimento motor) ostenta aqui todo seu sentido adaptativo, todo seu aspecto de função biológica impregnada de interesse vital. O hábito não se faz presente, portanto, apenas na organização dos elementos da percepção, ele se manifesta também como o grau mais fisiológico da experiência mnemônica.

Mas, como já dissemos, não é o caso no momento de aprofundar o estudo da memória, o que fatalmente nos desviaria do papel do hábito para o da lembrança pura. Basta constatar, por ora, que o hábito atua no reconhecimento e que, de início, esse reconhecimento é motor, é uma familiaridade utilitária com as coisas, uma capacidade corporal de saber servir-se delas. O que devemos verificar é como a inteligência transfere para o âmbito das operações lógicas do pensamento aquilo que adquiriu no contexto da percepção e da fabricação. Ao que tudo indica, há continuidade entre sensibilidade, motricidade, fabricação e pensamento conceitual. Essa continuidade é, como vimos anteriormente, assegurada pelos interesses vitais da ação dos organismos. Assim, o papel que o hábito desempenha nesse quadro só pode ser um papel biológico. As operações lógicas da inteligência não exibirão jamais uma diferença de natureza em relação a tudo o que obtivemos até aqui. Ao contrário, a inteligência seguirá os passos da percepção, do reconhecimento motor, da fabricação a partir de um modelo, enfim, apresentar-se-á como um feixe de hábitos, só que desta vez utilizados na manipulação simbólica de ideias gerais, de conceitos.

Na segunda introdução ao *O pensamento e o movente*, que retoma a discussão em torno da ideia geral¹⁶¹, reencontramos a concepção segundo a qual nossas funções cognitivas, as chamadas “faculdades do espírito”, não representam simplesmente um poder de conhecer, de todo apartado das necessidades da vida. Semelhante concepção de nossas faculdades já havia se pronunciado no contexto da teoria da percepção, exigindo de Bergson uma depuração crítica das concepções tradicionais para evidenciar que as necessidades da ação estão por trás

¹⁶¹ Cf., Bergson, *O pensamento e o movente*, p. 1294-1303.

de nossa experiência sensorial. Contra as tendências da psicologia e da metafísica tradicionais, Bergson asseverou que a percepção é uma instância prática e não teórica. O mesmo será feito no plano da inteligência, o que revela que em sua filosofia não são nossas faculdades, a “luz natural” que delas emana, que promovem a utilidade prática. É, ao contrário, a utilidade prática que as engendra. Por isso, mais uma vez, sustentamos o “biologismo” bergsoniano na apreciação do sujeito empírico. O sujeito da percepção e do conhecimento intelectualmente elaborado encontra-se enredado no tecido da ação, cujas repetições vão cristalizar, no corpo, esquemas motores; e no espírito, esquemas de inteligibilidade. A esse respeito, Bergson observa:

“No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar jamais é aquele fornecido pela biologia. *Primum vivere*. Memória, imaginação, concepção e percepção, generalização enfim, não estão aí ‘para nada, para o prazer’. Parece verdadeiramente, a acreditar em certos teóricos, que o espírito tenha caído do céu com uma subdivisão em funções psicológicas das quais temos simplesmente que constatar a existência: porque essas funções são tais, elas seriam utilizadas de tal maneira. Acreditamos, ao contrário, que é porque são úteis, porque são necessárias à vida, que são o que são (...)” (id., *ibid.*, p. 1294-5).

Portanto, a inteligência recebe sua estrutura da percepção e da fabricação. E, por sua vez, percepção e fabricação estão assentadas na eficácia prática, no compromisso vital de sobrevivência. Seria razoável, portanto, ligar os atos cognitivos da inteligência aos hábitos que se sedimentaram na experiência sensório-motora e mesmo na fabricação. A estrutura intelectual de nosso espírito, conseqüentemente, derivaria desse fundamento vital, das regularidades que a vida soube arquitetar e conservar. É a vida e sua urgência em agir sobre o inerte, modificando-o e tirando proveito dos lados que nos oferece, que está na gênese de todas as operações do sujeito empírico. Porém, isso não impede Bergson de conceber a inteligência também do ponto de vista do pensamento puro, como uma capacidade lógica de manejar símbolos, ideias e conceitos. Mas tal habilidade não está aí “para nada, para o prazer”. As operações da inteligência se desenvolvem para iluminar e aperfeiçoar a ação. Se, num dado momento, elas se orientam para o pensamento puro, isso significa que a inteligência se desviou de sua destinação

natural. A metafísica do entendimento, para Bergson, não é mais que uma expressão desse desvio¹⁶².

O pensamento conceitual, como atitude típica da inteligência desenvolvida, aparece inicialmente como um prolongamento da generalização motora. O primeiro ponto que precisamos analisar, para entender a origem dos conceitos ou ideias gerais, é como se dá esse processo complexo pelo qual partimos de um gênero motor, isto é, de uma capacidade corporal de reter as propriedades qualitativas das coisas que se ligam aos nossos interesses vitais, e chegamos a formar conceitos na inteligência. Sem dúvida, a gênese dos conceitos está ligada aos gêneros brutos, concretos, que o corpo extrai do mundo inerte em sua relação mais primária com ele, a saber, a percepção. É seguro também que, após o processo sensório-motor, a inteligência não faça outra coisa a não ser ligar, de acordo com certas concatenações lógicas, que em última análise são hábitos do pensamento, os conteúdos cognitivos que trazem a marca das imposições da vida e dos hábitos do corpo. Tais são os pontos que devemos abordar em seguida: a ideia geral no âmbito do pensamento e os hábitos lógicos através dos quais as relacionamos.

De início, é preciso dizer que Bergson discrimina no texto acima mencionado três tipos de generalidades: os “gêneros vitais”, isto é, os recortes que a própria vida realiza ao reunir os organismos de acordo com suas semelhanças; os “gêneros reais”, que são estabelecidos à luz da noção de identidade¹⁶³; e, por fim, os “gêneros artificiais”, que surgem na atividade fabricadora do homem sobre o mundo material. O último gênero é o que nos interessa, pois se trata de examinar aqui a estrutura da ideia geral que a inteligência elabora.

Já sabemos que a inteligência é antes de tudo uma atividade fabricadora, uma atividade que talha e retalha a matéria inerte, que constrói instrumentos, que fabrica, enfim, máquinas capazes de fabricar. Toda essa intervenção instrumental da inteligência humana sobre a natureza se realiza levando em conta a presença

¹⁶² Não iremos explorar aqui a crítica à metafísica do entendimento, tal como aparece no quarto capítulo de *A evolução criadora*. Cf., p. 725-807.

¹⁶³ “Aliás, com ou sem razão, sentimo-nos marchar em direção a elementos ou a acontecimentos idênticos à medida que mais aprofundamos a matéria e que resolvemos o químico em físico, o físico em matemático” (id., *ibid.*, p. 1299).

dos gêneros. No contexto da fabricação podemos dizer que a aparição do gênero se dá à luz da noção de “modelo”, a qual Bergson menciona e explora de maneira concisa justamente quando trata do ato de fabricar. A importância de tal noção decorre do próprio perfil finalista da ação inteligente. O “modelo” é o que orienta a execução bem articulada do ato fabricante. É um “esquema motor” que nos permite repetir numa mesma sequência um conjunto de movimentos combinados, aliás, sempre complexo, impregnado de detalhes que a memória consegue armazenar no corpo, permitindo-o vencer uma resistência da matéria, superar um obstáculo pontual da natureza. É o que parece defender Bergson nessa passagem de *O pensamento e o movente*:

“O homem é essencialmente fabricante. A natureza, ao lhe recusar instrumentos já feitos, como aqueles dos insetos, por exemplo, deu-lhe a inteligência, ou seja, o poder de inventar e de construir um número indefinido de utensílios. Ora, por simples que seja a fabricação, ela se faz sobre um modelo, percebido ou imaginado: real é o gênero definido pelo próprio modelo ou pelo esquema de sua construção” (id., *ibid.*, p. 1302).

Levando em conta o que foi dito, notamos que Bergson traz de novo a ideia segundo a qual a fabricação é uma abertura da atividade psíquica, uma vez que não se restringe à execução de movimentos automáticos. A fabricação é inventiva. Em tal atividade, de início puramente corporal, aprendemos a superar a ação automática e a estender os hábitos que aí adquirimos para as outras esferas, mais elevadas e mais refinadas. Assim o modelo, em cuja estrutura o ato fabricante se espelha, não encerra a inteligência de modo inelutável no domínio da ação e da repetição. A posse de um modelo implica desde já a presença de um gênero por ele definido. O gênero, ainda inteiramente ligado ao corpo, saberá se converter em ideia geral, isto é, em “esquema simbólico”, assim que a inteligência, auxiliada pela linguagem, refletir-se. Desse modo, a tendência a generalizar, como atitude motora, engendra a ideia geral, como conteúdo cognitivo, graças à interferência enriquecedora da reflexão e da linguagem. É por isso, provavelmente, que Bergson acredita que

“(…) quando a reflexão tiver elevado ao estado de pensamento puro as representações que não eram mais que a inserção da consciência num quadro material, atitudes e movimentos, ela formará voluntariamente, diretamente, por imitação, ideias gerais que serão apenas ideias. Para tanto, será poderosamente

ajudada pela palavra, que ainda fornecerá para a representação um quadro, desta vez mais espiritual do que corporal, no qual se inserir” (id., *ibid.*, p. 1297).

Sem dúvida, a reprodução discursiva do processo real que faz com que a consciência intelectual se levante acima do nível sensorio-motor é complexa o bastante para limitar nosso poder explicativo. A passagem do gênero como hábito motor para o gênero como conceito da inteligência não é uma passagem simples¹⁶⁴. Para conhecê-la por completo seria necessário todo um estudo miudamente detalhado dos processos cerebrais e mentais envolvidos na operação, coisa que Bergson não deseja realizar aqui. Por ora, o filósofo se contenta em constatar que a inteligência “imita”, no plano conceitual, a estrutura dos gêneros motores. Devemos acrescentar, no entanto, que ele reconhece que as análises fisiológica e psicológica podem ser enriquecidas indefinidamente pela ciência, de modo que ela conheceria cada vez mais o detalhe da origem de nossas ideias gerais. A função da filosofia não é a de empreender uma explicação pormenorizada desse tipo. A função da filosofia é a de indicar o sentido geral, quando não de estabelecer os princípios que vão orientar a investigação científica. No fundo, é a essa tarefa que Bergson se dedica no momento¹⁶⁵. Se sua doutrina esclarece, mesmo que parcialmente, a gênese dos conceitos, é porque exhibe sua ascendência pré-teórica e até mesmo pré-intelectual. Nesse sentido, a inteligência é rigorosamente derivada de uma motricidade que obedece somente aos imperativos da vida. É em conformidade com isso que Bergson acrescenta que

“(…) para se dar conta da verdadeira natureza dos conceitos, para abordar com qualquer chance de sucesso os problemas relativos às ideias gerais, é sempre

¹⁶⁴ Worms chamou nossa atenção para a ambiguidade do conceito em sua interpretação de *Matéria e memória*: “O conceito é a um só tempo dado e construído, um quadro biológico automatizado no cérebro e uma representação elaborada pelo espírito, a partir de uma experiência que não tem mais nada de automático ou de genérico” (WORMS, 1997, p. 168).

¹⁶⁵ Por isso, também, Bergson adota todo um vezo de ressalvas (“Sem entrar no detalhe”, “sem complicar nossa exposição levando em conta as nuances”), todo um estilo elíptico de argumentação para mostrar que o objetivo de seu pensamento não é simular discursivamente a gênese real das ideias, mas sim o de indicar uma maneira nova e mais promissora de contemplá-las a partir de um reconhecimento prévio, o de que elas são antes de tudo disposições do corpo, atitudes motoras.

à interação do pensamento com as atitudes ou hábitos motores que será preciso se reportar, a generalização não sendo outra coisa, originalmente, que o hábito, remontando do campo da ação para o pensamento” (id., *ibid.*, p. 1297).

Assim, a ideia geral será exposta finalmente como um produto do pensamento, porém de todo enraizado na esfera das atitudes do corpo. O hábito a constitui por dentro, uma vez que atua em cada uma de suas etapas. Conclui-se daí que entre a generalidade motora e a ideia geral propriamente dita há apenas uma diferença de grau: o gênero motor pode ser mais simples, mais imediato e certamente mais próximo da ação interessada; mas isso não quer dizer que ele difere por essência de um conceito, de um símbolo intelectual, de uma palavra, por exemplo, que encerra em seu conteúdo semântico uma quantidade indefinida de objetos apenas superficialmente semelhantes. As noções gerais que povoam nossa cognição são frutos tardios de nossa atividade motora. Tais noções são exemplos de que nossa faculdade de conhecer deriva de nossa capacidade de agir.

Resta investigar, por fim, as conexões lógicas que nosso pensamento estabelece entre as ideias, de que maneira podemos assimilar as operações do entendimento a partir do hábito. Em *A evolução criadora*, Bergson dedicou algumas páginas ao estudo das operações mais frequentes do sujeito racional: a dedução e a indução. Cumpre dizer, no momento, que essas “duas funções essenciais da inteligência” são examinadas de um ponto de vista distinto daquele que adotamos aqui, o que em muito dificulta a análise. Bergson estava preocupado em determinar a matéria como uma tendência metafísica que se direciona para a espacialidade pura, de modo que a inteligência que a destrinça em partes indefinidamente decomponíveis se encaminharia simultaneamente para a geometria¹⁶⁶. Tal é o objeto do terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, tal é o assunto de nosso próximo capítulo. No momento, desejamos investigar a natureza dos hábitos lógicos do pensamento, averiguar se eles têm algum parentesco com os hábitos motores do corpo. Em última análise, trata-se de perguntar se as tendências

¹⁶⁶ “Todas as operações de nossa inteligência tendem para a geometria, como o termo no qual encontram seu perfeito acabamento. Mas, como a geometria lhes é necessariamente anterior (...), é evidente que uma geometria latente, imanente à nossa representação do espaço, é a grande mola de nossa inteligência e o que a faz funcionar” (BERGSON, 2001, p. 674).

que se apresentaram nos contextos da percepção e do reconhecimento repercutem no plano da inteligência teórica.

Com efeito, Bergson constata que a dedução é tão mais perfeita quanto mais adentra o território da geometria. Quanto mais próxima está de lidar com grandezas puras, maior é a sua precisão. A dedução efetivamente perde em rigor quando se aplica sobre qualidades, ou quando invade os assuntos psicológicos e morais¹⁶⁷. Em tais territórios, a determinação quase automática da conclusão a partir de premissas, das consequências a partir das definições, evidenciando que a ideia final já se encontrava preformada na inicial, não se apresenta com a força da necessidade. Ao contrário, relações necessárias entre ideias são estabelecidas facilmente quando se trata de determinar as propriedades do espaço, isto é, quando operamos dentro da geometria, que a bem dizer constitui o ambiente natural da dedução. Sempre que conseguimos resolver o qualitativo em quantitativo, os matices sutis das coisas em grandezas bem definidas, realizamos uma dedução absolutamente rigorosa. Tal como ocorre na geometria, assistimos os teoremas derivarem dos lemas naturalmente. Por outro lado, nosso pensamento se exercita de modo canhestro fora do horizonte das determinações geométricas. Não reencontramos, em tais regiões, a infalibilidade das deduções que manipulam grandezas. Não obstante, nossa cognição se forma na relação com o mundo externo, com o fluxo fenomênico que nele se desenrola, de modo que a geometria teórica não pode ser seu produto originário. A geometria teórica é um refinamento, no âmbito do pensamento puro, de disposições oriundas da ação interessada¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Não há aqui um paradoxo? A dedução, como operação pura do espírito, não deveria estar em casa justamente nas “coisas do espírito”? A razão desse descompasso é que a inteligência, e com ela todos os seus processos lógicos, só se sente à vontade no domínio do inerte, na matéria. Tal é a tese que devemos tocar em nosso último capítulo: a simetria entre inteligência e matéria. Cf., Bergson, *A evolução criadora*, p. 676.

¹⁶⁸ A ação interessada, a simples presença do ser vivo, já significa para Bergson a instauração de uma estabilidade que estanca o fluxo contínuo do real. Todas as análises que abordam o sujeito empírico conduzem a essa concepção. A própria definição de *fato*, dada em *Matéria e memória*, reforça a ideia segundo a qual a ação só pode ser exercida num horizonte de estabilidade: “O que chamamos ordinariamente um *fato* não é a realidade tal qual apareceria a uma

Bergson tenta mostrar que a geometria é derivada de uma aptidão natural para se relacionar com o espaço concreto do ambiente, tal como ele se manifesta no território da ação. É uma “geometria natural”, essencialmente pré-teórica, que governa a ação do ser vivo antes que ele saiba deduzir:

Observemos que as questões de situação e de grandeza são as primeiras que se colocam à nossa atividade, as que a inteligência exteriorizada em ação resolve antes mesmo que tenha surgido a inteligência refletida: o selvagem sabe melhor que o civilizado avaliar distância, determinar uma direção, retraçar de memória o esquema frequentemente complexo do caminho que percorreu e retornar assim, em linha reta, ao seu ponto de partida (id., *ibid.*, p. 674-5)

Constata-se, portanto, que a geometria teórica só pode ser entendida como um desenvolvimento da “geometria natural”. O senso de orientação espacial do selvagem, mencionado como exemplo, advoga a tese segundo a qual o ser vivo já organiza sua experiência num espaço concreto, isso aquém do advento de uma inteligência formal. Assim, a experiência do espaço surge antes de tudo como uma relação concreta do organismo com o mundo. Semelhante concepção corresponde a um dos sentidos que a noção de espaço assume no bergsonismo, ou seja, o sentido empírico. Se mais tarde somos capazes de realizar operações lógicas num espaço abstrato, no “meio vazio e homogêneo”, tal como o descrevia Bergson no *Ensaio*, isso não quer dizer que essa capacidade se desenvolve gratuitamente. Na verdade, a “geometria natural”, como mola propulsora da inteligência, engendra as linhas gerais da capacidade de deduzir no contexto de uma faculdade motora de orientação inteiramente comprometida com objetivos vitais, de modo que articulamos os hábitos que vão se desenvolver no plano lógico do pensamento no laboratório prático das atitudes do corpo. A própria relação necessária que se dá entre duas ideias surge de uma universalização da repetição que de fato vivemos no contato com a matéria. Desse modo, na origem da dedução, como hábito lógico do pensamento, haveria uma disposição sensório-motora, uma habilidade corporal que permite ao ser vivo triunfar no universo da inércia, bastando para isso repetir atitudes diante de um estado de coisas. Novamente aqui, as necessidades da vida, as exigências da ação do ser vivo, condicionam o processo que nos leva do nível

intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social” (id., *ibid.*, p. 319).

sensorio-motor à inteligência, da ação ao conhecimento puro. Nessa mesma direção, Bergson vai ainda mais longe ao apontar para a razão que faz com que a “dedução” seja realmente tão eficaz na atividade motora (geometria natural) e no manejo das grandezas (geometria teórica):

“O que concluir daí, senão que a dedução é uma operação regrada pelas manobras da matéria, calcada sobre as articulações móveis da matéria, implicitamente dada, enfim, com o espaço que subtende a matéria?” (id., *ibid.*, p. 676).

Fica registrado, então, que é porque a matéria tende à repetição, sendo essa sua atitude natural, que conseguimos introduzir idealmente uma constância infalível entre dois termos, reduzindo a relação entre antecedente e conseqüente a uma relação de identidade¹⁶⁹. Nesse sentido, haveria em Bergson um “realismo” das operações lógicas, pois elas seriam, em última análise, decorrentes do hábito motor e, também, das frequências que nossa inteligência encontra na matéria. A dedução, como a primeira modalidade de inferência analisada, estaria fundada na própria estrutura repetitiva do mundo natural, que se articula em concomitância com a inteligência. Porém, é preciso retificar que não é exatamente um “realismo” que encontramos nesse ponto. A matéria como uma tendência à repetição, à estabilidade e à homogeneidade, não é uma tese empírica. Ela só pode ser estabelecida de um ponto de vista metafísico. Assim, a “gênese empírica” do sujeito intelectual ganhará seu pleno significado quando for completada por uma “gênese metafísica” da inteligência e da matéria, tema central do terceiro capítulo d’*A evolução criadora*. Contudo, persistindo um pouco mais na perspectiva empírica, não há distinção essencial entre a própria formação dos nossos conceitos e a operação pela qual os relacionamos. Ideia geral e dedução encontram-se

¹⁶⁹ Mais uma vez, podemos estabelecer um paralelo entre Bergson e Hume. Ambos pensam a noção de “conexão necessária” como derivada de um hábito. No coração da necessidade, Hume encontra a “conjunção constante” entre antecedente e conseqüente, causa e efeito etc. Nas *Investigações sobre o entendimento humano*, Hume observa: “Se se disser que uma causa é *aquilo* após o que *alguma coisa constantemente existe*, teríamos entendido os termos, pois isso, na verdade, é tudo que sabemos do assunto. E essa constância forma a própria essência da necessidade, e dela não temos nenhuma outra ideia” (HUME, 2004, p. 138).

igualmente radicadas em funções motoras, em hábitos cuja origem remontam à experiência do corpo em contato com os obstáculos do mundo inorganizado.

Devemos verificar agora se a indução ostenta a mesma estrutura da dedução, se ambas estão igualmente vinculadas à esfera da ação e aos hábitos do corpo. Mais ainda, se ambas se adaptam à constituição geral da matéria. É preciso dizer, de início, que a indução mantém uma relação estreita com o princípio de causalidade. Ela “(...) repousa sobre a crença de que há causas e efeitos, e que os mesmos efeitos seguem as mesmas causas” (id., *ibid.*). De fato, a capacidade de ligar o mesmo ao mesmo, a capacidade de ver similitudes e repetições na natureza se reproduz na indução, constituindo a própria base sobre a qual ela opera. Bergson afirma:

“Decerto, não é necessário pensar como geômetra, não é sequer preciso pensar, para esperar das mesmas condições a repetição do mesmo fato. A consciência do animal já faz esse trabalho, e, independentemente de toda consciência, o próprio corpo vivo já é construído para extrair das situações sucessivas nas quais se encontra as similitudes que o interessam, e para responder assim às excitações com reações apropriadas” (id., *ibid.*).

Como vimos anteriormente, já na percepção encontramos um ato de seleção do útil, um recorte vitalmente interessado. Ao que tudo indica, o pensamento elaborado indutivamente não vai desmentir essa tendência da experiência sensorial. A inteligência, no ato de induzir, usa a experiência passada para projetar a experiência futura num esquema de identidade, no qual as propriedades qualitativas dos objetos e o próprio tempo não participam como componentes relevantes para a realização da operação. Na verdade, eles precisam ser suprimidos para que a indução adquira rigor.

Na análise da indução, conforme indicou o último trecho citado, antes de qualquer aptidão cognitiva, a postura do corpo próprio diante da multiplicidade dos fenômenos com os quais tem que manter contato já é seletiva, já identifica semelhanças, excluindo o que não interessa. A percepção realiza esse trabalho antes mesmo da inteligência, de modo que a capacidade de induzir, como “operação intelectual”, nasce de uma atitude típica do corpo vivo: a de fixar as semelhanças dos fenômenos multiformes que se sucedem ininterruptamente fora de nós e de ligá-las com a unidade de reação que o corpo já é capaz de exprimir. Ao reter similitudes, o corpo promove inicialmente o isolamento de um

microcosmo, isto é, recorta alguns elementos da exterioridade e os reúne de modo independente do restante do universo. A capacidade de isolar um fenômeno da totalidade é o primeiro passo da indução. E, se operamos necessariamente com sistemas fechados, é porque a ação interessada nos condicionou desta maneira e não de outra. A ação realmente precisa ser executada de modo teleológico. Uma ação vital evidentemente visa a satisfazer uma necessidade vital. Aqui, predomina o interesse e não o capricho. E se nessa ação utilizamos apenas alguns elementos do ambiente, ao passo que o restante, a totalidade do universo, permanece indiferente a nós, é porque nada temos a fazer com o todo. Os imperativos da ação solicitam, portanto, o recorte de um “microcosmo independente”. É somente sobre ele que podemos atuar. E é também somente sobre ele que podemos induzir. O primeiro passo da indução sendo, por conseguinte, um procedimento herdado da ação interessada. Já o segundo, que a arremata, encaminha-nos novamente para a dedução, o que nos permite identificar uma estrutura comum nesses atos aparentemente opostos do pensamento humano. O exemplo da ebulição da água, dado por Bergson no contexto dessa discussão, no alto do terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, ilustra bem que para induzir, além de isolar um fenômeno dos demais, é preciso igualmente anular a ação do tempo.

De fato, quando digo que minha água colocada sobre meu fogareiro vai ferver hoje como o fazia ontem, e que isso é de uma absoluta necessidade, sinto confusamente que minha imaginação transporta o fogareiro de hoje sobre o de ontem, a panela sobre a panela, a água sobre a água, a duração que se escoia sobre a duração que se escoia e que, desde então, o resto parece ter de coincidir também, pela mesma razão que faz com que os terceiros lados de dois triângulos que se superpõem coincidam se os dois primeiros já coincidem entre si (id., *ibid.*, p. 678).

O que Bergson quer dizer é que apreendemos a causalidade física também numa simultaneidade, tal como o geômetra o faz na determinação das propriedades do espaço. Só há rigor na indução se as diferenças qualitativas forem todas abolidas e se o fenômeno de hoje puder ser assimilado tal como o fenômeno de ontem. Somente nessas condições podemos esperar com absoluta segurança que o mesmo se seguirá ao mesmo. Enfim, é preciso que a indução, e com ela a própria causalidade natural, apresente a mesma estrutura da dedução. É o que defende Bergson nessa passagem de seu texto:

“A indução, portanto, implica de início que, no mundo do físico como no do geômetra, o tempo não conta. Mas ela implica também que as qualidades possam superpor-se umas às outras como as grandezas” (id., *ibid.*).

Deste modo, a indução simula a dedução, assim como o princípio de causalidade deve simular o princípio de identidade. Nos dois casos, a inteligência se encaminha para a geometria, como o “limite ideal” de seu rigor, muito embora na indução as qualidades objetivas dos fenômenos assumam o primeiro plano no processo de inferência, pois são elas que de certa maneira tematizamos quando os relacionamos em termos causais. Mas, nos dois casos, a inteligência não faz outra coisa a não ser seguir seu itinerário natural. Tanto na indução quanto na dedução, para inferir com necessidade, é preciso ultrapassar o nível sensório-motor e, ao invés de reter semelhanças, apreender identidades. Por fim, é porque a inteligência representa uma tendência à espacialidade pura que podemos concluir que seus processos lógicos se aclimatam a essa mesma ambiência de regularidade e repetição¹⁷⁰.

Por isso, certamente podemos dizer que Bergson leva mais longe que o empirismo sua concepção do sujeito empírico. Na verdade, a natureza de tal sujeito não pode ser plenamente elucidada sem a contribuição de uma gênese metafísica da inteligência e da matéria. Mas, por outro lado, no que diz respeito ao papel do hábito, a comparação com o empirismo ainda nos parece pertinente. Tal como em Hume, o hábito desempenha na filosofia bergsoniana uma função cognitiva. Tal como em Hume, o hábito está ligado a uma realidade que precede o sujeito empírico¹⁷¹. Em Bergson, ele se manifesta na própria origem de nossas

¹⁷⁰ No fundo, a dimensão empírica da subjetividade não esgota o significado das operações lógicas da inteligência, pois, embora o hábito participe dessas operações, é uma investigação metafísica que dá a palavra final sobre seu *modus operandi*. No âmbito dessa investigação, Bergson diz: “O movimento ao termo do qual está a espacialidade deposita ao longo de seu trajeto a faculdade de induzir assim como a de deduzir, a intelectualidade inteira” (BERGSON, 2001, p.679).

¹⁷¹ Em Bergson, essa realidade será entendida no sentido metafísico; em Hume, será a própria Natureza. O filósofo de Edimburgo afirma: “A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem” (HUME, 2001, p. 212). Já nas *Investigações sobre*

faculdades, impondo sua influência desde a percepção. Já em Hume, o hábito surge no contexto das associações de ideias, ele é o princípio da natureza humana que produz as leis associativas que atuam na imaginação¹⁷². Mas, em todo caso, ambos reconhecem que nossa faculdade cognitiva não é originária, e sim um resultado prenhe de interesse prático. Segue-se daí que suas funções lógicas não são estruturas formais *a priori*, como defendia Kant, mas um conjunto de hábitos cognitivos “aprendidos” na experiência.

Contra o inatismo, Hume desenvolveu uma concepção particular das ideias, reformulando inclusive a distinção lockiana entre “ideias de sensação” e “ideias de reflexão”. Para ele, sensação e reflexão são desdobramentos das impressões. Já as ideias não são mais que “imagens de nossas impressões”, são cópias que reproduzem na mente a estrutura de uma impressão. E quando uma dessas impressões sensoriais, já sob a forma de ideia, retorna à mente e suscita outras ideias, temos então as impressões de reflexão. Em todo caso, a prioridade do contato sensorial com o mundo foi mantida. Tal prioridade nos proíbe abrigar qualquer conteúdo cognitivo independente da experiência. Assim, o empirismo de Hume permanece ainda mais fiel que o de Locke à ideia de *tabula rasa*. O espírito não pode ter um conteúdo material e nem tampouco uma estrutura formal completamente anterior à experiência.

o entendimento humano, ele acrescenta: “O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhantes às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer” (id., 2004, p. 77).

¹⁷² Em Hume, de fato, é na imaginação, e não no entendimento, que unificamos as ideias: “A única noção que temos de causa e efeito é a de certos objetos que existiram *sempre conjuntamente*, e que, em todos os casos passados, mostraram-se inseparáveis. Não podemos penetrar na razão da conjunção. Apenas observamos o próprio fato e vemos sempre que, em consequência de sua conjunção constante, os objetos adquirem uma união na imaginação” (id., 2001, p. 122).

Por sua vez, Bergson encontra no apriorismo kantiano o momento mais fértil de seu diálogo crítico com a tradição¹⁷³. Há em sua filosofia uma recusa decidida em admitir o sistema categorial, exposto na Analítica, como uma estrutura fundamental do espírito. Do ponto de vista de Bergson, um dos erros mais graves do kantismo foi exatamente o de ter hipostasiado o sujeito do conhecimento, dando às suas formas lógicas o poder de estruturar a natureza. Nos *Prolegômenos*, Kant observava:

“(…) que a legislação suprema da natureza deve estar em nós mesmos, isto é, em nosso entendimento, e que não devemos buscar as leis gerais da natureza na própria natureza por meio da experiência, mas, ao contrário, devemos derivar a natureza, em sua regularidade universal, unicamente das condições de possibilidade da experiência inerentes à nossa sensibilidade e ao nosso entendimento” (….) (KANT, 1984, p. 53).

Contra essa prioridade lógica do sujeito, o “legislador da natureza”, Bergson assevera a prioridade do objeto, como vimos em nosso estudo da percepção. O sujeito do conhecimento é derivado do sujeito da ação, cuja relação mais primitiva com o mundo é sensorial e objetiva. Se mesmo assim Bergson preserva a legitimidade da investigação metafísica, é porque não se trata mais de examinar as coisas do ponto de vista da inteligência e sim da intuição. Portanto, quando aproximamos Bergson do empirismo queremos dizer apenas que a constituição do sujeito do conhecimento intelectual não é previamente dada, mas derivada da experiência, de modo que o hábito irá participar de maneira decisiva da construção desse sujeito. Porém, na filosofia de Bergson, o aspecto empírico da subjetividade não esgota todo o seu conteúdo. Por isso, acreditamos também que a comparação com o empirismo britânico será sempre limitada¹⁷⁴.

¹⁷³ Worms notara, num artigo que ainda não mencionamos aqui, o seguinte: “O que Hume foi para Kant, Kant o foi para Bergson, aquele de que não podemos aceitar nem os princípios, nem as conclusões, mas que podemos sempre ter em conta e replicar sem cessar” (WORMS, 2001, p. 464).

¹⁷⁴ Como negligenciar as profundas diferenças que Bergson mantém em relação ao empirismo clássico? Por exemplo, no caso da generalidade, ele enxergava uma atitude motora partilhada por todos os seres vivos, ao passo que Locke acreditava encontrar no gênero, e na abstração que devemos pressupor para generalizar, o traço distintivo entre o homem e os animais.

No entanto, é possível dizer que ao replicar adversários distintos, Hume e Bergson confluíram num tipo de pensamento que aprecia a experiência comum do mundo como um princípio de conhecimento. Trata-se, afinal de contas, de uma posição epistemológica que expulsa, respectivamente, o inatismo e o apriorismo do âmbito do saber racional. Nesse ponto, a filosofia de Bergson compactua com o projeto empirista. O conhecimento e as próprias funções lógicas da inteligência são derivados de uma relação sensorial e ativa com o mundo. O sujeito do conhecimento é, portanto, construído a partir de um corpo a corpo objetivo com as coisas. Sua inteligência se desenvolve a partir do nível sensório-motor. É o que procuramos mostrar até agora neste trabalho. Daí a aproximação com o empirismo dever ser feita por um flanco bem definido: o do papel do hábito na construção da inteligência. É, de fato, na concepção do hábito que encontramos a confluência teórica mais expressiva entre Bergson e Hume. Embora o nosso filósofo não faça referências diretas ao pensador escocês, nota-se que eles se posicionam numa mesma perspectiva quando pensam essa questão. Nos dois casos, temos diante de nós doutrinas que examinam as frequências da natureza e as repetições que se dão no sujeito como elementos fundamentais na elaboração do conhecimento. Nos dois casos, encontramos o hábito e uma espécie de “naturalização” do papel que ele exerce.

Kant observara que Hume enfraqueceu as relações sintéticas quando introduziu o hábito como seu único fundamento. Novamente nos *Prolegômenos*, verificamos essa postura diante do ceticismo humano. Para o filósofo alemão, Hume:

Demonstrou de maneira irrefutável ser totalmente impossível à razão pensar esta conexão *a priori* a partir de conceitos, pois ela encerra necessidade; não é, pois, possível conceber que, pelo fato de uma coisa ser, outra coisa deva ser necessariamente e como seja possível introduzir *a priori* o conceito de tal conexão. A partir daí concluiu que a razão se engana completamente com este conceito ao considerá-lo sua própria criação, já que ele não passa de um bastardo da

Já na crítica ao associacionismo, como não ver uma recusa explícita de um dos elementos mais importantes da argumentação de Hume: a associação externa de ideias. E, por fim, na gênese metafísica da inteligência, Bergson não estaria navegando na contracorrente do pensamento empirista?

imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar a necessidade subjetiva que daí deriva, ou seja, um hábito, por uma necessidade objetiva baseada no conhecimento (id., *ibid.*, p. 09).

A conexão sintética, então, só pode ser realizada *a posteriori*, isto é, sem necessidade lógica, sem um conceito puro que a fundamente. E se, conforme observou Deleuze: “O conhecimento é, portanto, síntese de representações” (DELEUZE, 2000, p. 12), significa que para Kant o empirismo de Hume naufragou toda a nossa Ciência numa insegurança epistêmica de difícil remoção. Por isso, também, Kant viu na doutrina de Hume a ousadia de ter sido a primeira a fraturar a unidade dogmática entre o ser e o conhecer, despertando-o de seu “sono”. Se Hume de fato colocou aspas em nosso conhecimento, alertando-nos para a impossibilidade de se estabelecer um “princípio de unificação” que confira necessidade aos juízos, foi porque ele percebeu que as associações de ideias são animadas pela experiência e não pelo entendimento puro. Quando notamos que “(...) *objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes*” (HUME, 2001, p. 135), estabelecemos, pelo *costume*, uma relação inflexível entre tais objetos ou tais ideias. Tal inflexibilidade é tão mais imperiosa quanto mais nos acostumamos a encontrar uma certa regularidade na natureza. As associações, portanto, têm no costume ou hábito o seu fundamento. O problema que uma filosofia fundacionista, como a de Kant, encontra aí é que o hábito não pode se arvorar como fundamento teórico de nossas conexões sintéticas, mas tão-somente como fundamento prático, de modo que a necessidade jamais poderia ser determinada a partir de semelhante ideia.

Não é isso, todavia, que presume Hume ao dizer que o hábito pode sim engendrar a noção de necessidade. Nesse ponto, parece-nos, Bergson acompanha o empirista. Na ausência de um “princípio unificador” dado pelo entendimento, as relações entre as ideias, em particular a causalidade, como a conexão mais relevante no território da ciência, só podem ser estabelecidas com base numa repetição, de modo que a “conexão necessária”, da qual falara Kant, poderia ser extraída de uma “conjunção constante” entre dois eventos. Em última análise, a repetição e o hábito que se forma a partir dela levariam o sujeito do conhecimento a conceber a necessidade lógica dos juízos das ciências. Hume acrescenta que:

“(…) após uma repetição frequente, descubro que, quando um dos objetos aparece, o costume *determina* a mente a considerar aquele que usualmente o acompanha, e a considerá-lo de um modo mais intenso em virtude de sua relação com o primeiro objeto. Portanto, é essa impressão ou *determinação* que me fornece a ideia de necessidade” (id., *ibid.*, p. 188-9).

Assim, para Hume, é possível um conhecimento racional seguro sobre a natureza. Os atos judicativos do espírito humano de fato gozam de legitimidade teórica. O que não é possível é encontrar para eles um fundamento racional. Seu ceticismo é sensato o bastante para preservar a integridade epistemológica da ciência. Sua polêmica em relação à tradição dogmática diz respeito à pretensão exagerada de fundar na razão a legitimidade do saber racional. É o princípio racional absoluto, essa “razão universal”, como dirá Gérard Lebrun, no interior da qual todo nosso saber estaria ancorado, que Hume não encontra em parte alguma.

No caso específico da conexão causal, o pensador escocês deixa claro, mediante inúmeros exemplos, que é a *experiência* e o *hábito* que nos permitem realizar semelhante ligação entre as ideias. Recordando um de seus exemplos: como poderíamos adivinhar que entre duas pedras de mármore, uma vez unidas, haveria uma aderência tão poderosa que somente através de muita força contrária seria possível removê-las? Absolutamente nada pode nos indicar a ocorrência do segundo fenômeno (a aderência das duas pedras) a partir do primeiro (a junção delas). As qualidades sensíveis que esses objetos ostentam, como a cor, o tamanho, a textura da superfície etc., não podem, *a priori*, dar-nos pistas acerca do que vai suceder. O fato é que todas as nossas inferências causais se realizam dessa maneira. “É apenas pela Experiência, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto de outro” (id., *ibid.*, p. 116). Além do mais, a repetição na ordem de sucessão dos fenômenos, a frequência com a qual os encontramos unidos na experiência, impele-nos a estabelecer a realidade de um a partir da realidade do outro. É o hábito que realiza tal tarefa: “Quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento ou a ideia de uma nos leva imediatamente à ideia da outra” (id., *ibid.*, p. 133). A habilidade lógica do sujeito é, na verdade, uma associação empírica motivada por repetições, por frequências que nada tem a ver com uma “razão universal”, com formas cognitivas ou com a ideia de fundamento último do ser e do conhecer. A causalidade, e com ela todas as outras operações do pensamento, enraíza-se no horizonte da experiência e do

hábito, de modo que todos os processos do entendimento comportariam uma explicação inteiramente empírica, livrando-nos finalmente de todo princípio transcendente. Todavia, é preciso observar que a atuação dos “princípios” da natureza humana permite ao sujeito epistêmico superar o imediatamente dado, de modo que ele não se vê mais encarcerado na experiência atual. Os “princípios” autorizam saltar do imediatamente dado para o teoricamente pensado (na previsão do efeito a partir da causa, no estabelecimento das leis naturais, etc.); numa palavra, permitem ultrapassar a experiência¹⁷⁵.

Nesse caso, a ciência não precisa ser uma mera descrição do imediatamente dado. É possível estabelecer as leis da natureza a partir de uma experiência parcial ou regional da natureza. Hume quis mostrar que mesmo dentro de uma concepção empirista do conhecimento, a ciência é legítima, suas leis são invariavelmente confirmadas pela experiência e nossas elaborações teóricas conquistam a universalidade sem nenhum amparo categorial. A indução nos permite ultrapassar o particular e conhecer o geral sem risco de produzir apenas crenças completamente arbitrárias. Segundo um artigo de Lebrun, foi Kant quem propagou a ideia de que Hume exterminara a ciência, exigindo um vigoroso esforço teórico para restabelecer as bases lógicas do saber científico. Essa “tocante lenda universitária” induziu gerações a ver no kantismo uma prodigiosa restauração da legitimidade do conhecimento humano, supostamente destruída por Hume algumas décadas antes. Lebrun observa que:

¹⁷⁵ É o que constata Deleuze nas interpretações do kantismo e da filosofia de Hume. No texto *A filosofia crítica de Kant*, ele diz: “Se superamos o que nos é dado na experiência, é em virtude de princípios que são nossos, princípios necessariamente *subjetivos* (...) Hume tinha visto muito bem que o conhecimento implica princípios subjetivos, pelos quais superamos o dado. Mas estes princípios pareciam-lhe apenas princípios da natureza humana, princípios psicológicos de associação concernentes às nossas próprias representações. Kant transforma o problema: o que se nos apresenta de maneira a formar uma Natureza deve necessariamente obedecer a princípios do mesmo gênero (...) que aqueles que regulam o curso das nossas representações” (DELEUZE, 2000, p. 20). Já em *Empirismo e subjetividade*, Deleuze reafirma: “O dado é a ideia tal qual é ela dada no espírito, sem nada que a ultrapasse, nem mesmo e muito menos o espírito, desde já idêntico à ideia. Mas também o ultrapassamento é dado, em sentido totalmente distinto e de uma outra maneira, como prática, como afecção do espírito, como impressão de reflexão (...)” (id., 2001, p. 20).

“Muito penaríamos à cata de um único texto em que Hume confessasse reduzir a ‘ficções’ as leis da natureza e pulverizar as ciências. Este newtoniano convicto nada tinha de um Doutor Fantástico da *episteme*. Sua verdadeira audácia __ vertiginosa, é verdade __ foi libertar o saber do sistema de segurança ideológica chamado ‘razão universal’. Foi pensar que uma proposição, para ser *científica*, não precisa inscrever-se num *logos* que já tivesse organizado o Ser ou o ‘fenômeno’. E, este desafio radical, Kant não o enfrentou... “(LEBRUN, 1993, p. 13).

De fato, em Hume, a ciência pode existir sem pretensões fundacionistas. Em Hume, o hábito pode exercer uma função epistêmica central. É esse, talvez, o ponto que tanto incomodou Kant, a realidade de “(...) uma ciência adulta, que funcionasse sem garantia nem ‘fundamento’ e, nem por isso, se portasse mal” (id., *ibid.*). Uma ciência sem fundamento metafísico e sem fundamento transcendental é para Hume a única que conseguimos estabelecer. Apenas o sujeito, sua experiência e seus hábitos, pode cultivar psicologicamente uma confiança na ciência. E a ciência nos será de grande valia mesmo sem ostentar um teor absoluto em suas proposições.

No entanto, e para finalizar essa discussão já por demais estendida, gostaríamos de cogitar se o fundamento metafísico do conhecimento não reaparece sub-repticiamente em Hume e em Bergson. Sem dúvida, o filósofo escocês afastou a metafísica de sua doutrina. Ainda assim, constata-se a sobrevivência de uma ideia que em muito se assemelha a um fundamento metafísico. O mesmo se passará em Bergson, com a importante diferença de que, em Bergson, não se faz questão de esconder o teor metafísico das formulações filosóficas mais elevadas. Ao contrário, em Hume, um “anti-metafísico” assumido, a mínima sombra de um princípio transcendente fundamentando a validade de todas as nossas proposições empíricas e de todas as nossas inferências causais certamente incomoda. No entanto, é o que constatamos ao examinar a naturalização do hábito em sua doutrina. Tal naturalização vai redundar numa tese empiricamente indemonstrável: a de uma adequação absoluta entre Natureza e Razão.

De fato, o hábito passa a exercer em Hume um papel que pode ser assimilado como “função biológica”, tal como também ocorre na obra de Bergson.

O hábito, como o “princípio universalmente reconhecido da natureza humana”¹⁷⁶, articula na *imaginação* os poderes associativos que o *entendimento* irá exercitar sobre o mundo, conhecendo cada vez mais suas relações e sua estrutura. Ademais, o hábito não atua apenas na construção da racionalidade humana, desde a origem destinada ao conhecimento teórico. Ele está, novamente tal como em Bergson, disseminado por toda a natureza organizada ou, ao menos, pelo reino animal. Tanto no *Tratado* quanto nas *Investigações*, Hume dedica tempo para refletir sobre a “razão dos animais”. Ao que parece, o pensador de Edimburgo institui uma continuidade entre os animais e o homem, de modo que os hábitos do pensamento, a capacidade de inferir e de ligar o mesmo ao mesmo, não seriam habilidades exclusivas de nossa espécie. Hume vê o homem como ser natural e a razão como função biológica antes mesmo do aparecimento das teorias transformistas da biologia. É o que sugere a seguinte argumentação, apresentada na seção “Da razão dos animais”, nas *Investigações sobre o entendimento humano*:

“(…) parece evidente que os animais, tanto quanto os seres humanos, aprendem muitas coisas a partir da experiência e inferem que os mesmos acontecimentos irão sempre seguir-se das mesmas causas. Por esse princípio, eles se tornam familiarizados com as propriedades mais óbvias dos objetos externos, e desde seu nascimento vão gradualmente acumulando conhecimentos sobre a natureza do fogo, da água, da terra, das pedras, das alturas, das profundezas etc., e dos efeitos que resultam da atuação dessas coisas” (HUME, 2004, p. 148).

Assim, a razão, como um produto da atividade do hábito, pôde ser entendida como um “instinto”, o qual orienta nossa espécie por uma via totalmente diferente da que encontramos nos animais, não obstante siga uma mesma tendência da natureza¹⁷⁷. Os princípios da natureza humana, então, podem estar de

¹⁷⁶ Cf., Hume, *Investigações sobre o entendimento humano*, p. 74.

¹⁷⁷ No *Tratado*, Hume diz: “(…) a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares” (HUME, 2001, p. 212). E nas *Investigações*, ele acrescenta: “Assim como a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos que os comandam, do mesmo modo ela implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao

acordo com a ordem da própria Natureza, uma vez que não são invenções do homem ou produtos da cultura; mas, ao contrário, disposições naturais impelindo-nos para uma finalidade natural: seja ela prática ou teórica. Esse ponto foi observado por Deleuze na interpretação da filosofia de Kant. Para o comentador francês, Hume permaneceu fiel ao ideal da filosofia moderna e reproduziu em sua doutrina a tese da correspondência entre a ordem do mundo e a ordem do pensamento, postulando o hábito, esse princípio fundamental de nossa natureza, como o elo entre o plano natural e o humano. Deleuze afirma:

“No racionalismo dogmático, a teoria do conhecimento fundava-se na ideia de uma *correspondência* entre o sujeito e o objeto, de um *acordo* entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. Este acordo tinha dois aspectos: implicava em si mesmo uma finalidade; e exigia um princípio teológico como fonte e garantia dessa harmonia, dessa finalidade. Mas é curioso verificar que, numa perspectiva muito diferente, o empirismo de Hume recorria a um expediente semelhante: para explicar que os princípios da Natureza estivessem de acordo com os da natureza humana, Hume era forçado a invocar explicitamente uma harmonia preestabelecida” (DELEUZE, 2000, p. 21).

Sem maiores ressalvas, o filósofo de Edimburgo acolheu a hipótese da harmonia preestabelecida e sustentou a ideia segundo a qual a Natureza e a Razão são simétricas. A prudência que ele teve e que, talvez, os demais filósofos da modernidade não tiveram, foi a de pensar que nós, pela limitação de nosso entendimento, não somos capazes de conhecer teoricamente as forças que mobilizam a realidade a se harmonizar com nosso pensamento. O que podemos constatar, até mesmo pelo fato de haver uma ciência, é apenas que essa correspondência existe e que ela anima nossa natureza através do hábito, que é a instância que reproduz no sujeito as frequências e repetições que ocorrem no objeto¹⁷⁸.

que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende” (id., 2004, p. 89-90).

¹⁷⁸ Diz Hume: “Há aqui, então, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias; e, embora desconheçamos por completo os poderes e forças que governam aquele curso, constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo caminho das demais obras da natureza. O hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir

Assim, em Hume e em Bergson, o hábito está na própria origem da vida inteligente. A estrutura cognitiva que se desenvolve em nossa espécie é o resultado de um longo processo que põe em relação os seres vivos e a natureza bruta, relação esta orientada por repetições de que o hábito sabe tirar proveito, construindo, no caso de Hume, uma natureza humana; e, no caso de Bergson, uma inteligência. Fica evidente, então, que em Bergson e em Hume, o hábito foi pensado como uma disposição natural. Ambos, então, inscreveram-no numa região anterior à emersão do sujeito do conhecimento, não obstante participe da construção mesma desse sujeito.

Resta saber se em Bergson a teoria da gênese simultânea da inteligência e da matéria também deve invocar a harmonia preestabelecida entre Natureza e Razão. Com efeito, Hume não teve dificuldade em explicar a origem da racionalidade a partir da Natureza, pois a Natureza, em sua filosofia, já pressupõe uma ordem, um conjunto de repetições que vão disciplinar o caos fantasista da imaginação. Em Bergson, ao contrário, a gênese da razão deve se dar em concomitância com a gênese da matéria, uma vez que ele se recusa a pensar uma ordem da natureza previamente dada. Como observamos anteriormente, Bergson vê nessa pressuposição uma petição de princípio que jamais poderá ser dissolvida no plano de uma argumentação empírica. Se a inteligência deriva da natureza, deve haver nessa natureza uma ordem que possibilite a construção da inteligência. Porém, tal ordem primitiva só pode aparecer teoricamente como um pressuposto metafísico arbitrário e preguiçoso. Bergson deseja demonstrar uma “gênese simultânea” entre inteligência e matéria justamente para evitar uma pressuposição desse tipo, mantendo-se fiel ao princípio ontológico fundamental de sua filosofia: a duração. Se, em sua doutrina, o hábito também atua na gênese empírica da inteligência, isso não deve nos induzir a pensá-lo como um princípio que assegura a correspondência entre o pensamento e o mundo natural, reproduzindo no espírito as repetições da matéria e garantindo a coerência do conhecimento científico, da técnica e até mesmo da vida social. Nesse ponto, Bergson se distancia de Hume, pois a gênese empírica da subjetividade é uma descrição parcial que só completa

essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana” (id., *ibid.*, p. 89).

seu significado através de uma gênese metafísica. Eis um assunto que resta investigar e ao qual devemos nos dedicar em nosso último capítulo.

Capítulo 4

O ESPAÇO COMO CONDIÇÃO GERAL DA INTELIGÊNCIA

A questão derradeira de nossa investigação da inteligência coincide com a questão do espaço como o princípio geral de sua formação. Nesse estudo, seremos conduzidos progressivamente para o terreno da metafísica, pois o espaço, na filosofia de Bergson, adquire um significado cada vez mais amplo e fundamental. Pode-se dizer que ele desempenha o mesmo papel que o hábito desempenhou na doutrina de Hume. São princípios geradores do entendimento, da nossa faculdade intelectual. Mas, reportar-se a tal noção, em Bergson, implica acompanhar, mesmo que brevemente, seu desenvolvimento no interior da obra, pois o espaço percorre um curioso itinerário até adotar a fisionomia de um princípio metafísico. Sua natureza ambígua impede uma definição rígida e acabada, de modo que ele é também uma noção que se desenvolve e que amadurece sem jamais se contradizer. Por isso, para circunscrever sua natureza polimorfa, será sempre preciso seguir o curso sinuoso da trajetória teórica do autor.

Cumprido notar, de início, que o espaço assume no bergsonismo pelo menos três sentidos específicos: a) ele é inicialmente “forma subjetiva” ou condição transcendental das representações matemáticas; b) princípio empírico de organização prática da experiência sensorial e c) princípio metafísico que violenta o curso natural do movimento da vida.

Com efeito, a noção de espaço se apresenta bem cedo à reflexão bergsoniana. Já na *tese latina*, um texto de 1889, tal como no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o espaço figura como condição subjetiva, de modo que nesse momento inicial de sua filosofia Bergson compactuou com a concepção kantiana. Se há uma polêmica com a “Estética transcendental” nesse contexto, ela se refere mais à noção de tempo do que à noção de espaço. Bergson desenvolve uma argumentação, sobretudo no *Ensaio*, que pretende mostrar que o espaço é a forma do sentido externo, possibilitando de uma só vez a representação da multiplicidade matemática e da realidade objetiva num esquema de

justaposição. O sentido externo é o que determina os objetos em termos de configuração, grandeza e relação recíproca. Tal determinação só se torna possível graças ao espaço formal, que organiza os elementos da exterioridade numa simultaneidade. Mas o espaço, em Bergson, não é unicamente forma do sentido externo. De alguma maneira, o espaço é a condição da representação da quantidade e das operações matemáticas, atuando também no nível da Aritmética e não somente no da Geometria, tal como Kant demonstrara. Assim, o espaço desempenha também a função epistemológica do sentido interno, isto é, condiciona todos os juízos matemáticos. Tal argumento torna-se claro no texto em que Bergson demonstra que o tempo homogêneo não é um “tempo real”, mas um desdobramento do espaço¹⁷⁹. A forma do sentido interno na doutrina de Kant passa a ser uma forma do sentido externo na filosofia de Bergson, de modo que a semelhança entre as concepções bergsoniana e kantiana aparece somente no fato de ambos pensarem o espaço como subjetivo. Ademais, embora ambos também tenham se preocupado em expor a “estrutura formal” do espaço, nem por isso devemos fechar os olhos para as distinções radicais que há entre um e outro. Mais ainda, Bergson mostra, e isso de fato já se inicia no *Ensaio*¹⁸⁰, que o próprio pensamento lógico em geral depende do espaço como condição de possibilidade, de modo que a inteligência inteira já se encontrava aí impregnada de espacialidade. A simetria entre mundo objetivo e representações matemáticas se manifestava, ao menos de modo pressentido, na primeira obra filosófica do autor. Seu pensamento posterior não fará mais que prolongar e aprofundar essa tese em

¹⁷⁹ O argumento decisivo nessa demonstração é: “Ora, se o espaço deve se definir como homogêneo, parece que, inversamente, todo meio homogêneo e definido será espaço. Pois a homogeneidade consistindo aqui na ausência de toda qualidade, não se vê como duas formas de homogêneo se distinguiriam uma da outra” (BERGSON, 2001, p. 66). Mais adiante, ele acrescenta: “Mas se o tempo, tal como a consciência imediata o percebe, fosse como o espaço um meio homogêneo, a ciência o teria tomado tal como o espaço. Ora, tentamos provar que a duração enquanto duração, o movimento enquanto movimento, escapam ao conhecimento matemático, o qual retém do tempo somente a simultaneidade, e do movimento somente a imobilidade” (id., *ibid.*, 153).

¹⁸⁰ Cf., Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, sobretudo seu segundo capítulo, p. 51-92.

novos horizontes teóricos, isto é, quando tal simetria irromper entre a inteligência e a matéria.

Podemos estar certos, então, que a afinidade com a “Estética transcendental” se dá dentro de limites bastante estreitos. Na verdade, ela corresponde apenas a uma certa etapa do pensamento de Bergson, que a bem dizer não exprime sua teoria mais expressiva sobre o assunto. Mesmo aqui, no contexto do *Ensaio*, já testemunhamos uma ruptura com o ponto de vista da filosofia crítica, pois o espaço adquire um alcance que excede o que lhe foi atribuído na Estética kantiana. O espaço não se restringe ao domínio da sensibilidade, de modo que não podemos concebê-lo simplesmente como uma forma pura e *a priori* que coordena a recepção da multiplicidade empírica. O espaço é, desde o *Ensaio*, uma atividade “estruturante” que determina a constituição do mundo externo e das representações da inteligência. Essa primeira caracterização corresponde ainda aos objetivos momentâneos da obra de 1889, que eram o de determinar um tipo de multiplicidade que não se organiza na forma do espaço e que, portanto, não se justapõe, não se exterioriza reciprocamente etc., e o de ostentar uma espécie de adequação entre a objetividade e as representações matemáticas. Com isso, Bergson estabeleceu uma heterogeneidade radical entre o espaço e o tempo real, entre o objetivo e o subjetivo, elegendo desde já a vida interior como um “lugar” privilegiado para auscultar a duração.

Porém, a constatação mais relevante que devemos extrair do que foi dito acima já foi observada por François Heidsieck em seu livro *Henri Bergson e a noção de espaço*. Diz ele:

“(…) o espaço é de uma só vez determinação da coisa e representação da consciência, ele permite ao pensamento conceber ou perceber o objeto; ao objeto, ser percebido ou concebido no pensamento” (HEIDSIECK, 1961, p. 11).

Assim o espaço, ainda no contexto do *Ensaio*, apaga a distinção entre a Estética e a Analítica kantianas¹⁸¹, pois ele funciona como forma da sensibilidade e

¹⁸¹ Bento Prado Jr. também notou essas relações polêmicas com o kantismo: “Desde o início, a retomada da problemática kantiana é transformação da problemática kantiana. É como se Bergson fizesse uma leitura pré-kantiana de Kant, restabelecendo a coexistência de um mesmo nível lógico, de noções que a crítica procurara radicar em níveis diferentes. (...) a filosofia de

como forma do entendimento, condição da organização empírica dos elementos da exterioridade e condição das representações da inteligência. Nosso acesso inteligente ao mundo torna-se, então, inteiramente impregnado de espacialidade. De fato, sem espacialização não há percepção distinta, uma vez que a percepção exige a exterioridade recíproca de seus componentes; tampouco há elaboração conceitual, já que o conceito também requer demarcações nítidas de sua extensão e determinações exatas de suas propriedades. Sem a intervenção da forma do espaço, portanto, não há experiência ou, pelo menos, não há experiência inteligente, posto que é o espaço que define os limites e o próprio sentido de nossa vida prática e de nosso conhecimento¹⁸². O sistema categorial, exposto na *Crítica da razão pura*, de certa maneira se dilui no esquema de exterioridade recíproca que é o espaço homogêneo na filosofia bergsoniana. Por isso, Heidsieck completa: “(...) o espaço é de uma só vez condição da percepção e condição da representação lógica, forma da sensibilidade e categoria do entendimento” (id., *ibid.*). Assim, o espaço absorve e condiciona todos os atos do entendimento e não apenas a recepção da multiplicidade sensível. O sujeito do conhecimento inteiro torna-se dependente dessa forma do espírito humano.

De fato, já na *tese latina* e no *Ensaio*, o espaço surgia como a condição subjetiva da justaposição¹⁸³. Bergson observara em tais obras que foi Kant quem nos ensinou a distinguir a *forma* da *matéria*, permitindo conceber dois modos de

Bergson opera uma reidentificação entre sensibilidade e entendimento, fazendo com que a estética, desdobrando-se, passe a exercer as funções da analítica” (PRADO JR., 1989, p. 89-90).

¹⁸² Worms observa que: “É preciso lembrar de início o objetivo primeiro da análise do espaço, sobre o qual Bergson não variará mais: deduzir sua estrutura formal própria e autônoma, aliás, não apenas para lhe opor a duração, mas também para fazer dele o fundamento de nosso conhecimento. A representação de um espaço *puro* permanecerá sempre para Bergson o princípio de um conhecimento científico fundado” (WORMS, 2004b, p. 89).

¹⁸³ Na tese latina: *A idéia de lugar em Aristóteles*, Bergson pensa essa noção nos seguintes termos: “Com efeito, sendo dado que definimos o lugar e a extensão, de tal modo que a extensão de um corpo resulta da justaposição de suas partes e o lugar, da justaposição dos corpos, chamamos espaço isto que permite a justaposição e suas mudanças, ou seja, a condição da justaposição e do movimento” (BERGSON, 1972, p. 51-2). Já no *Ensaio*, Bergson asseverava: “Ora, a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço (...) (id., 2001, p. 66).

existência: a existência objetiva, que de fato participa tanto da forma quanto da matéria; e a existência matemática, isto é, uma existência puramente ideal¹⁸⁴. Semelhante concepção possibilitou a descrição do espaço apenas do ponto de vista da forma. Para Bergson, esse pensamento era desconhecido dos antigos. Ele só aparece na modernidade e Kant é seu ilustre porta-voz. Pode-se dizer, então, que nas duas teses inaugurais do autor o ponto de vista assumido diante da questão do espaço não era genético, uma vez que se tratava de descrever sua estrutura formal e evidenciar sua adequação na organização da experiência externa e do conhecimento intelectualmente elaborado. Como condição subjetiva, o espaço formal vai estruturar a objetividade, bem como condicionar o número e a medida, apontando para a já mencionada correspondência entre mundo físico e relações matemáticas, pois, nos dois casos, estamos no campo das decomposições indefinidas, no plano daquilo que se divide sem mudar de natureza, tal como observou Deleuze, comentando o *Ensaio*:

“O que caracteriza o objeto é a adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade. Nesse sentido, diz-se que o objeto é uma ‘multiplicidade numérica’, pois o número e, em primeiro lugar, a própria unidade aritmética, são o modelo do que se divide sem mudar de natureza” (DELEUZE, 1999, p. 30).

Quando falamos em objetividade e número no contexto do *Ensaio*, é sempre ao indefinidamente divisível que se está referindo¹⁸⁵. Há uma afinidade entre mundo material e matemática que receberá mais tarde uma espécie de legitimação metafísica. Essa afinidade é garantida pelo espaço como forma de justaposição, como meio vazio e homogêneo no qual podemos dividir e justapor os objetos ou os números num esquema de exterioridade recíproca. Ao que parece, já no *Ensaio* Bergson estava interessado em mostrar a adequação dos procedimentos

¹⁸⁴ Diz Bergson na tese latina: “(...) se perguntarmos como pode existir isso que, desprovido de qualidade e de potência, não produz absolutamente nada, responderemos que há dois modos de existência: um que podemos chamar de físico, que é aquele do objeto composto de matéria e de forma, e outro matemático, que não é menos certo, aquele da forma separada da matéria. Compreende-se assim que nosso espaço é vazio e ilimitado” (id., 1972, p. 51).

¹⁸⁵ Até mesmo em *Matéria e memória*, essa caracterização reaparece: “O espaço, aliás, no fundo, não é mais do que o esquema da divisibilidade indefinida” (id., 2001, p. 341).

de medida quando aplicados ao mundo objetivo. Nessa obra, surge pela primeira vez na filosofia bergsoniana a ideia de uma legitimação filosófica da aliança moderna entre a ciência da natureza e a matemática, muito embora o ônus dessa legitimação seja a exclusão do tempo real do horizonte das descrições científicas.

O quadro conceitual do *Ensaio*, contudo, só será modificado sensivelmente em *Matéria e memória*. Embora já exista no livro de 1889 uma revisão crítica da Estética kantiana, é em *Matéria e memória*, com efeito, que Bergson altera radicalmente seu enfoque e pensa o espaço não mais como um fundamento transcendental, e sim como um fundamento prático, desde já ligado aos interesses biológicos da espécie humana. O que tornou essa modificação possível foi o deslocamento do ponto de vista do filósofo da descrição estrutural para a análise genética, a qual exhibe o sentido empírico dessa forma de justaposição. *Matéria e memória* irá mostrar o espaço como contemporâneo à gênese da percepção. Sem dúvida, ele continuará sendo meio vazio e homogêneo, esquema de justaposição e condição da divisibilidade indefinida. Mas o espaço não será mais uma estrutura formal dada, já pronta e atuante na organização da percepção e nas operações da inteligência. Ao ser pensado de uma perspectiva genética, o espaço será desta vez uma função prática de ordenação da relação ativa e vital do corpo próprio com o ambiente. A “gênese empírica” da percepção dará oportunidade para que possamos concebê-lo como uma conquista da vida sobre as resistências do mundo natural. Assim, de condição transcendental das representações matemáticas a espacialização passa a ser princípio prático, função biológica ligada aos interesses do ser vivo.

Sem dúvida, essa última definição aparecerá integrada a uma concepção ativa e por assim dizer naturalizada da percepção. Se a percepção encontra-se essencialmente ligada à eficácia prática, a espacialização, que serve apenas para lhe conferir nitidez e distinção, também irá se radicar no mesmo critério biológico. Como vimos anteriormente, são as necessidades da vida que mobilizam a construção de nossas capacidades sensoriais e intelectuais. Com o espaço não será diferente. Bergson observa que a organização espacial da percepção é própria da espécie humana. Provavelmente, os outros animais não percebem o mundo neste

meio vazio e homogêneo¹⁸⁶. O fato é que o homem sim só tem experiência da exterioridade de modo espacialmente estruturado. Se a percepção e a própria inteligência assumiram o aspecto de função biológica no bergsonismo, o espaço, então, não terá outro papel a não ser o de uma tendência vital. É o que vai demonstrar o terceiro capítulo d'*A evolução criadora*. É o que também notou Worms em sua interpretação da filosofia de Bergson: “(...) o espaço, como toda representação, surgiu da vida, e deve, por essência, até em sua estrutura mais íntima, ter uma função prática” (WORMS, 2004b, p. 90). Se nossa percepção acompanha as sinuosidades de nossos interesses e necessidades, o espaço, que a esclarece, não fará outra coisa a não ser exteriorizar e fragmentar a matéria para que os seres vivos possam manejá-la melhor. O papel do espaço é, portanto, prático e interessado. Como disse Bergson mais ao final de *Matéria e memória*:

“Tal é a primeira e a mais evidente operação do espírito que percebe: traçar divisões na continuidade da extensão, cedendo simplesmente às sugestões da necessidade e às exigências da vida prática. Mas para dividir assim o real, devemos nos persuadir de início que o real é arbitrariamente divisível. Devemos, por conseguinte, estender abaixo da continuidade das qualidades sensíveis, que é a extensão concreta, uma rede de malhas indefinidamente deformáveis e indefinidamente decrescentes: esse substrato meramente concebido, esse esquema inteiramente ideal da divisibilidade arbitrária e indefinida, é o espaço homogêneo” (BERGSON, 2001, p. 344).

Assim, pode-se notar que a investigação genética de *Matéria e memória* descobriu o espaço não apenas como um princípio subjetivo de organização da experiência sensorial da matéria, mas também como um princípio empírico

¹⁸⁶ No *Ensaio*, Bergson afirma: “O animal provavelmente não se representa como nós, além de suas sensações, um mundo exterior bem distinto dele, que seja a propriedade comum de todos os seres conscientes. A tendência em virtude da qual nós nos figuramos nitidamente esta exterioridade das coisas e esta homogeneidade de seu meio é a mesma que nos leva a viver em comum e a falar” (id., *ibid.*, p. 91). Já em *A evolução criadora*, Bergson acrescenta: “É duvidoso que os animais construídos a partir de um plano deferente do nosso, um Molusco ou um Inseto, por exemplo, recortem a matéria segundo as mesmas articulações. Não é sequer necessário que eles a fragmentem em corpos. Para seguir as indicações do instinto, não é de modo algum necessário perceber *objetos*, basta distinguir *propriedades*” (id., *ibid.*, p. 655).

concomitante ao ato de perceber. De fato, todo organismo precisa se relacionar com a exterioridade para dela extrair a satisfação de suas necessidades vitais. Semelhante relação se dá como percepção. E como toda percepção pressupõe uma *distância* espacial entre o ser que percebe e o objeto percebido, tal distância exprime uma relação objetiva das coisas com os organismos e não um puro ato de um sujeito formal. *Matéria e memória* mostrou que perceber já é exteriorizar, pois a reflexão do estímulo é o que constitui nosso horizonte sensorial enquanto percepção distinta. Fora desse horizonte, temos tão-somente afecções. A organização espacial da percepção se constrói, portanto, mediante uma orientação vital, pois é para garantir a eficácia da ação que nossa espécie espacializa sua experiência externa. Haveria, ao menos no caso do homem, uma contemporaneidade entre sua percepção e a espacialização que a esquematiza. O espaço, então, teria uma gênese empírica, nasceria da interação sensorial e ativa entre organismo e mundo. Tal parece ser a posição de Bergson em *Matéria e memória*:

“(...) suponhamos agora que esse espaço homogêneo não seja logicamente anterior, mas posterior às coisas materiais e ao conhecimento puro que podemos ter delas; suponhamos que a extensão precede o espaço; suponhamos que o espaço homogêneo refere-se à nossa ação, e à nossa ação somente, sendo como uma rede infinitamente dividida que estendemos abaixo da continuidade material para nos tornarmos senhores dela, para decompô-la na direção de nossas atividades e necessidades” (id., *ibid.*, p. 362).

O que essa última passagem nos ensina é que não devemos mais assimilar o espaço tal como Kant, isto é, como condição transcendental. No primeiro momento de sua obra, Bergson se viu realmente enredado na concepção kantiana, isso porque se tratava de descrever a estrutura formal do espaço e não de escavar sua gênese. Nada havia de definitivo nas ideias expostas no *Ensaio*, pois *Matéria e memória* irá pensá-lo de um ponto de vista completamente distinto daquele que foi defendido na primeira obra. Nota-se aqui, também, que Bergson enfatiza que o espaço não pode ser condição transcendental, pois ele é logicamente posterior às coisas e à ação. A ruptura com o kantismo, portanto, torna-se explícita nesse momento. De fato, não se trata mais de uma posterioridade apenas temporal, mas de uma posterioridade lógica que faz do espaço uma função prática da vida, pois ele é fruto da atividade que uma espécie de ser vivo realiza, e, como tal, só

pode atuar sobre uma realidade preexistente. É porque o espaço é logicamente posterior à extensão e à ação que sobre ela se exerce que podemos dizer que ele assume o papel de princípio empírico e não mais o de princípio subjetivo. A espacialização, portanto, deriva de uma atividade da vida, que será explorada em *A evolução criadora*. Ela é uma aptidão concreta, e não meramente ideal, de organização da exterioridade, criando de uma só vez um mundo ordenado *pela e para* a ação e um pensamento intelectualizado inteiramente adstrito ao mundo da matéria.

Todavia, a palavra final sobre o sentido da noção de espaço não é dada no texto de 1896. Se, na passagem do *Ensaio para Matéria e memória*, o espaço deixa de ser condição subjetiva para assumir o papel de princípio empírico de ordenação prática da experiência sensorial; na passagem de *Matéria e memória* para *A evolução criadora*, o espaço evolui de princípio empírico para princípio metafísico. Quando Worms indica, em seu livro *Bergson ou os dois sentidos da vida*, que: “O que é notável aqui é que a espacialização não é somente uma representação neutra, mas uma deformação real, com efeitos práticos, que muda, portanto, o sentido mesmo de nossa vida” (WORMS, 2004b, p. 103), de certa maneira ele está nos antecipando a aceção metafísica que o espaço irá assumir em *A evolução criadora*. Se o espaço não é somente representação do sujeito, condição transcendental ou princípio empírico extraído da ação, como nos faziam suspeitar o *Ensaio* e *Matéria e memória*, é porque ele exprime também uma “deformação real” que altera a constituição originária das coisas, modificando a fisionomia do objeto e do sujeito que o apreende. De fato, o espaço está em nós como representação ou como condição das representações intelectuais; mas o espaço está também fora de nós, isto é, nas coisas, pois ele atua igualmente na ordenação do mundo objetivo. O mundo, tal como nos aparece, não é, portanto, estruturado pelo sujeito, por uma forma pura de sua cognição. É por isso, possivelmente, que Bergson não se vê obrigado a reproduzir o ideário kantiano em virtude do qual a realidade pode ser assimilada de duas maneiras: como coisa-em-si e como fenômeno¹⁸⁷. Se o espaço é o responsável por uma alteração da imagem

¹⁸⁷ De fato, Bergson recusa a herança da filosofia crítica, que estabelece uma invencível distância entre o nosso conhecimento e a realidade. Para Bergson, a deformação que o espaço impõe às coisas não as torna inadequadas ao pensamento intelectualmente elaborado. Pelo

do mundo dado na experiência, isso não significa que, para além dessa experiência, há uma realidade imponderável que não obstante a sustenta. A estratégia de Bergson para evitar o idealismo não é análoga à de Kant¹⁸⁸. Bergson não precisa pressupor a realidade de uma coisa em si mesma aquém daquilo que é dado na intuição sensível porque o espaço não é apenas forma do sujeito. Para Bergson, a espacialização funda um aspecto do real justamente porque o espaço é mais do que uma mera forma subjetiva, ele é um princípio objetivo de organização da matéria que produz uma deformação prática da realidade. O mundo que o espaço organiza é o mundo da ação, da vida social, da linguagem e do conhecimento intelectual. É o mundo dos interesses biológicos e das necessidades naturais. Enfim, toda a nossa experiência cotidiana se dá num universo de espacialidade. Por isso, também, o espaço jamais nos revela a verdade das coisas, pois ele sempre está do lado daquilo que é construído pelos interesses da vida, o que não quer dizer que a “verdade” das coisas seja absolutamente inacessível ao espírito humano, tal como a filosofia de Kant demonstrou. O que o espaço promove é tão-somente uma adaptação do real aos interesses do organismo, comprometido que está com a utilidade da ação. Daí a naturalização explícita de sua função desde *Matéria e memória*. Nessa obra, pode-se notar que já estamos num contexto biológico quando tratamos da percepção e do espaço, de modo que esse último passa a ser um princípio organizador da experiência sensorial como experiência ativa e interessada, sendo os limites de nossa experiência externa idênticos às fronteiras de nossa ação sobre o mundo. Sem dúvida, é o espaço que confere aos dados dos sentidos uma melhor resolução, garantindo que o corpo se oriente de uma maneira mais proveitosa no interior das qualidades que estampam

contrário, a inteligência acompanha o movimento da matéria em direção à espacialidade. O que o espaço faz é apenas fundar um dos lados da “dupla forma do real”.

¹⁸⁸ Com efeito, para Kant, o argumento contra o idealismo afirma que as aparências pressupõem algo que aparece. Diz ele numa conhecida passagem do prefácio à segunda edição da *Crítica*: “Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objetos como coisas em si embora os não possamos conhecer. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse” (KANT, 2001, p. 25).

o próprio fundo de nosso contato com as coisas. Sem espacialização não há uma experiência externa propriamente dita.

Além do mais, em *A evolução criadora*, Bergson irá estender essa caracterização ao exame da inteligência, defendendo finalmente a noção de espaço como a condição geral de todos os atos do sujeito empírico, quer sejam eles práticos ou teóricos, de modo que o espaço passará a ser o princípio de organização de toda a nossa experiência vitalmente interessada. É provável que essa radicalização da função do espaço tenha sido animada por um sentido metafísico que Bergson detectou no estudo da vida. No fundo, há uma cosmologia da criação mobilizando a própria construção do sujeito empírico. Por isso, a perspectiva da gênese empírica não é o último nível de abordagem da noção de espaço. Ela será completada por uma gênese metafísica que o terceiro capítulo d'*A evolução criadora* explanará. É nesse momento que a espacialização irá recobrir somente um dos aspectos da vida ou, como diria Worms, um de seus dois sentidos. De resto, deve-se acrescentar que a outra vertente da realidade, a vertente positiva, encontra-se da mesma maneira ao alcance do sujeito, de sua experiência e de seu conhecimento, muito embora tal experiência e tal conhecimento sejam extraordinários, totalmente desligados da inteligência. Em Bergson, ao contrário de Kant, não há fratura epistemológica entre a experiência prática e a experiência metafísica. Se há uma “dupla forma do real”, como diz o filósofo literalmente em sua obra¹⁸⁹, cada uma dessas formas constitui um aspecto igualmente cognoscível. E se a realidade que o espaço formata não corresponde à positividade plena da filosofia de Bergson é justamente porque o espaço violenta seu princípio metafísico fundamental: a duração; sendo, portanto, a tendência que o inverte, que o interrompe; enfim, que faz a criação contínua do *elã vital* degenerar em repetição e simultaneidade¹⁹⁰.

Vale dizer, agora, antes de investigar diretamente a gênese metafísica do espaço, mais uma palavra contra a concepção kantiana, que ao instaurar dois

¹⁸⁹ Cf., Bergson, *A evolução criadora*, p. 646-7.

¹⁹⁰ Como ainda veremos mais detalhadamente, o espaço, assim como a própria intelectualidade, não são atos positivos do espírito. O terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, que aprofunda a análise da inteligência e do espaço, vai nos mostrar o aspecto prático da vida como um avesso de seu perfil verdadeiro, de seu sentido natural.

níveis do real, proibiu nosso acesso à dimensão mais valiosa para a curiosidade filosófica. De fato, contra Kant, Bergson demonstrou em *Matéria e memória* que o espaço não antecede a “diversidade sensível”, ordenando-a como multiplicidade simultânea assim que a recebe na sensibilidade. Para Bergson, a espacialização é posterior ao contato do organismo com o ambiente qualitativo que o rodeia. O pressuposto vital do bergsonismo já atua no livro de 1896, tornando razoável pensar o espaço a partir da percepção e não mais como condição da percepção. Já mencionamos que em vários momentos de sua obra o filósofo fez referência à experiência qualitativa dos animais, distinguindo-a da nossa experiência, sempre espacializada, banhada pela homogeneidade que caracteriza sua própria essência. Ao que parece, sendo uma forma construída no campo da ação, do interesse prático ou vital, o espaço não pode fundar a estrutura da experiência externa, tal como ocorria em Kant; mas apenas organizá-la de uma maneira provavelmente diferente daquela que ocorre nas outras espécies de seres vivos. Portanto, a polêmica com o kantismo se aprofunda em *Matéria e memória* porque o espaço passa a exibir um perfil derivado. Ele não representa mais uma estrutura fundamental da sensibilidade, uma forma da intuição sensível dada desde sempre, mas tão-só uma tendência organizadora da experiência prática. Assim, acompanhando a leitura de *Worms*, a espacialização indica um dos dois sentidos da vida, isto é, aquele que nos encaminha para o domínio ativo da matéria inerte.

Porém, limitemo-nos a considerar por enquanto que Kant pensou o espaço como absoluto, isto é, como uma forma *a priori* que estrutura toda relação com o mundo externo. Por isso, teve que *pressupor* (e a ideia de *pressuposição* é fundamental aqui, uma vez que nos permite distinguir a empresa de Kant da doutrina de Bergson) que a matéria é naturalmente adaptável a ele para explicar o ajuste entre uma “diversidade sensível” e uma forma pura. Na introdução ao *O pensamento e o movente*, Bergson diz, referindo-se ao conjunto das disposições *a priori* do sujeito, sejam elas intuitivas ou categoriais:

“Todo o objetivo da *Crítica da razão pura* é, com efeito, explicar como que uma ordem definida vem se ajuntar com materiais supostamente incoerentes. E sabemos o preço que ela nos faz pagar por esta explicação: o espírito humano imporia sua forma a uma ‘diversidade sensível’ vinda não se sabe de onde; a ordem que encontramos nas coisas seria aquela que nós mesmos nelas colocamos. De modo que a ciência seria legítima, mas relativa à nossa faculdade de conhecer,

e a metafísica impossível, pois não haveria conhecimento fora da ciência” (BERGSON, 2001, p. 1306-7).

Restringindo nosso enfoque apenas à forma do espaço, nota-se que Kant, ao colocar de uma só vez a matéria concreta e o espaço ideal, identificou os dois termos ao estabelecer uma concordância que os acomodaria um ao outro sem evocar problemas teóricos mais graves¹⁹¹. Haveria entre matéria e espaço uma cumplicidade pressuposta que, afinal de contas, legitimaria a correspondência entre a ordem do mundo e a ordem do pensamento. Kant não investiga de onde vem essa simetria entre a diversidade sensível e o espaço formal que a organiza, tornando-a receptiva à inspeção do entendimento. Por isso, ele não precisa explicar por que o sujeito e o objeto são adaptáveis reciprocamente. A matéria do conhecimento irá se aclimatar à forma do conhecimento de modo por assim dizer natural. Nesse sentido, a opção da *Crítica da razão pura* não modifica o quadro conceitual da tradição. Jamais ousaríamos dizer que Kant reitera a “harmonia preestabelecida” de Leibniz, a qual, aliás, reaparece até mesmo em Hume. Mas também não podemos afirmar que o pensador alemão escapa totalmente ao grupo de alternativas tradicionais, tal como Bergson destacou em sua obra. De fato, para Bergson, toda a filosofia oscila em teoria do conhecimento entre três opções igualmente defeituosas. Em *A evolução criadora*, ele afirma:

“Daí, enfim, a conclusão de que há três alternativas, e três somente, entre as quais optar em teoria do conhecimento: ou o espírito se regra pelas coisas, ou as coisas se regem pelo espírito, ou é preciso supor entre as coisas e o espírito uma concordância misteriosa” (id., *ibid.*, p. 669).

Kant certamente não modifica esse cenário. Ao pensar o espaço como absoluto; mais ainda, ao pensar o sujeito do conhecimento como absoluto, ele optou pela segunda alternativa: o objeto cognoscível é determinado pelo espírito. Assim, a correspondência não precisa ser colocada de início, como um pressuposto

¹⁹¹ Bergson sustenta, em sua análise crítica da filosofia transcendental, desta vez exibida no próprio texto de *A evolução criadora*, que: “No fundo, é por não ter distinguido graus na espacialidade que Kant teve que se dar o espaço já pronto, __ de onde a questão de saber como a ‘diversidade sensível’ se adapta a ele. É por essa mesma razão que acreditou ser a matéria inteiramente desenvolvida em partes absolutamente exteriores umas às outras (...)” (BERGSON, 2001, p. 669).

dogmático; ela se justifica ao fim de uma argumentação transcendental, já que o objeto, tal como nós o conhecemos, traduz no mundo externo as leis lógicas *a priori* do pensamento. Já para o filósofo francês, a ausência de uma perspectiva genética no kantismo induziu toda uma linhagem do pensamento filosófico a concordar com as severas limitações epistemológicas que a filosofia crítica impôs como consequência de sua concepção hipostasiada da subjetividade. Se a ordem do mundo resulta de uma ordem prévia do sujeito, isso quer dizer que o nosso conhecimento é sempre uma “construção” e jamais um “contato” com as coisas. Bergson assevera que: “Não basta mais, com efeito, determinar, por meio de uma análise conduzida com prudência, as categorias do pensamento, trata-se de engendrará-las” (id., *ibid.*, p. 671). Foi para evitar as consequências epistemológicas do kantismo e, sobretudo, para recuperar a ideia de contato ou *simpatia* com o real que Bergson estabeleceu uma quarta via para a teoria do conhecimento.

Semelhante alternativa, sem dúvida inovadora, só pode ser arriscada de um ponto de vista genético. Trata-se, enfim, da gênese simultânea que o filósofo acredita ter encontrado entre a inteligência e o universo da matéria¹⁹². Se, no segundo capítulo d’*A evolução criadora*, nosso autor empreendeu uma “gênese empírica” da inteligência, acompanhando seu desenvolvimento a partir do ato fabricador; no terceiro capítulo do mesmo texto, será uma “gênese metafísica” que terá lugar em sua argumentação. O espaço, então, poderá aparecer como um princípio situado num nível mais profundo do que o psicológico ou subjetivo e mais rico do que aquele no qual a experiência humana comum se situa.

De fato, a quarta via da teoria do conhecimento irá expor as limitações das perspectivas tradicionais, bem como o círculo vicioso que encerra a gênese empírica da intelectualidade¹⁹⁵. Com efeito, nem o realismo, nem o idealismo, nem

¹⁹² “Teria chegado o momento, portanto, de tentar uma gênese da inteligência ao mesmo tempo em que uma gênese dos corpos (...). Intelectualidade e materialidade seriam constituídas, no detalhe, por uma adaptação recíproca. Uma e outra derivariam de uma forma de existência mais vasta e mais alta. É aí que deveríamos recolocá-las, para as ver surgirem” (id., *ibid.*, p. 653).

¹⁹³ Deleuze constatou, em sua célebre interpretação da filosofia de Bergson: “Eis por que, finalmente, Bergson recusa toda gênese simples que daria conta da inteligência a partir de uma ordem já suposta da matéria, ou que daria conta dos fenômenos da matéria a partir de supostas

a hipótese da harmonia preestabelecida dão conta de elucidar o impasse teórico da relação entre a subjetividade e o mundo material. Tampouco a filosofia crítica, que certamente refinou as concepções da tradição, pôde se passar sem pressuposições arbitrárias. Ao contrário, a gênese metafísica, que pensa a inteligência e a matéria num processo de adaptação recíproca, se não é capaz de dissipar todas as dificuldades, possui ao menos a vantagem de permitir uma superação das limitações epistêmicas legadas pelo kantismo. A adequação entre inteligência e matéria será um fato demonstrado metafisicamente. Bergson não precisará pressupor o ajuste entre o espaço e a matéria porque a gênese metafísica de ambos dará testemunho dessa afinidade. O espaço aparecerá doravante como o termo que assegura a coesão entre intelectualidade e materialidade. A consequência epistemológica mais preciosa que nosso filósofo saberá extrair daí será a adequação da ciência quando aplicada ao domínio do mundo material¹⁹⁴. Não é o caso agora de explorar as vantagens que a Física poderia angariar a partir dessa nova concepção do sujeito do conhecimento. O que devemos observar é que somente uma investigação ao mesmo tempo genética e metafísica corrige as limitações explicativas nas quais o ponto de vista empírico do próprio Bergson se esbarrou.

Com efeito, deduzir a inteligência da ação fabricadora envolve uma petição de princípio que Bergson notou muito bem em sua obra, pois a ação fabricadora já é ação inteligente, uma vez que pressupõe um mundo ordenado sobre o qual irá se exercitar. Deste modo, ao pensar a origem da inteligência na esfera da ação, devemos estabelecer de início a realidade da inteligência, inviabilizando a gênese empírica, uma vez que o termo ao qual queremos chegar é previamente dado como já pronto. Bergson constata também que muitos reclamaram que a gênese da inteligência só pode ser feita através da inteligência, encerrando-nos de novo num círculo vicioso aparentemente insuperável. Sem

categorias da inteligência. Só pode haver uma gênese simultânea da matéria e da inteligência” (DELEUZE, 1999, p. 71).

¹⁹⁴ Bergson diz: “O entendimento está em casa no domínio da matéria inerte. Sobre essa matéria é que se exerce essencialmente a ação humana, e a ação, como dizíamos mais acima, não saberia se mover no irreal. Assim, contanto que se considere apenas a forma geral da física, e não o detalhe de sua realização, pode-se dizer que ela toca no absoluto” (BERGSON, 2001, p. 663).

dúvida, nosso autor concorda que: “Somos interiores a nosso pensamento, não sairemos dele” (id., *ibid.*, p. 658). Mas o nosso pensamento não é apenas uma expressão da inteligência. Com a inteligência, há a intuição. E é a realidade da intuição, como potência cognitiva, que assegura a possibilidade de uma gênese metafísica da inteligência e da matéria. A “intuição supra-intelectual”¹⁹⁵ nos reata ao “oceano de vida” que nos envolve, permitindo-nos “lembrar” de nossa origem¹⁹⁶. Seguramente, a gênese metafísica da inteligência e da matéria, que complementa a gênese empírica, dando seu significado último, só pode ser pensada a partir de um plano ontológico comum. É o que Bergson chama, embora a contragosto, de “Consciência em geral”¹⁹⁷. É do interior dessa realidade originária que a inteligência e a matéria se desenvolvem mediante um processo de influências recíprocas. E se ela pode ser objeto de conhecimento é tão-somente porque a intuição nos permite voltar às fontes de nossa existência. Na verdade, a própria filosofia só se legitima teoricamente no bergsonismo à medida que o conhecimento intuitivo vai se afirmando como real. A experiência metafísica, portanto, pode ser conhecida graças ao contato que a intuição proporciona. Worms chega a dizer, por certo sem exagero, que na filosofia de Bergson “a experiência é de início metafísica”¹⁹⁸, subvertendo radicalmente a perspectiva do realismo biológico, pois a própria existência biológica é um testemunho de que pertencemos como parte a uma plenitude vital que nos ultrapassa a todos. O que a

¹⁹⁵ Num artigo de Worms, “A inteligência enriquecida pela intuição”, distingue-se em Bergson dois modos de intuição atuando na forma do espaço, de certa maneira antecipando a tese segundo a qual o espaço é interior à duração: “A forma vazia do espaço puro é, portanto, cercada por *dois* gêneros de intuição que Bergson (...) tinha chamado respectivamente de ‘supra-intelectual’ (para a duração e para o espírito), e ‘infra-intelectual’ (para o espaço e a matéria)” (WORMS, 2001, p. 461).

¹⁹⁶ No terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, afirma-se: “Mostramos que a inteligência se destacou de uma realidade mais vasta, mas que nunca houve ruptura nítida entre as duas: em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que lembra sua origem” (BERGSON, 2001, p. 659).

¹⁹⁷ Cf., Bergson, *A evolução criadora*, p. 653.

¹⁹⁸ Cf., Worms, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 109.

intuição promove, então, em última análise, é um retorno ao princípio originário da vida.

Assim, para alcançar novamente a origem do sujeito empírico, é preciso ir até o fim no sentido de uma teoria da vida, superando o enfoque científico, bem como os quadros conceituais da inteligência. Mas para empreender semelhante tarefa, deve-se antes estabelecer a realidade da intuição como instância de conhecimento. Daí uma nova circularidade na argumentação d'*A evolução criadora*, desta vez entre teoria do conhecimento e teoria da vida. A via que Bergson escolheu para pensar o sujeito inteligente e sua relação com o universo da matéria é sem dúvida inovadora. A gênese simultânea entre inteligência e matéria contorna os reducionismos e os pressupostos dogmáticos da tradição. Mas, por outro lado, ela implica inevitavelmente uma circularidade, da qual Bergson não poderá escapar:

”O espetáculo da evolução da vida nos sugere uma certa concepção do conhecimento e também uma certa metafísica que se implicam reciprocamente. Uma vez desembaraçadas, essa metafísica e essa crítica poderão, por seu turno, projetar alguma luz sobre o conjunto da evolução” (id., *ibid.*, p. 652).

De fato, para estabelecer uma gênese metafísica entre inteligência e matéria é preciso, antes, estabelecer a intuição como instância de conhecimento, já que é a intuição que nos permite retomar a trajetória da tendência originária da vida, de onde se pode assistir toda gênese. Em última análise, é preciso desenvolver uma teoria do conhecimento que demonstre a realidade da intuição como uma potência cognitiva. Bergson, sem dúvida, realizou esse trabalho em seu texto. Para fazê-lo, todavia, teve que enraizar a teoria do conhecimento numa teoria da vida, que já é uma metafísica da criação, uma cosmologia, tal como se convencionou chamá-la entre os comentadores. Portanto, a intuição será real porque a vida cindiu seu movimento em “linhas divergentes de evolução”, criando numa delas o ser capaz de conhecimento intelectual e intuitivo. Tal constatação certamente não exprime uma tese da biologia, e sim uma determinação metafísica da marcha evolutiva. A teoria da vida funda a teoria do conhecimento. Mas, para conhecer efetivamente a vida, é preciso uma teoria do conhecimento que sustente uma “faculdade” supra-intelectual capaz de se simpatizar com a unidade suprema

do *elã vital*¹⁹⁹. Eis o círculo que Bergson encontra já no segundo capítulo d'*A evolução criadora*:

“Veremos que o problema do conhecimento, tomado por esse viés, é um só e o mesmo que o problema metafísico, e que um e outro remetem, então, à experiência. De um lado, com efeito, se a inteligência está de acordo com a matéria e a intuição com a vida, será preciso espremer uma e outra para delas extrair a quintessência de seu objeto; a metafísica estará, portanto, suspensa à teoria do conhecimento. Mas, por outro lado, se a consciência cindiu-se assim em intuição e inteligência, foi pela necessidade de se aplicar sobre a matéria e ao mesmo tempo seguir a corrente da vida. (...) a teoria do conhecimento deveria se suspender à metafísica” (id., *ibid.*, p. 646-7).

Fica evidente, então, que Bergson não escapará dessa nova relação circular. Sem dúvida, metafísica e epistemologia podem se prestar um mútuo auxílio, viabilizando realmente uma investigação genética da subjetividade. Mas elas não podem ser desenvolvidas separadamente, cada uma excluindo a outra de seu contexto teórico. Esses dois campos filosóficos encontram-se tão estreitamente unidos na doutrina de Bergson que uma gênese metafísica da consciência intelectual só pode se dar a partir de uma legitimação epistemológica da intuição. Essa reaproximação entre teoria do conhecimento e metafísica permite, inclusive, colocar o problema do conhecimento e o problema da metafísica em novos termos, passíveis de serem avaliados na experiência prática e na experiência metafísica.

Contudo, não podemos perder de vista que o nosso assunto no momento é o processo de espacialização como princípio de organização da experiência e do conhecimento. Cabe perguntar, portanto, de onde vem o espaço como forma da

¹⁹⁹ Bento Prado Jr. e Franklin Leopoldo e Silva chamaram a atenção para essa relação simbiótica entre a epistemologia e a metafísica em Bergson. Bento Prado afirma que: “É a própria função da inteligência que só se nos revela quando a inserimos dentro do processo real que a produz. Eis o porquê da necessidade da referência circular entre a teoria da vida e a teoria do conhecimento” (PRADO JR., 1989, p. 172). Já Franklin Leopoldo acrescenta: “Para que intuição e absoluto venham então a se revelar plenamente na reciprocidade interna que os caracteriza, é preciso que, a partir da estreita conjugação entre teoria do conhecimento e teoria da vida (ontologia), seja reposta a questão da intuição como possibilidade de conhecimento imediato (...)” (SILVA, 1994, p. 249).

percepção (experiência externa) e da inteligência (operações lógicas do pensamento)? Ou ainda: qual o nível de realidade mais profundo que podemos encontrar na investigação da noção de espaço? Vimos que ele atravessa ao longo da obra de Bergson um itinerário teórico bastante inusitado. Mas, apesar disso, não podemos afirmar que há contradição nas diversas maneiras que Bergson o concebeu. Sem dúvida, nas teses iniciais de seu pensamento (a tese latina e o *Ensaio*) o espaço é forma subjetiva ou condição transcendental. Já em *Matéria e memória*, ele funciona como função prática ou biológica que organiza a experiência perceptiva. E, finalmente, em *A evolução criadora*, exhibe seu último rosto, isto é, o de princípio metafísico que atua na gênese da inteligência e da matéria. Porém, mesmo diante dessa diversidade de significados, não se repara uma contradição aqui porque o espaço é invariavelmente uma forma vazia e homogênea, um princípio de justaposição e exteriorização dos elementos da experiência etc. O que verificamos é, então, uma mudança constante de enfoque acompanhada por um aprofundamento da abordagem e jamais uma modificação de seu próprio significado. Se o espaço realmente recobre uma gama variada de acepções diferentes é porque Bergson teve interesse em descrevê-lo de acordo com o ponto de vista de cada obra. É assim que ele assume o aspecto de princípio transcendental no *Ensaio*, pois o filósofo estava interessado em descrever sua estrutura formal condicionando a multiplicidade matemática. É assim, também, que a espacialização pode ser vista nas entrelinhas da investigação genética da percepção, tal como *Matéria e memória* o demonstrou, pois se almejava nesse livro apresentá-lo como princípio estruturador da experiência sensorial. E, por fim, já em *A evolução criadora*, é assim que ele aparece como princípio metafísico, uma vez que se trata, desta vez, de determinar a origem simultânea da inteligência e da matéria de um ponto de vista intuitivo e não mais intelectual.

Em todo caso, o espaço é um princípio fundamental da experiência humana. Na verdade, ele determina todo o sentido pragmático de nossa vida. Tal parece ser a tese sustentada por Worms numa obra que muita luz projetou sobre essa questão (referimo-nos, evidentemente, ao livro: *Bergson ou os dois sentidos da vida*). Tal parece ser também a posição de Heidsieck frente ao problema do espaço no bergsonismo. Como vimos, Heidsieck percebeu que na filosofia de Bergson o espaço é a um só tempo “determinação da coisa” e “representação da consciência”. Portanto, ele reserva à espacialização, como princípio ou tendência,

não apenas uma realidade formal e subjetiva, mas também um poder objetivo de estruturação do dado. A forma do espaço, deste modo, interfere na configuração da exterioridade porque é ela que vai estabelecer as distinções e as justaposições no seio da extensão concreta e indivisa. Da mesma maneira, a espacialização estrutura a experiência interna enquanto experiência intelectualmente organizada, a qual encontra na Geometria sua forma plena de operação. Isso ocorre porque a inteligência nada mais é do que uma capacidade de manipulação simbólica que só pode se realizar na forma do espaço, ou seja, num meio de homogeneidade absoluta. De fato, o pensamento conceitual e a linguagem não seriam possíveis sem a contribuição fundamental desse meio vazio. O espaço não condiciona, portanto, apenas o conhecimento intelectualmente elaborado, mas os próprios atos primitivos da inteligência: o conceito ou “ideia geral” e a linguagem ou capacidade simbólica²⁰⁰. Assim, experiência externa e experiência interna, matéria e inteligência, constituem regiões espacialmente ordenadas.

É esse ponto que gostaríamos de desenvolver, pois ele nos conduzirá ao já mencionado perfil metafísico que o espaço adquire no bergsonismo, passando a figurar como uma espécie de princípio fundamental da matéria e da inteligência que a apreende. Semelhante perspectiva, adotada por Bergson explicitamente no terceiro capítulo da obra de 1907, assegura uma concepção nova sobre a coerência que se estabelece entre uma multiplicidade sensível e uma forma subjetiva de apreensão, coerência da qual nascerá a experiência humana. A gênese simultânea da inteligência e da matéria funciona como uma justificação metafísica do acordo entre matéria e espaço, suprimindo uma lacuna da Estética kantiana e superando o relativismo ao qual Kant condenara todo conhecimento. É porque o espaço é forma da inteligência e “tendência natural” da matéria²⁰¹, porque há uma simetria

²⁰⁰ Não é o caso de entrar nos detalhes de semelhante exposição, pois fazê-lo seria retomar o ponto de vista da estrutura do espaço, abandonando a perspectiva genética na qual nos situamos no momento.

²⁰¹ Diz Bergson: “Este espaço é, pois, antes de tudo, o esquema de nossa ação possível sobre as coisas, ainda que as coisas tenham uma tendência natural (...) para entrar num esquema desse tipo (...)” (BERGSON, 2001, p. 628). Mais adiante, ele acrescenta: “Pois, se a matéria é um relaxamento do inextensivo em extensivo e, por isso, da liberdade em necessidade, por mais que

rigorosa entre esses dois termos, que podemos dizer que a multiplicidade sensível se adapta ao esquema do espaço, dimensionando uma realidade adequadamente conhecida pela inteligência. O perfil metafísico da noção de espaço, que encontra seu fundamento na mencionada “gênese simultânea”, redefine a posição de Bergson frente ao relativismo kantiano, à medida que a Física encontra sua legitimidade na aliança que a espacialização promove entre matéria e inteligência²⁰². É sabido que a concepção kantiana do entendimento e de suas relações com a “diversidade sensível” condena a ciência a uma insuperável relatividade. Mas em Bergson, ao contrário, o papel que o espaço exerce em sua teoria permite pensar a Física como um conhecimento absolutamente adequado de uma certa região do real, a saber, o universo da matéria. Num já mencionado artigo de Worms, diz-se:

“A inteligência, portanto, não é mais que um aprofundamento de uma intuição infra-intelectual imanente à nossa experiência sensível da matéria (...). Não apenas a matéria e a forma da sensibilidade se unem na duração, mas elas se unem na espacialidade concreta das coisas do universo, e esta espacialidade concreta engendra doravante de maneira imanente as próprias categorias de nossa ciência e de nossa inteligência, que se enraízam agora no real mesmo” (WORMS, 2001, p. 461).

Worms mostra, nessa passagem, que a inteligência pode ser pensada de um ponto de vista metafísico sem se contradizer com as teses empíricas do autor, segundo as quais a percepção antecede e condiciona sua configuração. Isso ocorre porque a intuição infra-intelectual do espaço atua primeiramente no nível da sensibilidade, organizando o múltiplo sensível com o qual entramos em contato

não coincida perfeitamente com o puro espaço homogêneo, constituiu-se pelo movimento que a ele conduz e, desde então, está no caminho da geometria” (id., *ibid.*, p. 680).

²⁰² Em relação à Física, nosso autor assevera: “Seu sucesso seria inexplicável, se o movimento constitutivo da materialidade não fosse o próprio movimento que, prolongado por nós até seu termo, isto é, até o espaço homogêneo, resultasse em nos fazer contar, medir, seguir em suas variações respectivas termos que são funções uns dos outros. Para efetuar esse prolongamento, nossa inteligência só tem, aliás, que se prolongar a si mesma, pois vai naturalmente para o espaço e para as matemáticas, intelectualidade e materialidade sendo da mesma natureza e se produzindo da mesma maneira” (id., *ibid.*, p. 680-1).

assim que percebemos o mundo dos objetos. Somente numa segunda etapa o espaço estrutura os atos intelectuais propriamente ditos. Portanto, a gênese metafísica da inteligência envolve a gênese da percepção como o seu momento mais primitivo, circunscrevendo uma experiência da matéria já impregnada com aquilo que aparecerá na inteligência madura. Em outras palavras, a inteligência e a matéria não são mais do que pontos de chegada de um mesmo movimento. E a percepção, um contato efetivo do sujeito com o objeto que não apenas antecede a inteligência, mas que lhe é interior.

Sem dúvida, há em Bergson uma concepção do espaço como uma tendência para a qual a matéria se encaminha naturalmente. Há também uma correspondência entre esse processo de espacialização da matéria, que a converte de fluxo contínuo e indiviso para “fragmentos coexistentes e distintos”, “extensão justaposta a extensão” etc., e o processo concomitante de intelectualização do espírito. Tudo se passa, portanto, como se matéria e inteligência se desenvolvessem conjuntamente num mesmo sentido, isto é, na direção da espacialidade pura:

Assim, o mesmo movimento que leva o espírito a se determinar em inteligência, quer dizer, em conceitos distintos, leva a matéria a despedaçar-se em objetos nitidamente exteriores uns aos outros. *Quanto mais a consciência se intelectualiza, tanto mais a matéria se espacializa* (BERGSON, 2001, p. 655-6).

Eis a “gênese simultânea” entre matéria e inteligência inteiramente eivada de espacialidade. A quarta via da teoria do conhecimento se impõe como alternativa teórica aceitável porque de fato existe uma ciência que exhibe essa adequação entre a matéria sensível e a forma intelectual. Mais do que Kant, Bergson mostrou que essa adequação se justifica de modo absoluto e não dentro de uma relatividade invencível. A ciência pode conhecer a verdade da matéria porque o espaço assegura a familiaridade entre inteligência e mundo físico. Mas a ciência, tal como a própria inteligência, não podem conhecer plenamente a origem dessa adequação porque tal origem resulta de uma “tensão interna”, de um “movimento original” mais profundo que ambas. Daí o teor metafísico e supra-intelectual da pergunta pela origem do sujeito empírico. Daí a necessidade da intuição como experiência de conhecimento.

“E, como a matéria se regra pela inteligência, como há entre elas um acordo evidente, não se pode engendrar uma sem fazer a gênese da outra. Um

processo idêntico deve ter talhado ao mesmo tempo matéria e inteligência em um estofo que as continha a ambas. Nessa realidade nos recolocaremos cada vez mais completamente, à medida que nos esforçarmos mais em transcender a inteligência pura” (id., *ibid.*, p. 664).

Com efeito, determinar a gênese da inteligência e da matéria implica regredir ao plano ontológico comum que podemos chamar, em Bergson, de *consciência em geral* ou *elã vital*. É dessa tendência originária, sede de todas as tendências, de todas as diferenciações, da própria multiplicação indefinida das linhas evolutivas, das ramificações pelas quais a consciência escoia, que devemos partir. Mas para nos situarmos nessa unidade primitiva, será sempre preciso assumir o ponto de vista da intuição, instalar-se no tipo de experiência metafísica que ela proporciona. Desse mirante privilegiado, poderemos assistir à derrocada de todos os dualismos (espaço e duração, matéria e espírito etc.) e de todas as dificuldades teóricas aparentemente insuperáveis (as circularidades da investigação genética, o problema da matéria etc.). A unidade que aparecerá aí será a unidade da própria vida, que é uma unidade de intuição, de todo distinta da unidade intelectualmente construída. A unidade da intuição é uma unidade que sabe *diferenciar-se de si mesma*²⁰³. O ponto de vista da intuição define, portanto, o dever do filósofo: “A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo” (id., *ibid.*, p. 658). É a intuição, afinal de contas, que nos permite recuperar nossa origem, já que é a intuição que nos mantém adstritos ao impulso vital que nos gerou.

Mas como se dá semelhante recuperação e que aspecto a espacialidade, bem como a matéria e a inteligência, passam a exibir? Tais são as questões que devemos abordar para concluir nossa investigação. Vale dizer, de início, que o procedimento que Bergson adota aqui é visivelmente psicológico: “Procuremos, no mais profundo de nós mesmos, o ponto no qual nos sentimos mais interiores à nossa própria vida. É na pura duração que mergulhamos (...)” (id., *ibid.*, p. 664). Com efeito, Bergson parece querer retornar à interioridade da consciência psicológica para aí reencontrar a duração como dado imediato. Tudo se passa como se o testemunho da experiência puramente psicológica da duração nos fornecesse uma ideia do que é o impulso da vida e das tendências que dele

²⁰³ Cf. Deleuze, Bergson (1956), In: *Bergsonismo*, p. 125-139.

emanam. Como não ver em semelhante procedimento um declarado psicologismo? Entretanto, é preciso acrescentar que para Bergson: “Nosso sentimento da duração, ou seja, da coincidência de nosso eu consigo mesmo, admite graus” (id., *ibid.*, p. 665). A ideia de “graus da duração” e a própria exigência de se instalar primeiramente nela para conhecer a essência do vital indica-nos ao menos uma maneira de escapar ao psicologismo, pois uma concepção gradativa do “tempo real” bergsoniano implica pensar a duração interna como um ritmo da duração em geral, tendo, portanto, que conviver com outros ritmos diferentes.

Quando Bergson pede para que retornemos ao nosso espírito, à duração interna que podemos auscultar através da auto-observação criteriosa de nossa temporalidade, isso se deve ao fato da intuição, como experiência filosófica, se confundir com a própria experiência da duração: “(...) pensar intuitivamente é pensar em duração” (id., *ibid.*, p. 1275). Bergson constata essa afinidade e é justamente por causa dela que a metafísica está definitivamente apartada da inteligência. A experiência intuitiva é a experiência da duração. Uma vez simpáticos à duração, podemos testemunhar os “graus da duração”, isto é, somos capazes de reconhecer que tal experiência jamais é plena ou integral, mas sempre gradativa ou parcial. Não podemos vivê-la de modo absoluto enquanto experiência psicológica, tampouco enquanto experiência metafísica. Mas podemos compreender, de nosso ponto de vista parcial, tipicamente humano, seus sentidos absolutos; numa palavra, suas tendências. Por isso, a duração não é tão-somente uma experiência psicológica. A psicologia é apenas a região da experiência na qual ela foi primeiramente encontrada²⁰⁴. Se é verdade que tal região recebe um tratamento especial por parte de Bergson, representando um “lugar” privilegiado

²⁰⁴ Os comentadores de Bergson geralmente recusam a pecha de psicologismo associada à sua investigação metafísica. Por exemplo, Deleuze diz no famoso artigo “A concepção da diferença em Bergson”: “(...) a duração não é em si psicológica, mas o psicológico representa um certo grau da duração, grau que se realiza dentre outros e no meio de outros” (DELEUZE, 1999, p. 113). Já Franklin Leopoldo e Silva observa: “O estudo da duração no nível da interioridade aparece então primeiramente como uma ‘escolha’ do filósofo” (SILVA, 1994, p. 39-41); e ainda: “Portanto, se o absoluto é movimento, o movimento da consciência apenas nos indica a sua índole, não nos revela a plenitude de sua realidade” (id., *ibid.*, p. 239).

para conhecer o tempo²⁰⁵, é verdade também que *Matéria e memória* ostentou a realidade da duração presente também nas coisas, no mundo da matéria. *Contração e distensão* seriam os dois movimentos, em direções opostas, de um único e mesmo princípio originário.

Ao se contrair, a duração se recolhe, interioriza seus momentos, permanece, enfim, junto a si. Tal parece ser seu sentido natural, sua direção originária e sua plena positividade. Mas a duração não permanece para sempre *presença junto a si*²⁰⁶. Ela violenta seu sentido natural e se dispersa num movimento que cria seu avesso. O segredo dessa inversão nos parece ser a tese metafísica mais profunda do bergsonismo. Ou seja, por que razão a *presença junto a si*, que define a plenitude do real como *duração*, inverte seu caminho e se dispersa no mundo da inércia e na espacialidade que o acompanha? Por que o *elã vital*, como pura positividade, ramifica-se numa incalculável multiplicidade de formas de vida parciais e efêmeras? Eis as questões fundamentais que se impõem neste momento da filosofia de Bergson. Para respondê-las, não será o ponto de vista psicológico do *Ensaio* que nos prestará auxílio²⁰⁷, tampouco a “metafísica da matéria” do livro de 1896; mas o terceiro capítulo d’*A evolução criadora*, pois é a gênese simultânea da matéria e da inteligência que vai nos indicar a razão dessa exteriorização da *consciência em geral*.

De fato, Bergson nos assegura que há uma inversão de movimento na própria origem da subjetividade humana, de modo que ela jamais se define como algo positivo, capaz de fundar a experiência e o conhecimento. A subjetividade,

²⁰⁵ “A experiência de que estamos mais seguros e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos temos noções que poderíamos julgar exteriores e superficiais, enquanto que nós percebemos a nós mesmos interiormente, profundamente” (BERGSON, 2001, p. 495).

²⁰⁶ Cf., Bento Prado Jr., *Presença e campo transcendental*, p. 202.

²⁰⁷ Deleuze chega a dizer que: “A matéria é justamente, no ser, aquilo que prepara e acompanha o espaço, a inteligência e a ciência. É graças a isso que Bergson faz coisa totalmente distinta de uma psicologia, uma vez que, mais do que ser a simples inteligência um princípio psicológico da matéria e do espaço, a própria matéria é um princípio ontológico da inteligência” (DELEUZE, 1999, p. 127).

além de derivada, é pura negatividade. Ela nasce de uma *inversão*, de uma *interrupção* do sentido original do impulso da vida:

“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 tomados aqui como sinônimos (...)” (id., *ibid.*, p. 665-6).

Bergson deixa claro que o dado positivo encontra-se do lado da *espiritualidade*, que é o lado da *duração*, do *elã vital* enfim. Diante disso, a matéria e a inteligência só podem exibir um perfil negativo, ou seja, a realidade da experiência comum não possui a mesma densidade ontológica da realidade metafísica que essa mesma experiência comum jamais alcança. Tudo se passa como se Bergson invertesse, tal como Platão, a prioridade ontológica das coisas, atribuindo ao real acessível apenas à reflexão filosófica um *status* superior ao da realidade concreta e cotidianamente presente diante de nós. Assim, matéria e inteligência seriam frutos de *inversões* ou *interrupções* de um mesmo movimento originário, sede de toda realidade positiva, tal como para Platão o “mundo sensível” é uma cópia, um decalque do “mundo inteligível”.

Mas, como nossa questão diz respeito à causa que faz com que o movimento puro da duração ou do impulso vital (e aqui já não há mais distinção essencial entre o psicológico e o cosmológico) inverta seu curso, somos conduzidos à constatação segundo a qual essa tendência originária exterioriza-se como uma necessidade interna de *sua própria finitude*. É o que defendeu Worms em sua principal obra sobre Bergson:

“Digamos, portanto, numa palavra, a imagem sobre a qual tudo repousa: é aquela de uma inversão de um movimento que, por sua própria finitude, foi levado a se interromper, e a se voltar de uma direção para a direção contrária” (WORMS, 2004b, p. 177).

O segredo da explicação metafísica da inversão que cria a própria subjetividade humana e o universo da matéria está, portanto, em sua finitude. “Não se deve esquecer que a força que evolui através do mundo organizado é uma força limitada, que sempre procura ultrapassar-se a si mesma (...)” (BERGSON, 2001, p. 602). O movimento originário da vida jamais inverteria seu curso caso fosse um movimento infinito. Pelo contrário, sua finitude o condena a esgotar-se numa

direção. E como é de sua essência escoar indefinidamente, ele toma a direção inversa assim que expira a primeira. Portanto, não há um ato positivo que inverte o movimento originário, o qual caberia explicar teoricamente. O que há é uma mera interrupção, fruto de um esgotamento, assim que o movimento vital se choca com seus limites quando percorre até o fim seu sentido natural. Deste modo, o advento do sujeito empírico (da inteligência e do espaço que a configura), bem como da matéria sobre a qual ele se aplica, só podem ser assimilados como negatividade²⁰⁸.

Consistiria, em seguida, em dizer que nem a matéria determina a forma da inteligência, nem a inteligência impõe sua forma à matéria, nem a matéria e a inteligência foram regradas uma sobre a outra por não sei que harmonia preestabelecida, mas que progressivamente a inteligência e a matéria se adaptaram uma à outra para se deterem, por fim, em uma forma comum. “*Essa adaptação seria efetuada, aliás, de modo inteiramente natural, porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas*” (id., *ibid.*, p. 670).

Mas dizer que o sujeito e o universo da matéria nascem de uma interrupção ou de uma inversão não significa dizer que eles são irreais, que a experiência vivida que se configura aí deve ser alinhada ao inverídico “mundo sensível” de Platão, um mero simulacro de Formas puras²⁰⁹. Se há uma índole platônica no pensamento de Bergson, ela não leva às últimas consequências essa

²⁰⁸ Voltamos aqui ao problema da matéria e do seu estatuto em relação à duração, problema que se refere à negatividade em Bergson. Sobre isso, tal é a tese que aparece como conclusão do estudo de Bento Prado Jr.: “É o mesmo movimento que rouba à negação todo alcance ontológico que dá a ela a função de determinar a estrutura da subjetividade humana (...). É, portanto, para Bergson também, a mesma coisa afirmar que a subjetividade é pura negatividade e atribuir ao em-si a condição de pura positividade” (PRADO JR., 1989, p. 215-6).

²⁰⁹ No conhecido texto de Victor Goldschmidt, *A religião de Platão*, diz-se: “A substância primordial responde a essa tripla condição. Única, inalterável e permanente, ela é como o estofado do qual são feitas as coisas múltiplas e percebíveis (...) Ora, as Formas são o ‘ser verdadeiramente real’; e é às Formas que se deve atribuir a causalidade de tudo aquilo que advém ao mundo do devir” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 19-20). Assim, em Platão, há uma causa positiva que engendra o “mundo do devir”. Em Bergson, não há causa, há apenas uma tendência que inverte seu caminho ao esgotá-lo.

tese onto-gnosiológica. Ao que tudo indica, em nosso autor, o que ocorre é um “monismo” que se diferencia em tendências. A inteligência e a matéria, então, seriam resultados cristalizados de uma dessas tendências. E a espacialidade, nada mais do que o termo ideal e acabado do movimento que construiu o sujeito empírico e a realidade concreta com a qual ele se relaciona. Assim, se, por um lado, o sujeito é definido a partir de um movimento negativo; por outro, ele é interior à positividade plena da tendência originária da vida. O sujeito empírico e sua experiência externa exprimem, portanto, um processo de *distensão* da *contração* temporal que habita o centro do impulso vital²¹⁰.

Cumprе acrescentar, para por fim em nossa análise, que o essencial dessa interpretação da obra de Bergson já se encontrava presente na investigação deleuziana do *ser da diferença*. No já mencionado artigo de 1956, “A concepção da diferença em Bergson”, Deleuze encontra na duração, como princípio supremo do bergsonismo, uma simplicidade que a proíbe de se dividir ou de se opor a outra coisa. Segundo ele, a duração, por ser simples, só pode se diferenciar de si mesma, criando, em seu próprio movimento de diferenciação, a *contração* e a *distensão* de seus momentos. Daí, no plano da ontologia de Bergson, só haver “tendências” e jamais coisas prontas²¹¹. A subjetividade e a matéria não são outra coisa a não ser resultados, sedimentações locais do processo de diferenciação. Portanto, é o *movimento da diferença* que produz a distensão indefinida que caracteriza a matéria²¹² e a espacialização que define a inteligência. Diz Deleuze:

²¹⁰ Worms sustenta que o espaço, a inteligência e a matéria são interiores às noções positivas do bergsonismo: “É aí, com efeito, que se deve atestar, em nossa própria experiência, a gênese do espaço a partir da duração, a qual deve permitir compreender a gênese da evolução a partir da criação, da inteligência a partir da vida, e até mesmo da matéria do universo a partir de um ato último de criação” (WORMS, 2004b, p. 177).

²¹¹ Semelhante ideia aparece visivelmente nessa passagem d’*A evolução criadora*: “Para que nossa consciência coincidissem com algo de seu princípio, precisaria desprender-se do *já pronto* e se prender ao *se fazendo*” (BERGSON, 2001, p. 696).

²¹² O “problema da matéria”, então, encontra-se desfeito, uma vez que a matéria, como a alteridade da vida, não aparece no pensamento de Bergson como uma “coisa” temporalmente anterior ao impulso vital, o que novamente empurraria sua doutrina para o dualismo ontológico. Na verdade, a matéria é interior ao ela, e como tal, ela é engendrada por sua inversão. Nesse

“Não se trata de dividir a duração como se dividia o misto: ela é simples, indivisível, pura. Trata-se de uma outra coisa: o simples não se divide, ele se diferencia. Diferenciar-se é a própria essência do simples ou o movimento da diferença” (DELEUZE, 1999, p. 105).

Assim, na perspectiva de uma “filosofia da diferença”, tão bem circunscrita por Deleuze em sua célebre interpretação da obra de Bergson, o movimento originário do qual tudo emerge é um processo de *diferenciação*. O *elã vital* se diferencia em torpor vegetal e atividade animal, na atividade automática do instinto e na atividade indeterminada da inteligência, na exterioridade do espaço e na interioridade da intuição etc. Enfim, a metafísica de Bergson, mesmo quando se trata de entender a inteligência e a matéria, ou seja, mesmo quando fazemos questão de nos situar no horizonte da experiência comum, acaba nos conduzindo até seu núcleo mais precioso: a realidade essencial do tempo. Fora da experiência comum, isto é, fora dessa reciprocidade que existe entre inteligência e matéria, o que há são os ritmos da duração. Se tais ritmos nos são de difícil acesso, isso se deve ao fato de nossa consciência já se encontrar perfeitamente adaptada à estrutura da matéria. A consciência intelectual é a consciência resignada à experiência comum de conhecimento.

movimento, não é apenas um conjunto de objetos justapostos que aparecem, mas uma exterioridade concomitante a uma intelectualidade já espacializada. Deleuze, que tão bem definiu a matéria em termos temporais, disse: “A duração é tão-somente o grau mais contraído da matéria, e a matéria o grau mais distendido da duração” (DELEUZE, 1999, p. 74). Porém, mais do que isso, é preciso afirmar que a matéria não preexiste ao *elã vital* assim como não preexiste à duração. A matéria é a dispersão indefinida do tempo real, perdendo-se na inércia e na repetição.

CONCLUSÃO

O SUJEITO EMPÍRICO E A EXPERIÊNCIA METAFÍSICA

“Como conhecer as coisas senão sendo-as?”

Jorge de Lima²¹³

Os estudos da percepção e da inteligência, que dimensionam a experiência e a própria natureza do sujeito empírico, conduziram-nos igualmente a uma realidade mais vasta e mais primitiva, a qual se constitui como o próprio horizonte da metafísica. Esse aparente paradoxo mostrou que no bergsonismo a função teórica do sujeito empírico não se esgota na esfera do conhecimento intelectualmente elaborado. Delimitar a realidade desse sujeito implicou, em última análise, enraizá-lo numa região mais profunda do que o nível da experiência comum e até mesmo do que o nível transcendental. Assim, a metafísica volta a ser possível porque o sujeito do conhecimento resgata seus vínculos com a atividade temporal que se realiza no subterrâneo da vida, berço de toda metafísica. Se é verdade que percepção e inteligência derivam da ação interessada, é verdade também que essas duas “faculdades” surgem de um princípio cosmológico que jamais se revela na experiência sensorial ou intelectual. Como vimos, a experiência comum encontra-se esquematizada pelo espaço, e o espaço é o protagonista de uma falsificação da realidade²¹⁴. Ele atua na organização dos dados da sensibilidade e condiciona a estrutura do entendimento. Todavia, a experiência que se extrai daí será sempre uma “adaptação” do real governada pelos interesses pragmáticos do organismo. Será sobretudo uma

²¹³ Cf. “Invenção de Orfeu”, In: Jorge de Lima, *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997, p. 694.

²¹⁴ Se desejarmos adotar um ponto de vista menos radical, pode-se dizer que o espaço constitui um dos “sentidos” da vida (tal como Worms já mencionou) ou uma das “formas” do real.

“construção” e jamais um “contato”. Por outro lado, a experiência metafísica, no sentido bergsoniano da expressão, dá-se a quem da forma do espaço, a quem da percepção distinta e da inteligência madura. Ela nos reconduz à consciência como um fluxo contínuo e indiviso de estados que se interpenetram; à matéria como um ritmo temporal, um *estender-se* que é, na verdade, uma *inversão* do movimento originário da vida; e ao *elã vital* como um ímpeto criador que anima toda a evolução biológica. Enfim, a passagem da experiência comum para a experiência metafísica é uma passagem do “já feito”, do estável, para o “se fazendo”, para o movente. Mais ainda, o exame genético da percepção nos permitiu regredir até o “conjunto de imagens”, como totalidade originária da qual nascem sujeito e objeto. Do mesmo modo, a investigação da gênese metafísica da inteligência apontou para o *elã vital* como o princípio do qual todas as “linhas divergentes da evolução” emanam²¹⁵. Em todo caso, a descrição da estrutura do sujeito empírico, paradoxalmente, não nos encerra na experiência comum, comprometendo-nos apenas com o conhecimento intelectual. Já tivemos ocasião de dizer que ao delimitar a esfera dentro da qual o sujeito empírico se move, Bergson não se esqueceu de indicar a realidade de um tipo de experiência completamente distinto daquela que a percepção e o entendimento circunscrevem. Na verdade, sua discussão sobre o sujeito não pretende se situar de modo definitivo no plano psicológico ou empírico. O objetivo de Bergson é demonstrar uma realidade metafísica passível de ser conhecida, muito embora tal conhecimento seja absolutamente extraordinário, dependente mesmo de um poder intuitivo que reanima, no fundo de nosso espírito, as capacidades simpáticas nele hibernadas²¹⁶.

²¹⁵ Bento Prado Jr., na conclusão de sua tese, registra: “O domínio do transcendental é aberto com a descoberta de um modo de ser primitivo e indiferenciado __ a imagem ou a vida __ que é ao mesmo tempo raiz da visão e do visível, ou a indistinção entre um e outro” (PRADO JR., 1989, p. 205). Ao que parece, Bento Prado Jr. alinha a função teórica do *conjunto de imagens* à função do *elã vital*. Ambos constituem a realidade primitiva e positiva do Ser. A *imagem* e a *vida* passam a exercer, então, o papel de um plano ontológico comum de onde a experiência e as próprias condições da experiência emergem.

²¹⁶ N’A *introdução à metafísica*, Bergson observa: “Segue-se daí que um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, embora todo o resto derive da *análise*. Chamamos aqui de *intuição*”

Tal é a tarefa da *intuição*, como instância de conhecimento situada para além da inteligência, isto é, como “(...) o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente” (BERGSON, 2001, p. 645).

Um adágio oriental diz: “O dedo aponta para a Lua: o tolo olha para o dedo, o sábio olha para a Lua”. Talvez, essa seja a atitude que Bergson pede ao filósofo. Diante do conhecimento convencional e, sobretudo, diante das faculdades convencionais de conhecimento, devemos manifestar uma rebeldia e não uma resignação epistêmica, isto é, devemos ter a “audácia” de “saltar” da experiência comum para a experiência metafísica. É preciso “olhar” para a realidade luminosa apontada pela intuição e não para as nossas próprias funções cognitivas, averiguando até onde elas podem ir. É o que diz o filósofo na conferência “A consciência e a vida”:

“Se o conhecimento que buscamos é realmente instrutivo, ele deve dilatar nosso pensamento, toda análise prévia do mecanismo do pensamento só poderia nos mostrar a impossibilidade de ir tão longe, já que teríamos estudado nosso pensamento antes da dilatação que se trata de obter dele” (id., *ibid.*, p. 816).

Mas a experiência metafísica, que se manifesta após essa “dilatação do pensamento”, não pode ser confundida com um fruto gratuito de uma intuição repentina, de um *insight* espontâneo e casual. É preciso percorrer um itinerário metódico para tocar o Absoluto, para assimilar seu ritmo temporal. Bergson reconhece que a intuição não é um vislumbre imediato. O conhecimento do Ser como *dado imediato*, seja no âmbito psicológico ou no cosmológico, implica sempre um conjunto de mediações inclusive intelectuais (a crítica da ciência, da metafísica tradicional, do próprio *modus operandi* da inteligência etc.). A *simpatia* que a intuição promove é uma conquista trabalhosa. Mas, para Bergson, é necessário buscá-la, se quisermos avançar em filosofia, a despeito das limitações que nossas faculdades cognitivas fatalmente imporiam, prendendo-nos à terra firme e vedando qualquer contato com o que não se acomoda aos seus rígidos quadros conceituais.

a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para nos coincidir com o que ele tem de único e, por conseguinte, de inexplicável” (BERGSON, 2001, p. 1395).

É, portanto, a ideia de “contato” com o real que precisamos resgatar para que o conhecimento seja mais do que uma mera elaboração da inteligência. A filosofia de Bergson mostrou que as noções de *duração*, *memória pura* e *elã vital* não precisam ser conceitualmente construídas, pois são realidades que dificilmente entram num molde conceitual. Elas precisam apenas ser teoricamente constatadas como reais. E tal constatação não depende, essencialmente, da inteligência. Bergson diz: “(...) da intuição podemos passar à análise, mas não da análise à intuição” (id., *ibid.*, p. 1413). É a intuição, enquanto método filosófico de aproximação gradual da realidade em si das coisas, apreendendo-as segundo seus ritmos temporais próprios, que viabiliza o contato da consciência humana com o Absoluto da duração. O auge dessa aproximação intuitiva do sujeito do conhecimento com o objeto é o que Bergson chama de *simpatia*: a coincidência completa entre aquele que conhece e a coisa conhecida.

Mas a coincidência entre o modo de ser da consciência humana e o princípio que a engendrou é possível não apenas porque a intuição, enquanto método filosófico, aparece em operação no pensamento de Bergson, mas principalmente porque todas as formas de vida, todas as formas de consciência, encontram-se atadas ao impulso original que as anima, à indistinção radical de todas as tendências que nele repousam²¹⁷. A teoria da gênese simultânea da inteligência e da matéria mostrou que a consciência intelectual, tal como a experiência objetiva do mundo, são desdobramentos negativos de um princípio metafísico que é pura positividade. É essa filiação ontológica do sujeito inteligente ao *elã* que tudo cria que autoriza um retorno à “unidade” primitiva do Ser, àquilo

²¹⁷ É por isso, possivelmente, que a intuição pôde ser compreendida até mesmo da perspectiva do “realismo biológico” de Bergson. Ela é a sobrevivência do instinto na esfera da vida inteligente. Diz o filósofo: “Não há nenhuma manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, os caracteres essenciais da maior parte das outras manifestações” (id., *ibid.*, p. 585). Por isso, também, aparece em Bergson a ideia segundo a qual o conhecimento da vida como um Absoluto depende de uma “fusão” das tendências que ramificaram o impulso originário: “Aproximando-as umas das outras, fazendo-as em seguida fusionar com a inteligência, não obteríamos desta vez uma consciência coextensiva à vida e capaz, retornando bruscamente contra o impulso vital que sente atrás de si, de obter dele uma visão integral, embora sem dúvida evanescente?” (id., *ibid.*, p. 492).

que Bento Prado Jr. chamou de “Presença junto a si”. O Absoluto não precisa ser buscado numa aspiração transcendente. O Absoluto, em Bergson, é a própria Vida, não no nível da representação biológica ou científica, mas como princípio metafísico, como uma consciência cósmica da qual a consciência psicológica não é mais do que uma manifestação parcial. “No absoluto somos, circulamos e vivemos” (id., *ibid.*, p. 664). Aqui, o bergsonismo se afirma como uma filosofia da imanência²¹⁸. Não há transcendência porque não há distância entre o conhecimento e o real, a consciência e o mundo. Não há exterioridade entre os dois pólos da epistemologia tradicional, isto é, entre sujeito e objeto. O que há é uma posse sempre lacunar da plenitude da vida, uma vez que a consciência ou o pensamento, enquanto pura inteligência, nunca poderão apreender o real em toda sua amplitude.

O sujeito empírico, portanto, está condenado a ter somente uma experiência parcial do Ser e jamais uma “experiência integral”. Semelhante condenação é necessária porque a experiência do sujeito inteligente é orientada pelo interesse prático, que exige recortes bem definidos para que possa operar com sucesso, extraindo do ambiente que sabe configurar os instrumentos e os meios de satisfação biológica. Bergson acentua que o universo da matéria é a terra natal da inteligência. Nesse domínio, tudo lhe é familiar, ao passo que ela não opera com a mesma desenvoltura na região das realidades moventes, como é o caso do psiquismo e da evolução biológica. Semelhante familiaridade, semelhante “sentir-se em casa” se justifica porque a matéria e a inteligência podem ser tomadas como realidades siamesas. De fato, não há distância essencial entre a experiência da inteligência e a estrutura da matéria. Ao contrário, há adequação perfeita. Ambas são regidas pelo mesmo princípio: o espaço. Julga-se, então, como necessária a presença de uma outra modalidade de relação com o objeto de conhecimento, caso desejemos que esse objeto seja mais do que uma elaboração intelectual. Assim, caso a inteligência fosse uma fonte soberana de saber sobre todos os níveis do real,

²¹⁸ Para Worms, foi Deleuze quem recuperou, nos anos 60, o bergsonismo como uma filosofia da imanência: “A força de Deleuze foi, de qualquer maneira, a de preservar a radicalidade da distinção ou da diferença de Bergson, e através dela *do tempo (ou do devir) nos signos (ou nas imagens)*, no próprio interior da imanência radical de nossa experiência e de nossa linguagem (...) risco *de uma metafísica transcendente, persistência de uma metafísica na imanência (...)*” (WORMS, 2004b, p. 26-7).

a metafísica teria que se silenciar, tal como parece ter ocorrido no kantismo²¹⁹. Em Bergson, o que acontece é algo totalmente distinto. Seu “realismo biológico”, a partir do qual assistimos à irrupção das duas “faculdades” que constituem a sujeito, não perfaz todo o âmbito de sua teoria. A gênese empírica da percepção e da inteligência, que denuncia a realidade do sujeito como ser natural, não exprime a morte da metafísica porque o sujeito, mesmo como organismo, traz em si uma centelha do fogo que arde na intimidade do ímpeto vital, deixando-nos “(...) entrever que o ser vivo é sobretudo um ponto de passagem, e que o essencial da vida está no movimento que a transmite” (id., *ibid.*, p. 604). Tal constatação já introduz a dualidade de ponto de vista, tão frequente na doutrina de Bergson, e que Worms interpreta como *sentidos* diferentes de um mesmo princípio, entre uma forma de vida que se solidifica em espécies, construindo uma experiência estável (o sentido pragmático), e outra forma de vida que é puro movimento, devir, fluxo incessante, enfim, que é o próprio *elã* se expandindo (o sentido metafísico).

Sem dúvida, as dualidades do bergsonismo são numerosas: duração e espaço, intuição e inteligência, positividade metafísica e negatividade crítica etc. Mas nenhuma dessas dualidades nos autoriza a enxergar um dualismo ontológico na filosofia do autor. Bergson não prolonga o cartesianismo sob uma nova figura. Bergson defende uma filosofia que tenta acompanhar as sinuosidades do real e reintegrar as dualidades, sempre provisórias, no tecido comum da “Consciência em geral”. No assunto que nos interessou mais de perto no presente estudo, vimos que a delimitação do papel e do alcance do sujeito empírico não compactuou com uma naturalização estreita da subjetividade e do conhecimento. Ao naturalizar a percepção e a inteligência, isto é, ao pensá-las como funções práticas da vida, Bergson preservou a intuição como a “instância” que nos permite reatar nossos laços com o Absoluto, reintegrando-nos à unidade criadora do impulso vital.

A função teórica da filosofia não é, como comumente se pensou na idade moderna, prolongar no nível metafísico os princípios da mecânica, fundando sua

²¹⁹ O Kant que temos em vista aqui é o Kant da *Crítica da razão pura* e não o Kant da razão prática ou da *Crítica da faculdade do juízo*. Ao que parece, esse é também o horizonte teórico de Bergson, que ao abordar e replicar o kantismo o fez sempre da perspectiva da primeira *Crítica*, de modo que o Kant de Bergson é aquele que limita o âmbito do cognoscível ao campo da experiência possível, inviabilizando todo o alcance metafísico da filosofia.

verdade. Se a filosofia moderna (Descartes, por exemplo) encontrava-se adstrita à Física; a filosofia de Bergson se acha adstrita à Biologia, não como uma verdadeira ciência da vida, mas como uma metafísica que passa a reconhecer o rosto do Absoluto somente a partir de um retorno às fontes vitais de nossa existência parcial e efêmera. “Realismo biológico”, “naturalização do conhecimento”, nada disso cortou as relações do sujeito com o “oceano de vida” que o submerge e ultrapassa. Nesse sentido, para Bergson, filosofar é recuperar a totalidade, dissolver os limites pragmáticos de nossa consciência individual numa “experiência integral”. Repetimos: “A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo” (id., *ibid.*, p. 658). De resto, novamente no plano da experiência psicológica, a emoção que anima a filosofia não é, tal como para Aristóteles, a *admiração*²²⁰, que o pensador grego julgava encontrar na própria origem da reflexão filosófica. Para Bergson, é a *alegria* que se manifesta, não em seu começo, como um incentivo, mas em seu fim, como um presente áureo que só obtemos após um longo esforço. Com as palavras de nosso filósofo, encerramos esse texto: “Com suas aplicações que só visam à comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar, no máximo o prazer. Mas a filosofia poderia já nos dar a alegria” (id., *ibid.*, p. 1365).

²²⁰ Aristóteles diz na *Metafísica*: “Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores (...)” (ARISTÓTELES, 1973, p. 214).



Bibliografia

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 352 p.

ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro A) Tradução de Vincenzo Cocco. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). p. 205-235.

_____. *Del alma*. In: _____, *Obras*. Tradução de Francisco de P. Samaranchs. Madrid, Espanha: Aguilar, s/d. p. 823-872.

BERGSON, Henri. *L'idée de lieu chez Aristote*. In: _____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972. p. 01-56.

_____. *Oeuvres*. (Édition du centenaire). 6^a ed. Paris: PUF, 2001. 1628 p.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Tradução de Antônio Sérgio. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). p. 01-44.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999. (Col. Trans). 139 p.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000. 80 p.

_____. *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001. (Col. Trans). 151 p.

DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Tradução de Gregório Alperin. Buenos Aires: Losada, 1951. 247 p.

_____. *Meditações*: concernentes à Primeira Filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In:____, *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). p. 91-150.

_____. *Discurso do método*: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. I: _____, *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores). p. 25-71.

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 151 p.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Antônio Ramos Rosa. São Paulo: Martins Fontes, s.d. 503 p.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970. 152 p.

HEIDSIECK, Francois. *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris: PUF, 1961. 196 p.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 177 p.

HORKHEIMER, Max. *Sobre a metafísica do tempo de Bergson*. *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, v. 6, p. 61-83, 2000.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001. 711 p.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004. 438 p.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Tradução de Tânia Maria Benkopf. In: _____, *Os pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores). p. 05-99.

_____. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Tradução de Carlos Másmela. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1989. 165 p.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 681 p.

LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar Almeida Morais (et al.). São Paulo: Iluminuras, 1993. 110 p.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Adelino Cardoso. Lisboa: Editora Colibri, 2004. 385 p.

LIMA, Jorge de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. 902 p.

LOCKE, John. *Some further considerations concerning our simple idea of sensation*. In: _____, *Essay concerning human understanding*. London: Encyclopaedia Britanea, 1952. p. 133-138.

_____. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Amour Alex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores). p. 133-336.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12^o ed. São Paulo: Cultrix, 2004. 526 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002. 112 p.

PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989. 224 p.

_____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. 2^a ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 294 p.

_____. *Erro, ilusão, loucura* (Ensaio). São Paulo: Editora 34, 2004. 240 p.

RAVAISSON, Félix. *De l'habitude*. Disponível em: <<http://www.ac-nancy-metz.fr>>. Acesso em: 13 dez. 2008. 30 p.

SARTRE, Jean-Paul. A imaginação. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. In: _____, *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1986. (Col. Os Pensadores). p. 39-111.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Col. Filosofia). 357 p.

SOUZA, José Cavalcante de. (org) *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Tradução de José Cavalcante de Souza (et al.). São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. Os pensadores). 372 p.

WORMS, Frédéric. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997. 330 p.

_____. L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant. *Les études philosophiques*. n. 4, p. 453-464, 2001.

_____. A concepção bergsoniana do tempo. *Dois pontos: temporalidade na filosofia contemporânea*. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 129-149, 2004a.

_____. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Quadrige/PUF, 2004b. 361 p.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABBAGNANO, Nicolo. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970. 985 p.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005. (Série Clássicos Edipro). 608 p.

BACON, Francis. *Novum organum*: verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores). p. 01-231.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971. 363 p.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 262 p.

_____. *Os pensadores*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores). 239 p.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. 168 p.

_____. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação da alma com o corpo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Col. Tópicos). 291 p.

_____. *O riso*: ensaio sobre a significação da comicidade. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 152 p.

_____. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 398 p.

_____. *Duração e simultaneidade*: a propósito da teoria de Einstein. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 238 p.

_____. *O pensamento e o movente*: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 297 p.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 353 p.

CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos gregos. In:____, *Introdução à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 341-361.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1995. 171 p.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Tradução de Joaquim Dá Mesquita Paul. Porto: Livraria Chardron, s/d. 480 p.

_____. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 376 p.

DESCARTES, René. As paixões da alma. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: _____, *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores). p. 213-294.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os pensadores). 511 p.

_____. *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barbosa (et al.). São Paulo: Unesp, 2005. 283 p.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhem. *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 163 p.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2001. (Col. Biblioteca de Filosofia). 416 p.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A constituição das existências lógicas (Bergson leitor de Aristóteles). *Discurso*. São Paulo, n 18, p. 143-160, 1990.

TEIXEIRA, Lívio. Bergson e a história da filosofia. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. XIII, n. 51-52, p. 09-20, 1960.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000. 64 p.

YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 306 p.